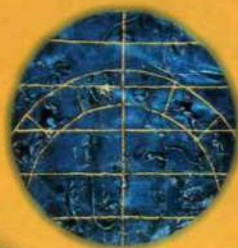


22.6

K-71



исследования и переводы

# КОСМОС И ДУША

Учения о вселенной и человеке  
в Античности и в Средние века



**Russian Academy of Sciences  
Institute of Philosophy**

---

---

**COSMOS AND SOUL**

**TEACHINGS ON THE UNIVERSE AND MAN  
IN ANTIQUITY AND THE MIDDLE AGES**

**(ESSAYS AND TRANSLATIONS)**

---

---

**Eds. Piama P. Gaidenko and Valery V. Petroff**

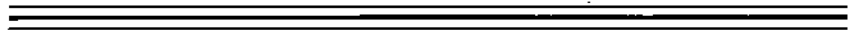


**Progress-Tradition  
Moscow 2005**

8

22,6  
к-71

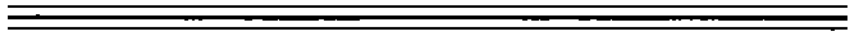
**Российская Академия наук  
Институт философии**



# **КОСМОС И ДУША**

**УЧЕНИЯ О ВСЕЛЕННОЙ И ЧЕЛОВЕКЕ  
В АНТИЧНОСТИ И В СРЕДНИЕ ВЕКА  
(ИССЛЕДОВАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ)**

7471501  
8



**Редакторы П. П. Гайденко и В. В. Петров**

Государственный фонд  
Наименование  
Удостоверение  
4263004



**Прогресс-Традиция  
Москва 2005**

✓

22.632.9 + 87.157.82:22.6 +  
87.21

УДК 1/14

ББК 87.2

К 71

Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)  
проект № 04-03-16023

Общая редакция

П. П. Гайденко и В. В. Петров

Статьи:

Т. Ю. Бородай, В. П. Гайденко, П. П. Гайденко, В. Н. Катасонова,  
С. В. Месяц, Ж.-М. Нарбонна, В. В. Петрова, А. В. Серегина,  
М. А. Солоповой, Ю. А. Шичалина, А. М. Шишкова.

Переводы с древнегреческого, примечания:

Т. Ю. Бородай, С. В. Месяц, М. А. Солоповой, Ю. А. Шичалина.

Переводы с латинского, примечания:

Т. Ю. Бородай, В. П. Гайденко, А. В. Серегина, А. М. Шишкова.

Рецензенты

д. филос. н. А. Л. Доброхотов

д. филос. н. А. А. Столяров

**К 71 КОСМОС И ДУША.** Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) / Общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 880 с.

ISBN 5-89826-242-3

В сборнике «Космос и Душа» рассматриваются античные и средневековые учения о человеке, мире и Боге. Книгу составили исследования ведущих специалистов в области истории философии и науки. Публикуются новые переводы трактатов Аристотеля, Фемистия, Александра Афродисийского, Плотина, Оригена, Максима Исповедника, Фомы Аквинского, Роберта Гроссетеста. Все они подробно откомментированы.

Для историков философии, богословия, науки, студентов гуманитарных специальностей, всех интересующихся историей античной и средневековой культуры и мысли.

ББК 87.2

© П. П. Гайденко, В. В. Петров,  
общая редакция, 2005

© Коллектив авторов, статьи,  
переводы, примечания, 2005

© Прогресс-Традиция, 2005

© М. С. Петрова, оформление, 2005

ISBN 5-89826-242-3



# СОДЕРЖАНИЕ

|  |     |
|--|-----|
| ВВЕДЕНИЕ.....  | 13  |
| <b>КОСМОС</b>  |     |
| <i>Гайденко П. П.</i> Натурфилософия Аристотеля.....                       | 17  |
| Проблема непрерывности и ее решение.....                                   | 20  |
| Понятие бесконечного.....  | 27  |
| Понятие «места» и проблема пространства.....                               | 33  |
| Понятие времени. Время как число движения.....                             | 42  |
| Соотношение математики и физики.....                                       | 50  |
| Аристотель как биолог.....   | 53  |
| <i>Месяц С. В.</i> Дискуссии об эфире в Античности.....                    | 63  |
| Предыстория.....   | 65  |
| Эфирная теория Аристотеля.....   | 75  |
| После Аристотеля.....  | 83  |
| Ксенарх. «Против пятой сущности».....                                      | 85  |
| Александр Афродисийский.....   | 89  |
| Отношение к пятому элементу в платонизме.....                              | 92  |
| Синтез Прокла.....   | 95  |
| <b>ПРИЛОЖЕНИЯ</b>  |     |
| <i>КСЕНАРХ СЕЛЕВКИЙСКИЙ.</i> Против пятой сущности.....                    | 102 |
| <i>АЛЕКСАНДР АФРОДИСИЙСКИЙ.</i> [Ответы на возражения Ксенарха].....       | 105 |
| <i>АТТИК.</i> Против пытающихся толковать Платона через Аристотеля.....    | 109 |
| <i>Шишков А. М.</i> К переводу трактатов Роберта Гроссетеста.....          | 114 |
| <b>РОБЕРТ ГРОССЕТЕСТ</b>   |     |
| О линиях, углах и фигурах,<br>или О преломлении и отражениях лучей.....    | 119 |
| О цвете.....   | 126 |
| Почему человек есть малый мир.....<br>(перевод и примечания А. М. Шишкова) | 127 |
| <b>ЕДИНСТВО И МНОЖЕСТВЕННОСТЬ</b>  |     |
| <i>Нарбонн Ж.-М.</i> Аристотель и зло.....                                 | 130 |
| (перевод с французского А. В. Пахомовой)                                   |     |

|  |     |
|--|-----|
| <i>Петров В. В. «О трудностях» XLI Максима Исповедника:</i>                              |     |
| основные понятия, источники, истолкование.....   | 147 |
| 1. Введение в систему Максима.....   | 147 |
| 1. 1. Проблема титула и рубрикации.....  | 148 |
| 1. 2. Основные понятия системы Максима.....  | 152 |
| 1. 2. 1. Природа.....  | 153 |
| 1. 2. 2. Природное действие.....   | 157 |
| 1. 2. 3. Ипостась.....   | 157 |
| 1. 2. 4. Логос.....  | 159 |
| 1. 2. 5. Тропос.....   | 166 |
| 1. 2. 6. Новоустройство природ.....  | 171 |
| 1. 2. 7. Неведение.....  | 176 |
| 1. 2. 8. Ведение.....  | 177 |
| 1. 2. 9. Грехопадение.....   | 183 |
| 1. 2. 10. Три силы души.....   | 186 |
| 1. 2. 11. Воля естественная и избирательная.....   | 187 |
| 1. 2. 12. Образ и подобие Божии.....   | 195 |
| 1. 2. 13. Различие.....  | 196 |
| 1. 2. 14. Разделение.....  | 200 |
| 1. 2. 15. Гномические разделения человеческого естества.....                             | 201 |
| 1. 2. 16. Тожество.....  | 203 |
| 1. 2. 17. Человек и Бог как «образцы» друг для друга.....                                | 203 |
| 2. «О трудностях» XLI.....   | 206 |
| 2. 1. Что комментируется в главе XLI?.....   | 206 |
| 2. 2. Основные понятия главы XLI.....  | 210 |
| 2. 3. Сложность истолкования всеобщих делений.....                                       | 216 |
| 2. 4. Предшественники Максима.....   | 220 |
| 2. 4. 1. Деления и соединения.....   | 220 |
| Григорий Нисский.....  | 221 |
| Ориген.....  | 223 |
| Немесий Эмесский.....  | 223 |
| Дионисий Ареопагит.....  | 225 |
| 2. 4. 2. Соединение через средний термин.....  | 227 |
| 2. 5. Деления в «Трудности» XLI: их связь с логикой и диалектикой.....                   | 232 |
| 2. 5. 1. Деления и логическое древо Порфирия.....  | 232 |
| 2. 5. 2. Обратимость разделений.....   | 235 |
| 2. 5. 3. Аподейктика: метод диалектики или риторики.....                                 | 236 |
| 2. 6. Типы и механизм соединений.....  | 239 |
| 2. 6. 1. Соединение как сложение.....  | 239 |
| 2. 6. 2. Обмен свойствами и движение друг к другу.....                                   | 241 |
| 2. 6. 3. Соединение как уподобление.....   | 242 |
| 2. 6. 4. Соединение крайних через средний термин.....                                    | 242 |
| 2. 7. Две парадигмы рассмотрения делений и соединений в «Трудности» XLI.....             | 244 |
| 2. 8. Соединения природ одного вида и природ разных видов.....                           | 251 |
| 2. 9. Путь святых: восхождение к Богу.....   | 252 |
| 2. 10. Пять всеобщих разделений.....   | 254 |
| 2. 11. Замысел и совет-воление Бога Отца. Человек и весь мир сотворены для обожения..... | 258 |

**ПРЕПОДОБНЫЙ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК**

|  |     |
|--|-----|
| О различных трудных местах у святых Григория и Дионисия  | 272 |
| «Затруднение» X (фрагменты 1105С – 1116D, 1193D – 1196В).....  | 272 |
| Почему плоть — облако и покрывало.....   | 275 |
| Как возникает наслаждение.....   | 275 |
| Каковы и сколько у души движений.....  | 276 |
| Иное рассмотрение превзойденной святыми вещественной<br>двойственности, и что есть единство, умозримое в Троице... | 279 |
| «Затруднение» XLI (фрагмент 1304D – 1313В).....  | 280 |
| (перевод и примечания С. В. Месяц)   |     |

|   |     |
|---|-----|
| <i>Бородай Т. Ю.</i> Мир как множество..... | 289 |
|---|-----|

**ФОМА АКВИНСКИЙ**

|  |     |
|--|-----|
| Сумма против язычников (том II, главы 39–46)   |     |
| [О многообразии тварей].....   | 298 |
| Гл. 39. О том, что различие вещей не случайно.....   | 298 |
| Гл. 40. О том, что материя не является первой причиной<br>различия вещей.....  | 300 |
| Гл. 41. О том, что вещи различны не из-за противоположных<br>действующих причин.....   | 302 |
| Гл. 42. О том, что первопричина различия вещей — это не порядок<br>вторичных действующих причин.....                         | 305 |
| Гл. 43. О том, что различие вещей не создано одной из вторичных<br>действующих причин, которая вводит в материю разные формы | 307 |
| Гл. 44. О том, что различие вещей произошло не от разницы заслуг<br>или прегрешений.....                                     | 310 |
| Гл. 45. Какова истинная первопричина различия вещей.....   | 314 |
| Гл. 46. О том, что для совершенства вселенной некоторые твари<br>должны были быть мыслящими.....                             | 316 |
| (перевод и примечания Т. Ю. Бородай)   |     |

**КОСМОС И ДУША**

|   |     |
|---|-----|
| <i>Гайденко П. П.</i> Понятие времени в Античности<br>и в Средние века..... | 321 |
| I. Проблема времени в античной философии.....                               | 321 |
| Зенон из Элеи: парадоксы континуума.....                                    | 323 |
| Платон: время и вечность.....   | 326 |
| Аристотель.....   | 329 |
| Принцип непрерывности и решение парадоксов Зенона.....                      | 329 |
| Понятие времени.....  | 333 |
| Неделимый момент «теперь».....  | 337 |
| Вечность времени.....   | 339 |
| Отношение времени к душе.....   | 344 |
| Плотин: время как жизнь души.....   | 346 |
| II. Средневековые концепции времени.....                                    | 353 |
| Личный Бог и рождение «внутреннего человека».....                           | 354 |
| Аврелий Августин.....   | 355 |

|   |     |
|---|-----|
| Тварное время и нетварная вечность.....   | 358 |
| Время есть протяженность души. Время и память.....  | 361 |
| Бозций о времени и вечности.....  | 367 |
| Дионисий Ареопагит, его схоластики и Максим Исповедник:<br>«вечность», «всика», «время».....            | 372 |
| Ансельм Кентерберийский: вечность есть целое.....   | 376 |
| Фома Аквинский: «Вечность — это и есть сам Бог».....  | 379 |
| Теология истории Ивоахима Флорского.....  | 385 |
| <i>Месяц С. В.</i> Трактат Аристотеля «О памяти и припоминании»....                                     | 391 |
| <b>АРИСТОТЕЛЬ</b>   |     |
| О памяти и припоминании.....  | 407 |
| (перевод и примечания С. В. Месяц)  |     |
| <i>Солопова М. А.</i> Фемистий и его комментарий<br>к «О душе» Аристотеля.....                          | 420 |
| <b>ФЕМИСТИЙ</b>   |     |
| Комментарий к «О душе» Аристотеля (книга II, главы 1–2)...  | 430 |
| (перевод и примечания М. А. Солоповой)  |     |
| <i>Бородай Т. Ю.</i> Плотин о природе.....  | 443 |
| Природа как неразумная энергия Мировой Души.....  | 444 |
| Космос: природа как совокупность сущего в пространстве и времени.                                       | 447 |
| Плотин как критик гностиков.....  | 450 |
| <b>ПЛОТИН</b>   |     |
| Против гностиков (против тех, кто утверждает,<br>будто творец мира зол и мир плох) [33. II, 9].....     | 454 |
| (перевод и примечания Т. Ю. Бородай)  |     |
| <i>Шичалин Ю. А.</i> Трактат Плотина «О природе, созерцании и<br>едином» [30. III, 8] и Аристотель..... | 482 |
| Общий контекст и полемическая направленность трактата.....  | 482 |
| Подступ к рассуждению о созерцании и содержание трактата...   | 485 |
| Природа.....  | 487 |
| Аристотель, созерцание и природа.....   | 488 |
| Аристотель, созерцание и единое.....  | 492 |
| План трактата.....  | 494 |
| <b>ПЛОТИН</b>   |     |
| О природе, созерцании и едином [30. III, 8].....  | 497 |
| (перевод и примечания Ю. А. Шичалина)   |     |
| <i>Шичалин Ю. А.</i> Душа и космос в 10–11 [V, 1–2] трактатах<br>Плотина.....                           | 516 |
| Вводные замечания.....  | 516 |
| Душа и космос в первых девяти трактатах.....  | 519 |

|   |            |
|---|------------|
| Душа и космос в 10. V, 1–2.....   | 522        |
| Появление космоса в трактате «О промысле» (47. III, 2).....   | 524        |
| Ум–парадигма и ум–демиург.....  | 526        |
| Роль души в создании мира.....  | 528        |
| Душа как логическая необходимость.....  | 530        |
| Душа — материя ума.....   | 532        |
| Заключение.....   | 541        |
| План трактатов 10–11.....   | 541        |
| <b>ПЛОТИН</b>   |            |
| О трех начальных сущностях (10. V, 1).....  | 545        |
| О возникновении и порядке того,<br>что вслед за первым (11. V, 2).....  | 558        |
| (перевод и примечания Ю. А. Шичалина)   |            |
| <b>ДУША И ТЕЛО</b>  |            |
| <b>Петров В. В. Учение Оригена о теле воскресения<br/>в контексте современной ему интеллектуальной традиции....</b> | <b>577</b> |
| 1. Душа и её тела.....  | 578        |
| Духовное тело.....  | 579        |
| Телесный эйдос.....   | 580        |
| Логос тела.....   | 582        |
| Критика оригеновского учения о телесном эйдосе<br>Мефодием Олимпийским.....   | 585        |
| 2. Телесный эйдос: параллели у философов.....   | 587        |
| 2. 1. Перипатетики: Александр Афродисийский.....  | 587        |
| Структура (ἔξις) не существует отдельно от тела.....  | 587        |
| Неизменный эйдос плоти.....   | 589        |
| Пример с кожаной ёмкостью у Александра и<br>Мефодия.....  | 590        |
| Телесный (внутриматериальный) эйдос — это душа.....   | 592        |
| 2. 2 Плотин.....  | 594        |
| Душа: отличия от Платона и Аристотеля.....  | 594        |
| Логосы нозтические и внутриматериальные.....  | 596        |
| Тело создается логосом в материи.....   | 596        |
| Индивидуальность — и от материи, и от логоса.....   | 597        |
| 2. 3. Стоики.....   | 598        |
| Внешний эйдос выражает внутренний этос.....   | 599        |
| Григорий Нисский.....   | 599        |
| Эйдос и пороки.....   | 600        |
| 3. Шатер (скиния) души.....   | 601        |
| Колесница души.....   | 601        |
| Тела ангелов и праведников эфирны.....  | 607        |
| Дидим Слепой.....   | 608        |
| Эйдос отпечатан на световидном теле.....  | 611        |
| <b>ПРИЛОЖЕНИЕ I</b>   |            |
| Телесный эйдос как «печать».....  | 616        |



|   |     |
|---|-----|
| Приложение II   |     |
| Ориген, Платон и Памфил о телесных рубцах.....                        | 621 |
| Приложение III  |     |
| «Смертный эйдос».....   | 624 |
| Еврипид.....  | 624 |
| «Христос страдающий».....   | 625 |
| Герметический корпус.....   | 628 |
| Школа платоников.....   | 628 |
| <i>Петров В. В.</i> Тело и телесность в эсхатологии Иоанна Скотта.... | 633 |
| I. <i>Theologia naturalis</i> в эсхатологии Эриугены.....             | 634 |
| «Глоссы к Марциану».....  | 635 |
| «О предопределении».....  | 637 |
| Вечный огонь благ.....  | 641 |
| Тела воскресения воздушны и эфирны.....                               | 652 |
| «Дух» есть эфир.....  | 657 |
| Взаимопревращение элементов.....                                      | 657 |
| II. Ориген и его влияние на эсхатологию Иоанна Скотта.....            | 663 |
| Ориген в кругу Иоанна Скотта.....                                     | 663 |
| Тело духовное и тело добавленное.....                                 | 668 |
| Механика воскресения.....   | 683 |
| Сияющие звездные тела. Преодоление «телесности».....                  | 688 |
| Промежуточная «телесность».....                                       | 691 |
| Отказ Иоанна Скотта от прежней космографии.....                       | 696 |
| Возвращение.....  | 700 |
| Приложение I  |     |
| Критика эсхатологических принципов <i>De praedestinatione</i>         |     |
| Иоанна Скотта Пруденцием Труасским.....                               | 703 |
| Приложение II   |     |
| Схожие представления о душе и мировом пожаре в предшествующей         |     |
| Иоанну Скотту традиции.....   | 721 |
| Природа души: воздух и огонь. Пренсподняя в воздухе.....              | 721 |
| Тело — одеяние души.....  | 729 |
| Мировой пожар и очищение от телесных скверн.....                      | 734 |
| Приложение III  |     |
| Иоанн Скотт и две греческие схолии к «О небесной иерархии»            |     |
| Дионисия Арсепита.....  | 746 |
| <b>ДУША И УМ</b>  |     |
| <i>Гайденко В. П.</i> О двух трактатах, относящихся к кругу           |     |
| Фомы Аквинского.....  | 757 |
| О природе слова, [рождаемого] интеллектом.....                        | 762 |
| Что такое слово.....  | 762 |
| Как рождается слово.....  | 766 |
| Об интеллекте и умопостигаемом.....                                   | 771 |
| (перевод и примечания В. П. Гайденко)                                 |     |

## КОСМОС И АБСОЛЮТ

|  |     |
|--|-----|
| <i>Сергейн А. В.</i> «О началах» I, 4, 3–5 и оригеновское понимание вечности творения.....           | 779 |
| Концепция вечности творения в трактате «О началах».....  | 779 |
| Различные интерпретации вечности творения по Оригену.....  | 785 |
| Теория Дзамаликоса: концепция вечности творения — интерполяция Руфина.....                           | 790 |
| Проблема соотношения РА III, 5, 3 и РА I, 4, 3–5.....  | 802 |
| Критика аутентичности РА III, 4, 3–5.....  | 810 |
| ПРИЛОЖЕНИЕ   |     |
| <i>ОРИГЕН.</i> О началах I, 4, 3–5.....  | 821 |
| (перевод и примечания А. В. Серегина)  |     |
| <i>Месяц С. В.</i> Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV века..... | 823 |
| I. Понятие Абсолюта в античной философии.....  | 826 |
| Платон.....  | 826 |
| «Софист».....  | 826 |
| «Парменид».....  | 827 |
| Первая гипотеза (137c – 142b).....   | 828 |
| Вторая гипотеза (142b – 155e).....   | 829 |
| VI книга «Государства».....  | 830 |
| Плотин.....  | 832 |
| Ум.....  | 832 |
| Единое.....  | 834 |
| Прокл.....   | 839 |
| Единое.....  | 839 |
| Единое и мир.....  | 841 |
| Троичность ума.....  | 843 |
| II. Понятие Абсолюта в христианском богословии.....  | 844 |
| Св. Григорий Богослов.....   | 845 |
| Неименуемость.....   | 846 |
| Непознаваемость.....   | 847 |
| Бог как Ум.....  | 849 |
| Вывод.....   | 852 |
| Св. Василий Великий.....   | 852 |
| Сущность и ипостась.....   | 853 |
| Тайна троичности.....  | 855 |
| <i>Катасонов В. Н.</i> Джордано Бруно:<br>тезис о бесконечности вселенной.....                       | 859 |
| Метафизика бесконечной вселенной.....  | 862 |
| Бесконечность вселенной и богословие.....  | 868 |
| АВТОРЫ СБОРНИКА.....   | 877 |
| CONTENTS.....  | 878 |

Изображения, использованные при оформлении обложки (сверху вниз):

1. Клавдий Птолемей. *Северная часть Зодиака* (иллюстрация для *Подручных таблиц*). Манускрипт Vat. gr. 1291 (813–820 гг.), скопированный с оригинала II-го века н. э.

Слева направо изображены: Овен, Телец, Близнецы, Рак, Лев, Дева. Под Львом и Девой — Гидра, над ней — Чаша и Ворон. Слева направо от Гидры — Малый Лев, Рысь (в перекрестье), Возничий. Под Рысью — Полярная звезда. Над Львом и Близнецами — Орион.

2. Клавдий Птолемей. *Астрономия и астрология* (иллюстрация к *Подручным таблицам*). Тот же манускрипт (f. 9r).

В центре — Гелиос на квадриге. На его голове диадема, в левой руке — держава. Его окружают аллегорические изображения планет, месяцев и знаков Зодиака. Против часовой стрелки, начиная сверху: Телец (апрель), Близнецы (май), Рак (июнь), Лев (июль), Дева (август), Весы (сентябрь), Скорпион (октябрь), Стрелец (ноябрь), Козерог (декабрь), Водолей (январь), Рыбы (февраль), Овен (март).

3. Мозаики купола в притворе собора св. Марка, Венеция, XIII в. Художник следовал иллюминированному византийскому манускрипту конца V — нач. VI в. (London, British Library, Cotton MS. Otho B. VI).

В трех концентрических кругах изображены сцены из книги Бытия, иллюстрирующие стадии творения мира и историю грехопадения.

**Э**то издание концептуально, тематически, а во многом и по составу участвующих авторов продолжает книгу «Философия природы в Античности и в Средние века»<sup>1</sup>. В фокусе внимания работ, составляющих настоящий сборник, находится «космос», каким он представлялся в античной и ранней христианской философии. Это мог быть космос чувственный или умопостигаемый, исследуемый в своих универсальных или частных составляющих, внутри своих границ или же в отношении к тому, что лежит за его пределами, он мог полагаться вечным или преходящим. При этом он рассматривался не изолированно, но всегда в связи с высшими принципами. В античный период космос понимали как организм, живое существо, и рассуждение о нем было неотделимо от рассуждений о космических Душе или Уме, о причастности мира надкосмическому божественному началу. Та же особенность присуща и христианской космологии. Согласно многим Отцам Церкви, космос первоначально, еще прежде веков, творится Богом Отцом в Слово-Логосе, Сыне Божием, а затем посредством того же Логоса приводится в бытие; космос сохраняется Промыслом и обретает свое совершенство в святом Духе.

Титулом «КОСМОС И ДУША» составители книги хотят подчеркнуть и другой важный аспект мировосприятия той эпохи: человек и окружающий его мир понимались не как обособленные объекты, но подразумевали, отражали и воспроизводили друг друга. В наши дни космология и антропология редко пересекаются. Прежде было не так. Известное представление о человеке как «малом космосе» и о космосе как живом существе или даже «ином человеке», когда устройство одного воспроизводится в устройстве другого, не было лишь метафорой. Напротив, эту очевидность принимают за отправной принцип своих построений многие античные и христианские авторы. Принцип взаимосвязанности и отражения «всего во всём» определяет логическую структуру крупных философских и богословских произведений: они системны и органичны — один элемент в них подразумевает наличие другого. Когда Платон в «Тимее» повествует о создании мира, он необходимо говорит и о создании души как мировой, так и индивидуальной, а трехчастность последних воспроизводится в социальной иерархии его иде-

---

<sup>1</sup> Философия природы в Античности и в Средние века, под ред. П. П. Гайденко и В. В. Петрова (М.: Прогресс-Традиция, 2000).

ального Государства. Трактат «О душе» Аристотеля подразумевает наличие его же «Физики» и «Метафизики». Своё сочинение «Об устройении человека» Григорий Нисский считает продолжением и завершением «Шестоднева» Василия Великого и т. д.

Часто говорят о том, что христианская мысль полагает человека сверхприродным, ставит его над и за пределами чувственного космоса. Это так хотя бы потому, что человек есть «образ Божий». Христианская антропология говорит о надприродности человека применительно к нравственной сфере, учению о свободе воли — там, где речь идет о вмешательстве божественной реальности: в сотериологии, эсхатологии, аскетике, учении о благодати, обожении и пр. И в то же время христианские авторы всегда мыслят человека встроенным в окружающий его мир, он представлен как «венец творения»: и потому, что был введен в бытие последним, и потому, что, как венец кровли, он связывает собой все остальное тварное. В подтверждение сказанного, помимо воззрений каппадокийских отцов, достаточно указать на антропологию Оригена, Немесия Эмесского, Августина, Максима Исповедника, Иоанна Скотта. В пределе, человек должен вобрать в себя всю тварь и всю её спасти, поэтому, согласно Максиму Исповеднику, для мира человек есть «всеохватная кузница всяческих». Описание творения человека в «Тимее» и книге Бытия схожи в том, что глубоко космичны, даже если позднейшие комментаторы и предпочитали вычитывать в обоих текстах творение «умного» мира. Умопостигаемость и космичность не противоречат друг другу. И если подлинным бытием для Платона обладали только невидимые сущности, а христианские мыслители помещали над небесной твердью духовные небо и землю, то это все равно был «умный космос».

У нас нет намерения сглаживать различия и противоречия между философскими школами, мы не ставим под сомнение глубокое отличие классической философии от христианской. Но мы сосредоточиваемся на областях, в которых они пересекаются и взаимодействуют, имея общие проблемы, методы и даже решения. В указанную эпоху их роднит и то, что в своих спекуляциях и философы, и богословы отталкиваются от положений античной науки, обращаются к инструментарию и работкам классического естествознания.

Уже было упомянуто об отсутствии в рассматриваемый период привычных для нас дисциплинарных размежеваний: логика и



онтология, психология и теология еще не утратили памяти о своем родстве. В классический период Аристотель писал, что «дело физиолога (τοῦ φυσικοῦ) — говорить о душе и знать ее... Занимающемуся рассмотрением природы (τῷ περὶ φύσεως θεωρητικῷ) следует говорить о душе больше, чем о материи, поскольку скорее душа позволяет материи быть природой живого, чем наоборот...». А в другом месте он же заметил: «познание души много способствует познанию всякой истины, особенно же познанию природы». Эта точка зрения станет очень влиятельной, что подтверждают слова Цицерона о том, что познать душу можно, только «если мы не невежды в физиологии (in physicis plumbi sumus)». А Бозций приступает к работе по логике (комментарию на «Введение» Порфирия в «Категории» Аристотеля) с утверждения, что ткань философских рассуждений нужно начинать с основы — с человеческой души. Соединялись психология и теология: один из путей к познанию Бога лежал через самопознание. Подобный подход обычно ассоциируется с именем Августина, но на Востоке о том же говорил Макарий Египетский: «Кто сможет познать достоинство души своей, тот сможет познать силу и тайну Божества». Характерно, что эсхатологическая проблематика обсуждается ранними христианскими авторами в рамках естественнонаучных трактатов, поэтому, например, описание подробностей Судного дня завершает у Беды Досточтимого компьютер «Об исчислении времен».

В работах сборника можно увидеть, как одна и та же проблема проявляется в разных формах и, соответственно, обсуждается в разных терминах. Например, вопрос о переходе от единства к множеству иначе формулируется как вопрос о разделениях и соединениях, о переходе от блага ко злу, или с высшего уровня на низший, или от естественного к противоестественному. Вопрос о природе эфира и числе первоэлементов неотделим в античной философии от рассмотрения космографии с её «естественными местами» для разных элементов, от рассуждений о взаимопревращении последних, о вечности мира, о божественном (нетленном) и смертном (тленном), об иерархии существ, обитающих в разных стихиях.

Античные авторы не сомневаются в том, что низшие уровни реальности всегда зависят от высших, поэтому Природа как таковая не является для них самодостаточной, считаясь продуктом созерцательной активности мировой Души. Таким же продуктом

жизни Души оказывается и Время. Сама же Душа существует только в её обращенности к Уму, а тот — в обращенности к Единому, лежащему по ту сторону бытия и всех прочих предикаций. Дискуссии о мировой Душе неотделимы от вопросов о сущности и структуре отдельной души, о её свойствах, от дискуссий о том, что обеспечивает её индивидуальность и каким образом частная душа соотносится с мировой. И конечно, рассуждения о мире конечного и дискретного подводят к рассмотрению того, что лежит за его пределами, — к проблеме Абсолюта. Это ставит вопрос о том, как возможен переход от беспредельного к ограниченному, от вечного к преходящему, от неизменного к текучему, о вечности творения и о количестве тварных миров.

Представления античной философии перерабатывались и приспособлялись для своих целей религиозными учениями последующей эпохи, в первую очередь формирующим свой понятийный язык христианством. Наиболее ярко это проявляется при изложении антропологии и связанных с нею космологии и эсхатологии. Таким образом, к уже названным темам примыкают дискуссии об отношении души к телу; о том, естественно ли разделение полов на мужской и женский; о том, какая часть человеческого существа сохраняется после смерти земного тела и что обеспечивает преемственность тела воскресения по отношению к распавшемуся земному телу; задаются вопросы о том, каковы тела у ангелов, каким существам суждено пережить мировой пожар в Судный день.

В той или иной степени все названные выше темы затрагиваются в работах этого сборника. Его важной особенностью является большое количество впервые переведенных на русский язык оригинальных текстов. Представленные в переводах авторы — это величайшие философы — Аристотель и Плотин, крупнейшие богословы — Ориген, Максим Исповедник, Фома Аквинский, это мыслители, обеспечившие непрерывность европейской философской традиции, — Фемистий, Александр Афродисийский, Роберт Гроссетест, к чтению которых мы и приглашаем просвещенного читателя.

В. В. Петров

П. П. ГАЙДЕНКО

## НАТУРФИЛОСОФИЯ АРИСТОТЕЛЯ

105-7147

Онтологические принципы Аристотеля получают свое продолжение, развитие и конкретизацию в натурфилософских сочинениях философа — *Физике*, *О небе*, *О возникновении и уничтожении*, *Метеорологике* и других. *Физика*, в частности, — одно из самых богатых по содержанию и цельных по выполнению произведений Аристотеля. Значение этого произведения явно недооценивалось в XIX и XX веках при исследовании философии Аристотеля, а между тем в нем раскрываются важнейшие положения далеко не одной только науки о природе. В этом отношении отечественной аристотелиане повезло: работы В. П. Зубова и И. Д. Рожанского об Аристотеле базируются главным образом на изучении натурфилософских сочинений Стагирита, и в первую очередь *Физики*.

Аристотель был первым античным философом, кому принадлежит заслуга создания понятийного аппарата для познания природы. Ибо хотя природа и была главным предметом размышлений досократиков, тем не менее их размышлениям недоставало строгой системы понятий, разработка которой началась с софистов и Сократа, но до Аристотеля не была применена к миру движения и изменения, каким является природа.

Так как природа, — читаем в *Физике*, — есть начало движения и изменения, а предметом нашего исследования является природа, то нельзя оставлять невыясненным, что такое движение: ведь незнание движения необходимо влечет за собой незнание природы<sup>1</sup>.

Определив природу как начало движения, Аристотель положил начало науке, которую мы называем естествознанием. И действительно, спустя две тысячи лет аристотелевское определение почти буквально

<sup>1</sup> *Физика* III, 1, 200 в.

воспроизвел Кант: «Естествознание вообще бывает либо чистым, либо прикладным учением о движении»<sup>2</sup>.

Вопрос о том, что такое движение и как определить его в понятиях, представляет большие трудности, отмечает Аристотель.

Аристотель описывает ту проблемную ситуацию, которую он застал в науке своего века и которая его не удовлетворила. Так, объясняя, почему школа Платона оказалась не в состоянии определить движение, Аристотель одну из причин видит в том, что платоники понимали материю исключительно как «лишенность»: в результате, поскольку движение всегда связано с материальным носителем, а последний оказывался неопределенным, движение тоже считали невозможным выразить в понятиях. Эта особенность платоновского подхода связана с его методом: он не ищет посредника между противоположностями, а связывает их непосредственно именно как противоположности.

Аристотель же определяет движение как *переход* от потенции к энергии, от возможности к действительности. Движение поэтому есть для Аристотеля нечто нормированное этими двумя «точками» как своим началом и концом; именно эти две «точки» кладут как бы предел движению, т. е. позволяют его определить. Движение идет всегда «от — к»; эти пункты суть то, что дает форму движению, что превращает его из бесформенного (а потому и неуловимого в понятиях), каким оно было у Платона, в оформленное и потому познаваемое. В результате возникает следующее определение движения:

...Движение есть энтелехия существующего в потенции, поскольку оно таково; например, энтелехия могущего качественно изменяться, поскольку оно способно к такому изменению, есть качественное изменение; энтелехия способного к росту и убыли (общего имени для обоих нет) есть рост и убыль, способного возникать и уничтожаться — возникновение и уничтожение, способного перемещаться — перемещение<sup>3</sup>.

«Энтелехия существующего в потенции» есть общий род, видами которого будут все перечисленные спецификации. Последние могут быть установлены только эмпирическим путем.

Поскольку движение определяется Аристотелем через две его «точки» — «от» и «к», то ударение у него падает не столько на само движе-

---

<sup>2</sup> И. КАНТ, *Метафизические начала естествознания*, в кн.: *Сочинения в шести томах*, т. 6 (М., 1966), с. 66.

<sup>3</sup> *Физика* III, I, 201 а.

ние, сколько на то, что именно движется; и это «что-то» — сущность — кладет печать на способ анализа движения. Именно поэтому Аристотель принципиально не в состоянии абстрагироваться от того, что движется; движение у него не становится самостоятельным субъектом, как в физике Нового времени (где изучается поэтому движение «материальной точки»), а остается всегда предикатом. Аристотель сам это подчеркивает:

Не существует движения помимо вещей, так как всё изменяющееся изменяется всегда или в отношении сущности, или количества, или качества, или места. А ничего общего нельзя усмотреть в вещах, что не было бы ни определенным предметом, ни количеством, ни качеством, ни какой-нибудь другой категорией. Так что, если кроме указанного ничего не существует, то и движение и изменение ничему иному не присущи, кроме как указанному<sup>4</sup>.

Аристотель устанавливает, таким образом, четыре вида движения: в отношении сущности — возникновение и уничтожение; в отношении количества — рост и уменьшение; в отношении качества — качественное изменение; в отношении места — перемещение. В принципе, ни один из этих видов движения не может быть сведен к другому или выведен из другого — в этом состоит специфика аристотелевского метода, при котором от движения нельзя отмыслить того, что движется: движение — всегда предикат движущегося. Однако, хотя Аристотель и не считает возможным вывести все виды движения из одного, он тем не менее устанавливает некоторую иерархию между ними, объявляя первым движением перемещение. На каком же основании философ считает перемещение «первым» из всех движений? Обращаясь к проблеме движения в III книге *Физики*, Аристотель замечает, что «движение, по всей видимости, относится к непрерывному»<sup>5</sup>. Непрерывность — одна из важнейших характеристик движения; именно с непрерывностью движения у Аристотеля связано доказательство вечности космоса, который не возник и не погибнет.

Возникло ли когда-нибудь движение, не будучи раньше, и исчезнет ли снова так, что ничто не будет двигаться? Или оно не возникло и не исчезнет, но всегда было и всегда будет, бессмертное и непрекращающееся, присущее существам, как некая жизнь для всего, образованного природой<sup>6</sup>?

<sup>4</sup> Там же, 200 б–201 а.

<sup>5</sup> Там же, III, 1, 200 б.

<sup>6</sup> Там же, VIII, 1, 250 б.



Если движение (как и сам космос) когда-то возникло, как утверждал Платон в *Тимее*, то оно тем самым уже не может быть непрерывным в строгом смысле, ибо если был хотя бы один перерыв (когда не было движения), то может быть и сколько угодно других; в этом смысле Аристотель и говорит, что если вселенная возникла, то она может и погибнуть. В противоположность Платону, Аристотель утверждает тезис о непрерывности движения. Непрерывным же движением может быть только перемещение, а потому оно — первое.

Так как движение должно происходить безостановочно, а безостановочное движение будет или непрерывным или последовательным, с другой стороны, так как мы всегда предполагаем, что природе свойственно лучшее, поскольку оно возможно, а непрерывность движения возможна... и такое движение может быть только перемещением, то необходимо, чтобы перемещение было первым движением. Ведь перемещающемуся телу нет никакой необходимости расти или качественно изменяться, а также возникать и исчезать, а ни одно из этих изменений невозможно без непрерывного движения, которое производит первый двигатель<sup>7</sup>.

## Проблема непрерывности и ее решение

С рассмотрением проблемы непрерывности мы вступаем на ту территорию, которая уже до Аристотеля не раз обследовалась в античной философии. Это та самая чреватая противоречиями и парадоксами почва, которую «вскопал» еще Зенон. В своем стремлении создать науку о природе Аристотель пытается разрешить парадоксы бесконечности и строит свою теорию континуума, которая, по его замыслу, должна служить фундаментом для создания науки о движении. И нужно сказать, что фундамент этот оказался достаточно крепким: на нем возводила свои постройки не только физика Античности и Средних веков, но и физика Нового времени. Многие были пересмотрены в аристотелевской физике учеными XVI–XVII вв.; не только были отвергнуты основные категории, с помощью которых Аристотель описывал движение, но был введен совершенно новый принцип объяснения движения — принцип инерции, так что физику Нового времени ее создатели — Галилей, Декарт, Ньютон — рассматривали как неаристотелевскую. Но при этом

---

<sup>7</sup> *Физика* VIII, 7, 260 b 19–28.

осталось в силе аристотелевское учение о непрерывности<sup>8</sup>, и это даже несмотря на то, что в физике Нового времени играли важную роль атомистические представления, в корне чуждые Аристотелю. Конечно, аристотелевская теория континуума, оказавшись включенной в новую систему понятий, получила также и новое математическое обоснование в виде исчисления бесконечно малых, но ее принципы в основе своей сохранились<sup>9</sup>.

Теория континуума Аристотеля служит фундаментом не только физики, но и математики; но сама по себе проблема континуума выходит за рамки любой из частных наук, ибо ее природа — логико-онтологическая. Именно так рассматривает эту проблему и Аристотель.

Чтобы создать физику как науку о движении, Аристотель должен разрешить апории Зенона, т. е. доказать, что движение можно мыслить, не впадая в противоречие. Для этого он и вводит принцип непрерывности, отличая непрерывность как определенную форму связи элементов от других форм: последовательности и смежности.

Следующим по порядку, — пишет Аристотель, — называется предмет, находящийся за начальным по расположению или по природе или отделенный от него другим способом,

---

<sup>8</sup> В сущности, принцип инерции, из которого исходит физика Нового времени, представляет собой не что иное, как условие возможности непрерывного движения; отбросив учение Аристотеля о вечном двигателе, который в физике Аристотеля был первым началом, обеспечивающим непрерывность движения, физики XVII века находят в законе инерции другой способ обеспечения непрерывности движения (мы сейчас не касаемся даже вопроса о том, какая радикальная перестройка всей системы физики связана с этой «заменой»). Характерно, что, анализируя основания физики, Г. Спенсер утверждает, что «бесперывность движения» — это аксиоматическая истина, потому что противоположную ей истину невозможно было бы помыслить (H. SPENSER, *First Principles* (London, 1867), p. 246). Тем самым Спенсер признает, что физика Нового времени — добавим, до XX в., — кладет принцип непрерывности в основу своих рассуждений.

<sup>9</sup> «Как раз учение о континууме, — пишет В. Виланд, — принадлежит к тем частям аристотелевской физики, которые никогда не оспаривались и даже не ставились под сомнение основателями современного естествознания. То, что Аристотель высказывает о континууме, принадлежит к основаниям также и физики Нового времени, в том числе даже и там, где она работала с атомистическими гипотезами. До Планка эти основания никогда не продумывались во всех их следствиях, исходя из которых мог бы быть подорван принцип непрерывности, фундаментальный для основных допущений Галилея и Ньютона. Только квантовая гипотеза Планка, логические следствия которой до сих пор еще ждут своего анализа, выводит за пределы горизонта, очерченного аристотелевской теорией континуума» (W. WIELAND, *Die aristotelische Physik*, S. 278–279).

если между ним и тем, за чем он следует, не находится в промежутке предметов того же рода, например, линии или линий в случае линии, монады или монад в случае монады, дома в случае дома. Но ничто не препятствует находиться в промежутке чему-нибудь иному... «Смежное» есть то, что, следуя за другим, касается его. «Непрерывное» есть само по себе нечто смежное; я говорю о непрерывном, когда граница, по которой соприкасаются оба следующих друг за другом предмета, становится для обоих одной и той же, и, как показывает название, не прерывается...<sup>10</sup>

Таким образом, следующее по порядку, смежное и непрерывное идут друг за другом по принципу возрастания связи между соответствующими предметами. Следование по порядку — необходимое, но не достаточное условие смежности, так же как смежность — условие непрерывности. Различие между смежным и непрерывным особенно важно: если предметы соприкасаются, но при этом сохраняют каждый свои края, так что две соприкасающиеся границы не сливаются в одну, то мы имеем дело со смежностью; если же граница между соприкасающимися предметами становится общей, то они становятся чем-то единым, и тут уже речь идет о непрерывности. Итак, непрерывным является то, концы чего образуют единое.

Непрерывными могут быть не только предметы, но и движения. Более того, подлинно непрерывно то, что непрерывно по движению, говорит Аристотель. Чтобы движение было непрерывным, должно быть выполнено три условия: единство (тождественность) вида движения, единство движущегося предмета и единство времени.

Давая определение непрерывности, Аристотель решает логико-философскую проблему Античности, поставленную Зеноном. Непрерывное, по определению Аристотеля, это то, что делится на части, всегда делимые. А это значит, что непрерывное исключает какие бы то ни было неделимые части, и уж тем более не может быть составлено из неделимых. «Невозможно ничему непрерывному состоять из неделимых частей, например, линии из точек, если линия непрерывна, а точка неделима»<sup>11</sup>. Аристотель аргументирует свой тезис, просто раскрывая содержание понятий «непрерывного» как имеющего части, всегда в свою очередь состоящие из частей, и неделимого, которое вообще не состоит из частей. Не состоящее из частей не может и касаться другого такого же (не со-

---

<sup>10</sup> *Физика* V, 3, 226 b – 227 a.

<sup>11</sup> *Там же*, VI, 1, 231 a.

стоящего из частей), ибо само понятие соприкосновения уже заключает в себе условие делимости на части: соприкасается то, что делимо, ибо только у делимого края могут находиться вместе. У неделимого нет краев, поэтому неделимые не могут соприкасаться по определению. В непрерывном же «крайние концы образуют единое и касаются»<sup>12</sup>, а потому, естественно, непрерывное не может состоять из неделимых.

Именно непрерывность является условием возможности движения. Учение о непрерывности является ответом Аристотеля на парадоксы Зенона. Как показал уже Зенон, движение определяется прежде всего через путь и время. Если либо путь, либо время, либо то и другое мыслить как состоящие из неделимых (путь — из неделимых точек, а время — из неделимых моментов «теперь»), то движение окажется невозможным. Доказательству невозможности движения при допущении неделимости посвящены апории Зенона «Стрела» и «Стадий».

«По неделимому пути, — пишет Аристотель, — ничто не может двигаться, а сразу является продвинувшимся»<sup>13</sup>. В этом случае и движение должно мыслиться не как непрерывное, а, соответственно, как состоящее из неделимых — уже нельзя сказать «движений», а «моментов продвинутости»; ибо движение при таком условии перестанет быть процессом, а станет «суммой результатов».

Чтобы избежать этого парадокса и получить возможность мыслить движение именно как процесс, а не как сумму «продвинутостей», Аристотель и постулирует непрерывность пути, времени и, соответственно, самого движения. Тем самым априори «Стрела» и «Стадий» оказываются обезвреженными.

Но этим еще дело не исчерпывается: ведь если две апории Зенона строятся на том допущении, что время и пространство состоят из неделимых, то две других — «Дихотомия» и «Ахиллес» — на допущении их бесконечной делимости. Это допущение тоже приводит к противоречию: Зенон доказывает, что при бесконечной делимости времени и пространства движение тоже невозможно (мыслить). Из этого второго затруднения Аристотель предлагает выйти следующим образом. Если тело движется по определенному пути, который в силу его непрерывности делим до бесконечности, то движение будет невозможным (ибо невозможно пройти бесконечность) только при условии забвения того, что и время, в течение которого тело проходит этот путь, тоже делимо до

<sup>12</sup> Там же, 231 в.

<sup>13</sup> Там же, 232 а.

бесконечности. А если учесть, что непрерывности пути соответствует непрерывность времени, то парадокс снимается.

Поэтому, — резюмирует Аристотель, — ошибочно рассуждение Зенона, что невозможно пройти бесконечное, то есть коснуться бесконечного множества отдельных частей в ограниченное время. Ведь длина и время, как и вообще все непрерывное, называются бесконечными в двойном смысле: или в отношении деления, или в отношении границ<sup>14</sup>. И вот, бесконечного в количественном отношении нельзя коснуться в ограниченное время, бесконечного, согласно делению, — возможно, так как само время в этом смысле бесконечно. Следовательно, приходится проходить бесконечность в бесконечное, а не в ограниченное время и касаться бесконечного множества частей бесконечным, а не ограниченным множеством<sup>15</sup>.

Итак, условиями возможности (и мыслимости) движения является непрерывность длины (пути), времени и самого движущегося тела — оно ведь тоже имеет величину, а не есть неделимая точка.

Однако и теперь еще аристотелевская теория движения не вполне «спасена» от парадоксов, вскрытых пронизательным Зеноном. Остается еще один уязвимый пункт, а именно: поскольку всякое движение и изменение происходит во времени, а всякий отрезок времени, как бы мал он ни был, в силу своей непрерывности делим до бесконечности, то *движение никогда не сможет начаться*. Одним словом, та трудность, которую Аристотель преодолел по отношению к процессу уже совершающегося движения (указав на то, что «время и величина делятся одними и теми же делениями»), остается в силе по отношению к моментам перехода от покоя к движению или от движения к покою. Тут теория непрерывности действительно наталкивается на «неудобный» для нее факт: переход всегда предполагает *перерыв*.

Решая это затруднение, Аристотель высказывает на первый взгляд парадоксальное, но логически совершенно необходимое положение: «ни в том, что изменяется, ни во времени, в течение которого оно изменяет-

---

<sup>14</sup> То, что Аристотель называет бесконечным «в отношении деления», мы теперь называем «интенсивной бесконечностью»; а «бесконечное в отношении границ» — Аристотель называет его также «бесконечным в количественном отношении» (или, иначе говоря, получаемым путем сложения) — это экстенсивно бесконечное. Между этими двумя «бесконечностями» Аристотель устанавливает принципиальное различие.

<sup>15</sup> *Физика* VI, 2, 233 а.



ся, *нет ничего первого*»<sup>16</sup>. Это утверждение имеет силу по отношению ко всем видам движения (изменения), кроме изменений качественных: в последних Аристотель как раз видит исключение в том смысле, что «в движении по качеству может быть само по себе неделимое»<sup>17</sup>. Это соображение Аристотеля послужило впоследствии толчком к разработке в Средние века учения об интенсификации и ремиссии качеств, т. е. учения, которое в конечном счете оказывалось несовместимым с принципами аристотелевской физики и выводило за ее пределы, подготавливая тем самым научную революцию XVI–XVII вв.

Итак, ответ Аристотеля на вопрос о том, как возможно мыслить начало движения и изменения, гласит: такое начало мыслить невозможно в силу бесконечной делимости всякой величины и всякого времени. Первого момента никогда нельзя схватить, ибо «момент» означал бы нечто неделимое. Ничто, таким образом, не происходит «вдруг». Как справедливо отмечает В. П. Зубов, «мгновенные действия в перипатетической физике были исключены»<sup>18</sup>. Что же касается «конца» изменения, то опять-таки, кроме изменений по качеству, имеющих такой конец, никакой другой вид движения не имеет «первого в отношении конца».

Учение о непрерывности, как видим, требует последовательности: не признавая неделимости применительно к величине, времени и движению, Аристотель вынужден допустить отсутствие первого и последнего моментов. Этот принцип «отсутствия первого» находит свое оправдание в космологии Аристотеля: в полном соответствии с этим принципом Аристотель не признает ни начала, ни конца мира; ни время, ни движение не могли иметь начала, так же как никогда не будут иметь конца.

Но если величина и время непрерывны, то что же тогда представляют собой точка на линии и момент во времени, который мы называем «теперь»? Точка на линии и, аналогично, «миг» на непрерывной «линии» времени, называемый нами «теперь», являются неделимыми; но, будучи таковыми, они принципиально разнородны со всем, что делимо: точка — с линией, а «теперь» — со временем. Точка *не имеет величины*; она есть *граница линии*; точно так же «теперь» *не есть время*, а есть *граница времени*.

<sup>16</sup> Там же, VI, 5, 236 а.

<sup>17</sup> Там же, 236 в. Здесь, таким образом, Аристотель признает мгновенное изменение. «Ведь возможно качественное изменение, происходящее сразу, а не сначала наполовину, например, вся вода замерзает вместе» (*Об ощущениях и ощущаемом* 6, 447 а).

<sup>18</sup> В. П. Зубов, *Аристотель* (М., 1963), с. 118–119.

Необходимо, — пишет Аристотель, — чтобы «теперь», взятое не по отношению к другому, а само по себе, первично, было неделимым... Ведь оно представляет собой какой-то крайний предел прошедшего, за которым нет еще будущего, и обратно, предел будущего, за которым нет уже прошлого, что... является границей того и другого<sup>19</sup>.

Поскольку «теперь» неделимо, то в момент «теперь» нет никакого движения, что логически вытекает из изложенного выше. Но и покой, говорит Аристотель, в «теперь» тоже невозможен, ибо как покой, так и движение, будучи непрерывными состояниями, могут существовать только во времени, поскольку оно тоже непрерывно. Из этого с необходимостью следует, что неделимая точка не может двигаться; ведь двигаться неделимое могло бы только при условии, если бы можно было двигаться в неделимые мгновения — из одного «теперь» в другое «теперь»; в «теперь» невозможно ни движение, ни покой. Значит, двигаться и изменяться может только то, что само имеет величину (а значит, делимо); только такие объекты и подлежат изучению физики — науки о движении и изменении.

Аристотелевское учение о непрерывности имеет также непосредственный выход в математику. Принцип непрерывности был введен в эту дисциплину старшим современником Аристотеля Евдоксом в виде так называемой «аксиомы непрерывности», которую мы находим среди определений V книги *Начал* Евклида, где излагается теория отношений Евдокса<sup>20</sup>.

Четвертое определение V книги *Начал* гласит: «Говорят, что величины имеют отношение между собой, если они, взятые кратно, могут превзойти друг друга»<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> *Физика* VI, 3, 233 b – 234 a.

<sup>20</sup> Аксиома непрерывности известна также как «аксиома Архимеда», поскольку Архимед указывает ее в числе своих постулатов. Вот как она формулируется: «Требования (постулаты). Я принимаю следующее: ...Что из неравных линий и неравных площадей и неравных тел большее превосходит меньшее на такую величину, которая, будучи прибавляема к самой себе, может стать больше, чем любая заданная величина из тех, которые сравнимы между собой» (Г. Вилейтнер, *Хрестоматия по истории математики*. Вып. IV (М.; Л., 1932), с. 7). У Архимеда речь идет о величинах одного измерения, которые могут быть сравнимы, т. е. могут находиться в отношении друг к другу.

<sup>21</sup> Евклид, *Начала*, кн. I–VI, с. 142. Из этого исходит и Аристотель в натурфилософии; у него мы встречаем такую же формулировку, как и у Евклида: «...прибавляя все время к конечной величине, я превзойду всякую данную величину и, отнимая таким же образом, уменьшу» (*Физика* VIII, 10, 266 b).

Вот как формулирует Аристотель евдоксову аксиому непрерывности, недвусмысленно показывая, что альтернативой ее будет парадокс Зенона «дихотомия»:

Если, взявши от конечной величины определенную часть, снова взять ее в той же пропорции, то есть не ту же самую величину, которая взята от целого, то конечную величину нельзя пройти до конца; если же настолько увеличивать пропорцию, чтобы брать всегда одну и ту же величину, то пройти можно, так как конечную величину всегда можно исчерпать любой определенной величиной<sup>22</sup>.

Как видим, аристотелевская физика, построенная на основе принципа непрерывности, внутренне связана с математическим мышлением, как оно воплотилось в *Началах* Евклида.

### Понятие бесконечного

Аристотелева теория непрерывности родилась из попытки решить парадоксы бесконечности; проблема бесконечности — одна из ключевых в онтологии и натурфилософии Стагирита. Приступая к анализу понятия бесконечности, он предупреждает, что здесь приходится ходить по очень зыбкой почве, рискуя постоянно натолкнуться на парадоксы и противоречия: ибо «много невозможного следует и за отрицанием его (бесконечного. — П. Г.) существования и за признанием»<sup>23</sup>. Но, несмотря на эти затруднения, возникающие при рассмотрении бесконечного, философия, по мысли Аристотеля, не может обойтись без такого рассмотрения.

А что бесконечное существует, — пишет Аристотель, — уверенность в этом, скорее всего, возникает у исследователей из пяти оснований: из времени (ибо оно бесконечно), из разделения величин (ведь и математики пользуются бесконечным); далее, что только таким образом не иссякнут возникновение и уничтожение, если будет бесконечное, откуда берется возникающее. Далее, из того, что конечное всегда граничит с чем-нибудь, так что необходимо, чтобы не было никакого предела, раз необходимо, чтобы оно всегда граничило с другим. Но больше всего и главное всего — что доставляет для всех затруднение — на том основании, что мышление не останавли-

<sup>22</sup> *Физика* III, 6, 206 в.

<sup>23</sup> *Там же*, III, 4, 203 в.

вается: и число кажется бесконечным, и математические величины, и то, что лежит за небом; а если лежащее за небом бесконечно, то кажется бесконечным тело и существует множество миров...<sup>24</sup>

Интересно, что философ видит именно в бесконечности мышления («мышление не останавливается») одно из главных оснований для принятия бесконечного: деятельность мышления служит источником того, что бесконечными представляются и число, и величина, и протяженность космоса.

Однако в вопросе о бесконечном, говорит Аристотель, доверять мышлению нельзя; поэтому ко всем перечисленным основаниям, побуждающим принять бесконечное, надо подойти критически. Аристотель начинает исследование с критики платоновского и пифагорейского понятий бесконечного. И Платон, и пифагорейцы рассматривают бесконечное как сущность, а не свойство, не предикат чего-нибудь другого. В отличие от них натурфилософы считают бесконечное предикатом природных элементов, в зависимости от того, какой элемент каждый из них принимает за первоначало — воду, воздух или огонь. Аристотель не соглашается признать бесконечное ни сущностью, ни предикатом (сущности). Характерно возражение Аристотеля против платоновско-пифагорейской трактовки бесконечного как сущности: если принять, что бесконечное является сущностью, то оно должно мыслиться как неделимое.

...Если бесконечное — сущность и не относится к какому-нибудь подлежащему, — говорит Аристотель, — то «быть бесконечным» и «бесконечность» — одно и то же, следовательно, оно или неделимо или делимо до бесконечности, а быть одному и тому же предмету многими бесконечными невозможно. Однако если оно сущность и начало, то как часть воздуха остается воздухом, так и часть бесконечного — бесконечным. Следовательно, оно неразделимо и неделимо. Однако невозможно бесконечному существовать актуально, ведь ему необходимо быть количеством. Бесконечное, следовательно, существует по совпадению... Поэтому нелепости утверждают те, которые говорят так же, как пифагорейцы: они одновременно делают бесконечное сущностью и делят его на части<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> *Физика* III, 4, 203 в.

<sup>25</sup> *Там же*, III, 5, 204 а. Критика Аристотелем платоновско-пифагорейского понимания бесконечного как «сущности» представляет собой еще один аспект его критики метода соединения противоположностей без опосредующего начала. Ведь «бесконечное» у Платона, как мы помним, есть «большое и малое», а у пифагорейцев —

Аристотель считает, что платоники и пифагорейцы, рассматривая бесконечное как «сущность», должны мыслить его как нечто неделимое, а тем самым — как актуально-бесконечное. Если же мыслить бесконечное как актуальное, то, согласно Аристотелю, невозможно объяснить такой «вид» бесконечного, как время и величина (а тем самым и движение), которые являются, по выражению Аристотеля, «количествами». Что же представляет собой этот вид бесконечного? В чем его отличие от актуально-бесконечного? В том, что, «будучи проходимо по природе», это бесконечное «не имеет конца прохождения или предела»<sup>26</sup>. Это бесконечное потенциально, бесконечное в возможности, а не в действительности, осуществляемое, а не осуществленное, незавершенное и не могущее быть никогда завершенным. В этом смысле Аристотель говорит, что бесконечное — это «не то, вне чего ничего нет, а то, вне чего всегда есть что-нибудь»<sup>27</sup>.

Потенциально-бесконечное существует как экстенсивно или интенсивно бесконечное, т. е. или в результате сложения, или в результате деления, или того и другого вместе. Отличие потенциально бесконечного от бесконечного актуально состоит в том, что первое всегда имеет дело с конечным и есть не что иное, как беспредельное движение по конечному.

Каждый раз, имеем ли мы дело с экстенсивной бесконечностью, например в процессе счета, или с интенсивной (в результате деления отрезка), мы на каждом из этапов движения по предмету получаем как угодно большую или как угодно малую, но всегда конечную величину. Тут как раз принцип непрерывности и оказывается принципом потенциальной бесконечности.

Вообще говоря, — пишет Аристотель, — бесконечное существует таким образом, что всегда берется иное и иное, и взятое всегда бывает конечным, но всегда разным и разным... Притом для величины это происходит с сохранением взятого, для времени и людей — вместе с их уничтожением, так, однако, чтобы не было перерыва<sup>28</sup>.

Как понять смысл последнего замечания? В чем отличие величины от «времени и людей»? Это отличие Аристотель видит в том, что если величина, получаемая в результате деления, сохраняет в себе как бы «в

---

беспредельное, а из единства беспредельного и предела возникает, согласно им, число (и все сущее вообще).

<sup>26</sup> Там же, III, 4, 204 а.

<sup>27</sup> Там же, III, 6, 206 в.

<sup>28</sup> Там же.

снятом виде» пройденные этапы, становясь все меньше и меньше, то время, протекшее до настоящего момента, исчезает, не сохраняясь. Характерно, однако, что в этом последнем смысле, как говорит Аристотель, «бесконечное будет актуальным»<sup>29</sup>. Это замечание может ввести в заблуждение, если не принять во внимание оговорки Аристотеля, что «бесконечное как энтелехия» (т. е. осуществленное и в этом смысле актуальное) существует по совпадению; другими словами, актуальным будет «день или состязание», а не само бесконечное.

Итак, отвечая на вопрос о том, существует ли бесконечное, Аристотель формулирует один из кардинальных принципов своего учения: *бесконечное существует потенциально, но не существует актуально*. Иначе говоря, бесконечное не пребывает как нечто законченное, а всегда *становится, возникает*; оно не есть что-то действительное, а только *возможное*. Но отсюда с очевидностью следует, что бесконечное для Аристотеля есть *материя*, ибо именно материя определяется им с самого начала как *возможность*.

Бесконечное есть материя для завершенности величины и целое в потенции, а не актуально, оно делимо путем отнятия и путем обращенного прибавления, а целым и ограниченным является не само по себе, а по-другому; и, поскольку оно бесконечно, не охватывает, а охватывается<sup>30</sup>.

Хотя Аристотель и полемизирует с Платоном и пифагорейцами относительно логического и онтологического статуса бесконечного, тем не менее, определяя бесконечное как нечто неопределенное (ибо материя сама по себе, без формы, есть нечто неопределенное), он остается на почве характерной для греков «боязни бесконечного»; и эта почва является общей у него с другими греческими мыслителями, в том числе и с Платоном. Ведь и для Платона если нет единого, то ничто не может ни существовать, ни быть познаваемо, ибо беспредельное само по себе неумовимо для мышления. Аналогично рассуждает Аристотель, связывая

---

<sup>29</sup> *Физика* III, 6, 206 а: «...Так как бытие существует во многих значениях, то бесконечное будет как день или как состязание в том смысле, что становится всегда иным и иным. Ведь указанные предметы существуют и потенциально и актуально: олимпийские игры существуют и как возможное наступление состязаний к как наступившее...» Бесконечное, существующее как наступившее состязание, Аристотель называет существующим «в качестве энтелехии», ведь состязание наступило и осуществляется актуально. Вот почему он говорит, что «бесконечное существует не иначе, как потенциальное и путем отнятия, с одной стороны, и как энтелехия, с другой».

<sup>30</sup> *Там же*, III, 6, 207 а.

бесконечное с материей<sup>31</sup>. И в самом деле, имея дело с потенциальной бесконечностью, мы всегда схватываем (т. е. познаем) лишь конечное, бесконечность же выражается тут в том, что это конечное — «всегда иное и иное»<sup>32</sup>.

Любопытно, что Аристотель различает бесконечное от деления и бесконечное от прибавления (т. е. интенсивную и экстенсивную бесконечности) в одном отношении, а именно: бесконечное от прибавления не может превзойти всякую определенную величину, а бесконечное от деления — может. «Превзойти всякую величину путем прибавления невозможно даже потенциально, если только не будет по совпадению бесконечного, как энтелехии»<sup>33</sup>, о чем шла речь выше. Откуда же берется такое «неравенство» экстенсивной и интенсивной бесконечности? А дело в том, что бесконечное — это материя, оно не охватывается, а охватывается; в случае интенсивной бесконечности мы имеем определенную величину, допустим, отрезок известной длины, ограниченный двумя точками — границами, полагающими ему предел (границы эти суть момент формы), т. е. охватывающими его. Здесь бесконечное охватывается своими «концами», деление происходит внутри охваченного. Напротив, когда речь идет об экстенсивной бесконечности, то величина неограниченно растет, и охватывать тут должна была бы уже не форма (ибо границы формы нет, она убегает в бесконечность), а сама материя, что, согласно ранее сказанному, невозможно.

Одним словом, величина может бесконечно уменьшаться, но она не может бесконечно расти. Обратное мы имеем в случае числа: оно может бесконечно расти, но не может бесконечно уменьшаться; ведь его нижний предел — единица — не может быть превзойден, иначе оно перестанет — для грека — быть числом.

Аристотелевское понимание бесконечности обуславливает его учение о конечности мира; согласно философу, не может существовать бесконечное чувственно воспринимаемое тело. Аргументация его в пользу этого положения проливает дополнительный свет также и на рассмотренный нами тезис — о невозможности величине не только быть бесконечно большой, но и становиться как угодно большой: Вот эта аргументация:

Что такое тело вообще невозможно, ясно из следующего.  
По природе все воспринимаемое чувствами находится где-

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Вспомним платоновское определение беспредельного как «иногое».

<sup>33</sup> Физика III, 6, 206 b.

нибудь, и есть известное место для каждой вещи, одно и то же для части и для целого, например, для всей земли и для отдельного комка, для огня и для искры. Так что, если бесконечное тело однородно, оно будет неподвижным или вечно будет передвигаться. Однако это невозможно: почему оно будет внизу, а не вверху или где бы то ни было? Я имею в виду, если будет, например, комок, куда он будет двигаться или где будет пребывать? Ведь место сродного ему тела бесконечно. Может быть, он захватит все место? А каким образом? Какое же и где будет его пребывание и движение? Или повсюду он будет пребывать? Тогда он не будет двигаться. Или повсюду он будет двигаться? Тогда он не остановится<sup>34</sup>.

Аргументация эта выявляет предпосылки Аристотеля: невозможно мыслить бесконечное тело<sup>35</sup>, потому что невозможно определять движение иначе, нежели через место. Место играет в физике Аристотеля роль некоторой абсолютной системы координат, по отношению к которой только и можно вести речь о движении любого тела. Абсолютное место — это и то, куда движется тело, и то, откуда оно движется: если не окажется ни верха, ни низа, то всякое тело будет дезориентировано в своем движении. Подобно тому как всякое дихотомическое деление

<sup>34</sup> Физика III, 5, 205 а.

<sup>35</sup> Возникает вопрос, идет ли речь о том, что бесконечную величину невозможно помыслить или же ее невозможно себе наглядно *представить*. Поскольку у самого Аристотеля идет речь о «бесконечной величине, воспринимаемой чувствами», то естественно возникает соображение, что «в аргументации против возможности бесконечно большого значительную роль приобретали чувственная наглядность и представимость. Он не мог, например, представить себе, чтобы бесконечно большое тело могло совершить оборот в конечное время» (В. П. ЗУБОВ, *Аристотель...* с. 118). С этим соображением, однако, невозможно согласиться, хотя сам способ связи мышления и чувственного созерцания в философии Аристотеля очень своеобразен и затрудняет однозначное решение подобных вопросов. Тем не менее в данном случае можно показать, что речь идет у Аристотеля не просто о невозможности *созерцания* бесконечно большого тела. Ведь он не допускает не только актуального существования бесконечно большой величины, но даже и потенциально-бесконечного возрастания ее, хотя в последнем случае созерцанию предлежит не сама величина, а процесс ее возрастания, ничем — *для созерцания* — не отличающийся от процесса убывания величины, допускаемого Аристотелем. Мы так же можем себе представить непрекращающуюся процедуру сложения, как и непрекращающуюся процедуру деления: и тем не менее первая процедура применительно к величине запрещена, а вторая — дозволена. И основания тому лежат в *принципах мышления* Аристотеля, в понятиях материи и формы, а не в *возможностях созерцания*.



предполагает в качестве своего условия некоторую определенную величину, т. е. величину, ограниченную своими пределами, а без этого такое деление, по Аристотелю, невозможно, — подобно этому и условием возможности движения является нечто определенное, а именно замкнутый (конечный) космос, имеющий свой верх и свой низ, центр и периферию, и только по отношению к этим абсолютным местам (как точкам отсчета) можно говорить об определенном движении, закон и порядок которого познаваем. В противном случае, по Аристотелю, вообще нельзя отличить движение от покоя, и непонятно, что будет побуждать тело к движению, — ведь в бесконечном теле *все места одинаковы*. Поэтому, как полагает Аристотель, если допустить, что космос бесконечен, то тело в нем либо «повсюду будет двигаться» (принцип инерции!), либо повсюду пребывать (что является тем же самым при условии допущения относительности движения).

Как видим, Аристотелева теория движения не допускает того самого принципа инерции, который становится фундаментальным в механике Нового времени.

### Понятие «места» и проблема пространства

Теория движения Аристотеля и его понимание природы предполагают особую трактовку *пространства*, существенно отличную от тех, какие уже существовали в греческой философии и науке до него. И не случайно Аристотель создает понятие пространства, полемизируя со своими предшественниками — атомистами и Платоном. У атомистов пространство отождествлялось с пустотой, а у Платона (см. *Тимей*) оно в известном смысле отождествлялось с материей. В противоположность как Демокриту, так и Платону Аристотель вводит понятие «места» (*τόπος*), составляющее одну из предпосылок для объяснения движения: ведь движение относительно места (перемещение) — это, как мы знаем, первое среди движений.

Аристотель вводит понятие «места» для того, чтобы показать, что «не существует протяжения, отличного от тел, отделимого от них и существующего актуально»<sup>36</sup>. Место, как и тело, его занимающее, имеет три измерения — длину, ширину и глубину, но оно не есть тело: если это допустить, то «в одном и том же будут находиться два тела»<sup>37</sup>. Ме-

<sup>36</sup> *Физика* IV, 6, 213 а.

<sup>37</sup> *Там же*, IV, 1, 209 а.

сто нельзя отождествить ни с материей, ни с формой, ибо и та и другая неотделимы от тела, а место — отделимо: место не пропадает, когда находящиеся в нем вещи гибнут. В результате этих размышлений Аристотель останавливается на аналогии между местом и сосудом:

По-видимому, место есть нечто вроде сосуда, так как сосуд есть переносимое место, сам же он не имеет ничего общего с содержащимся в нем предметом<sup>38</sup>.

Платон, как мы уже говорили, сближает понятия пространства и материи. Главный аргумент Аристотеля против Платона состоит в том, что при таком определении пространства игнорируется факт, который должна объяснить физика, а именно факт движения и изменения.

Материю можно было бы считать также и местом, — пишет Аристотель, — если только рассматривать нечто в покоящемся теле, притом не как отделенное, а как непрерывное<sup>39</sup>.

Тем самым Аристотель подчеркивает, что отождествление пространства с материей возможно для математика; оно возникает из попытки дать онтологическое обоснование геометрии, но для физика такое отождествление недопустимо.

Итак, понятие места тесно связано с понятием движения, и если бы не нужно было строить кинематику — теорию движения, то понятие места вообще не стали бы исследовать, заключает Аристотель<sup>40</sup>. Стало быть, место — это не столько то, в чем предмет покоится (хотя это, конечно, тоже место — по совпадению), сколько то, в чем оно движется (не случайно же, определяя движение, Аристотель всегда указывает три момента: что движется, в чем и когда). Это можно видеть и из примеров, приводимых Аристотелем для пояснения того, что мы понимаем под местом:

В чем был воздух, в том опять появляется... вода, так как вода и воздух, а равным образом и другие тела, становятся на место друг друга<sup>41</sup>.

Место, следовательно, есть нечто устойчивое, через что можно определить подвижное и изменчивое, ибо если нет ничего *фиксиро-*

<sup>38</sup> *Физика*, IV, 2, 209 b.

<sup>39</sup> *Там же*, IV, 4, 211 b.

<sup>40</sup> И далее: «Место не стали бы исследовать, если бы не было известного вида движения относительно места; мы считаем, что и небо находится в месте главным образом потому, что оно всегда в движении» (*Физика* IV, 4, 211 a).

<sup>41</sup> *Там же*, IV, 2, 209 b.

ванного, к чему мы могли бы отнести движущееся, то последнее оказалось бы неуловимым и неопределимым. Как категория материи вводится Аристотелем ради объяснения изменения (материя — это «что» изменения, т. е. то, что сохраняется при изменении), так и категория места вводится ради того же, но только место — это «где» изменения, и оно тоже *сохраняется* при изменении: мы потому только можем сказать о том, что туда, где раньше была вода, теперь переместился воздух, что это «где» *остается постоянным*<sup>42</sup>.

Возражения Аристотеля против платоновского понимания пространства в связи с рассмотрением категории места аналогичны тем, которые он делал против платоновского понимания материи: у Платона материя лишена всякой силы; у Аристотеля же материя есть «способность», причем способность к изменению; материя у Аристотеля динамична. Характерно, что и место, по Аристотелю, тоже не лишено «силы»:

Перемещения простых физических тел, например огня, земли и подобных им, показывают, что место есть не только нечто, но что оно *имеет и какую-то силу*. Ведь каждое из них, если ему не препятствовать, несется в свое собственное место, одно вверх, другое вниз, а верх, низ и прочие из шести измерений<sup>43</sup> — части и виды места<sup>44</sup>.

Верх, низ, центр и периферия — это, как видим, для Аристотеля не относительные, а абсолютные понятия, определения абсолютного места.

Именно благодаря «силе» места существует так называемое «естественное» движение, т. е. движение тел на свое исконное место: легких — вверх, тяжелых — вниз; а различие движений «естественных» и «насильственных» играет очень важную роль в физике Аристотеля. Ведь не будь этого различия, трудно было бы Аристотелю последовательно провести одно из центральных положений его кинематики — а именно тезис о том, что всякое движение предполагает движимое и движущее. В насильственных движениях движущим является всегда какое-то другое тело, а вот в тех, которые Аристотель называет «естественными», движущим является не другое тело, а само «место». Поэтому не удивительно, что соображение об относительности

---

<sup>42</sup> Вот почему Аристотель настаивает на том, что «место предпочтительно должно быть неподвижным» (*Физика* IV, 4, 212 а), и, сравнивая место с сосудом, подчеркивает далее, что место «есть неподвигающийся сосуд».

<sup>43</sup> Аристотель имеет в виду «верх», «низ», «право», «лево», «зад» и «перед».

<sup>44</sup> *Физика* IV, 1, 208 в.

всякого места сразу подрывало фундамент перипатетической физики и вело к пересмотру остальных ее положений.

При рассмотрении понятия места Аристотель полемизирует также с атомистами. Последние, в отличие от Платона, определяли место как пустоту, исходя как раз из необходимости объяснить возможность движения. Принять атомистическое объяснение движения Аристотель не может: его физика, строящаяся на основе принципа непрерывности, противоположна атомистической физике, допускающей физические неделимые, движущиеся в пустоте. Понятно, что при определении места атомисты предполагают полнейшую независимость пространства от наполняющих его тел: в атомистической физике у тела нет и не может быть своего места, место и атом — две взаимно безразличные реальности. Единственная форма их связи состоит в том, что атому для движения нужен пустой «промежуток»<sup>45</sup> — такой, где в этот момент нет других атомов.

Аристотель не считает возможным определять место как промежуток между телами: «Нет особого промежутка помимо величины помещающегося тела»<sup>46</sup>. В качестве примера, наглядно демонстрирующего возможность движения при отсутствии промежутков, Аристотель приводит движение в сплошных средах, а именно «вихревые движения сплошных тел и движения жидкостей» (*Физика IV, 7, 214 а*). Здесь тела «уступают друг другу место» — так, в частности, движутся рыбы, тонущие предметы и т. д. Характерен при этом один из аргументов Аристотеля против промежутка: «Если бы был какой-нибудь промежуток в себе, по природе способный существовать и пребывать в себе самом, то мест было бы бесконечное множество...» (*Физика IV, 4, 211 б*). Атомисты допускали бесконечное множество мест: они мыслили пространство неограниченным, а потому и не имеющим никакого абсолютного центра, периферии, верха, низа и т. д. Интересны собственно физические аргументы Аристотеля против возможности пустоты. Если бы существовала пустота, говорит он, то в ней движение было бы невозможным.

Ведь подобно тому как, по утверждению некоторых, земля покоится вследствие равномерного окружения, так необходимо покоиться и в пустоте, ибо нет оснований двигать-

<sup>45</sup> Иначе говоря, место для атомистов было чисто отрицательным условием движения; Аристотель же стремился определить место в качестве положительного условия движения; поэтому оно и не было безразлично по отношению к движущимся телам.

<sup>46</sup> *Физика IV, 4, 211 б.*

ся сюда больше, сюда меньше: поскольку это пустота, в ней нет различий<sup>47</sup>.

Пустота — это физический эквивалент «ничто», а стало быть, она не имеет никаких определений. Аристотель не допускает существования актуально-бесконечного (тела или пространства): в последнем тоже нет никаких различий. Несообразности, связанные с допущением пустоты, упираются в один главный пункт: пустота не находится ни в каких отношениях с наполненной средой, подобно тому как нуль не находится ни в каких отношениях с числом<sup>48</sup>.

Как видим, физика Аристотеля так же запрещает пустоту, как математика Евклида запрещает актуальную бесконечность. Аксиома непрерывности Евдокса так же запрещает иметь дело с величинами, не находящимися в отношениях, как физика Аристотеля — с движением в пустоте: пустое и наполненное — несоизмеримы.

Аристотелевская физика, как мы знаем, допускает два типа связи в телесном мире, при которых не нарушается принцип непрерывности: либо непрерывность в собственном смысле, когда два тела имеют одну общую границу, либо соприкосновение, когда граница между двумя телами хотя и не является общей, но в промежутке между ними нет ничего другого; т. е., попросту говоря, никакого промежутка нет. Вот этот второй тип связи и становится у Аристотеля условием возможности определить место так, чтобы при этом не нарушить принципа непрерывности. «Место, — говорит он, — есть первая неподвижная граница объемлющего тела»<sup>49</sup>. Первая граница та, которая соприкасается с объемлемым телом без промежутка между ними. Поэтому на вопрос, где находится вино, правильным будет ответ: в сосуде, но неправильным — с точки зрения Аристотеля — будет ответ: в доме, хотя сосуд и в самом деле находится в доме. И для сосуда его место — не дом, а прилегающий воздух, ибо место — это первая граница объемлющего тела. Поэтому тело, снаружи которого не существует никакого тела, не находится ни в каком месте, ибо его ничто не объемлет. Таков космос, который,

<sup>47</sup> Там же, IV, 8, 214 b.

<sup>48</sup> Среда может быть более или менее плотной, в зависимости от чего меняется скорость движущихся в ней тел. «И всегда чем среда, через которую происходит движение, бестелеснее, меньше оказывает препятствий и больше делима, тем скорее перемещение. Для пустоты же не существует никакого пропорционального отношения, в каком оно превосходило бы тело, так же как у нуля по отношению к числу» (*Физика* IV, 8, 215 b). Поэтому и движение в пустоте не находится ни в каком числовом отношении к движению в наполненной среде.

<sup>49</sup> Там же, IV, 4, 212 a.

по Аристотелю, не имеет места, а существует «нигде», или, что то же самое, в самом себе; сам вопиос, где находится небо, не имеет смысла — ведь вне неба ничего нет.

Как видим, аристотелевское определение места исключает принцип относительности: он не определяет место того или иного предмета через положение его относительно других предметов: именно так впоследствии определяет место, например, Декарт<sup>50</sup>, тоже, кстати говоря, не допускавший пустоты и не принимающий атомизма. Но Аристотель и здесь верен своему методу: для него отношение — всегда вторичнее самих «относимых», а потому и место он должен определить так, чтобы не изменить своему пониманию сущности. Учение об абсолютных местах — верхе, низе и т. д. — это применение к космологии и физике аристотелевского учения о сущности. Аналогия места с сосудом поэтому очень важна для Аристотеля, он даже прямо говорит: «Подобно тому как сосуд есть переносимое место, так и место есть неподвигающийся сосуд»<sup>51</sup>.

Однако аристотелевское решение вопроса о сущности места не случайно оказалось слабым пунктом его физики: сам Аристотель не смог избежать определения места предмета через отношение его к другим, принятым за неподвижные. Как, в самом деле, быть в том случае, если то, что является непосредственно объемлющим данное тело, само находится в движении? Ведь место, согласно определению, есть неподвижная граница объемлющего тела.

А такие случаи отнюдь не являются исключениями. Так, например, если лодка плывет по реке, то ее место — вода, но ведь вода в реке тоже движется. Поэтому, говорит Аристотель, «местом является, скорее, вся река, так как в целом она неподвижна» (*Там же*). А вся река — это скорее ее берега, чем текущая в ней влага; стало быть, здесь из двух моментов, содержащихся в определении места (первая граница объемлющего тела и неподвижная граница), Аристотель выбирает второй, жертвуя первым. Правда, он тут же замечает, что в качестве последних неподвижных ориентиров для всех природных вещей являются середина небесного свода и крайняя для нас граница кругового движения, но это не меняет дела: вопрос об определении места «внутри движущегося» является троянским конем в перипатетической физике.

---

<sup>50</sup> Чтобы определить место тела, т. е. его положение, «мы должны заметить некоторые другие тела, которые считаем неподвижными; можем сказать, что одна и та же вещь в одно и то же время и меняет место, и не меняет его» (Р. ДЕКАРТ, *Избранные произведения* (М., 1950), с. 471).

<sup>51</sup> *Физика* IV, 4, 212 а.

Подводя итог анализу аристотелевского понятия места, остановимся еще раз на модели места — сосуде. Почему все-таки именно сосуд остается для Аристотеля наилучшим примером — парадигмой места? Каковы основные признаки места, по Аристотелю? Их можно перечислить:

- 1) место объемлет тот предмет, местом которого оно является;
- 2) место не есть что-либо, присущее самому предмету;
- 3) первичное место не меньше и не больше предмета;
- 4) место оставляется предметом и отделимо от него;
- 5) всякое место имеет верх и низ;
- 6) каждое тело по природе перемещается и остается в свойственном ему месте, а это и составляет верх и низ.

Рассмотрим подробнее указанные признаки.

1. Место объемлет предмет, и в этом отношении оно сродни форме, которая всегда есть предел, граница, то, что собирает материю и делает ее некоторой вещью. Подобно тому как для линии ее формой будет ее граница, т. е. две точки, два конца линии, так и сосуд будет как бы формой содержащейся в нем жидкости.

2. Но тут же Аристотель указывает, что место — это все-таки не форма: ведь без формы предмет перестает быть самим собой, форма присуща самому предмету, а место — нет: вино, вылитое из амфоры в чаши, остается самим собой, хотя и меняет свое место. Значит, место подобно форме, но не есть форма предмета.

3. Однако место подобно и материи: первичное место не меньше и не больше предмета, а потому Платон и отождествлял его именно с материей: ведь место имеет три измерения, подобно тому как их имеет и предмет; так что совершенно все равно, вычислять ли объем тела или объем того места, которое оно занимает.

4. Но опять-таки, как и в случае с формой, место отделимо от предмета, в то время как материя от него неотделима; предмет остается тем же самым, когда передвигается в другое место, а это значит, что его материя и его место не тождественны.

Таким образом, место в некотором отношении родственно форме, в некотором — материи, но в других отношениях оно отлично как от той, так и от другой. Как родственное с формой оно есть граница тела; как родственное с материей оно протяженность тела. Если бы тело не двигалось, то сосуд был бы для него формой; но, двигаясь, тело оставляет свое место. Значит, можно сказать, что место — это заместитель, эрзац формы, как бы форма для движущегося тела, и именно постольку, поскольку оно движется. Форма — граница предмета, поскольку он находится «в себе», место же — граница «объемлющего тела», т. е. та гра-

ница, которая дается телу другим; образно говоря, это ослабленный вариант границы, ибо при движении тело тоже нуждается, по Аристотелю, в границах, но уже не только как тело, а и как движущееся тело. Вот место и есть как раз граница тела, поскольку оно движется.

По самому своему понятию — поскольку оно граница движущегося — место должно соприкасаться с телом, в этом месте находящимся. Но поскольку существует место не только для каждого движущегося тела, но и для всех вообще движущихся тел, то в результате Аристотелю приходится ввести — при общем, казалось бы, понятии места — разные определения места. Для каждого тела его место — это первая неподвижная граница объемлющего тела; а для всех вообще тел — это абсолютная граница всего, что способно двигаться, абсолютный верх и низ. Ясно, что абсолютный верх и низ нельзя назвать первой границей ни для какого тела в отдельности; это первая граница для всего космоса в целом. Это различие каждого и всего вместе, различие, связанное с исходными принципами аристотелевского метода мышления, отличающими его от платоников и от атомистов, приводит впоследствии — в средневековой науке — к различению так называемых категорематического и синкатегорематического применения терминов. Эти два разных способа применения терминов разрабатываются как в логике — в связи с проблемой суждения, — так и в космологии и физике, особенно в связи с проблемой бесконечного.

Теперь мы можем видеть, что место у Аристотеля, так же как и время, рассматривается не без соотнесения с тем, что его «наполняет»: хотя тело в принципе и отделимо от своего места, но «абсолютные места» — верх и низ — неразрывно связаны с тяжестью и легкостью тел, местами которых они являются. Хотя место оказывается связанным с тем, что его наполняет, тем не менее в качестве границы оно — в полном соответствии с онтологическими принципами Аристотеля — определяет то, что в нем находится. Граница есть то определение, благодаря которому возможное оформляется в действительное, из определенного возникает определенная величина. Граница, таким образом, есть некая система координат: «Место не пропадает, когда находящиеся в нем вещи гибнут»<sup>52</sup>. Поэтому для Аристотеля все-таки *не через вещи определяется место, а вещи — через место*. И именно в этом смысле место наделено, как мы отмечали, особого рода силой.

Определение места как границы объемлющего тела вместе с положением о том, что величина может бесконечно уменьшаться, но не может бесконечно возрастать, а число — наоборот, вместе с учением о невоз-

<sup>52</sup> *Физика* IV, I, 209 а.



возможности для тела быть бесконечно большим — все это вырастает из общего принципа, связанного с аристотелевским решением проблемы бесконечного. Космология Аристотеля, как и его физика, строится им на этом фундаменте, прочность которого целиком зависит от того, будет ли оставаться в неприкосновенности созданная Аристотелем теория бесконечного, которая, в свою очередь, зиждется на различении актуального и потенциального, формы и материи, имеет онтологические корни.

Резюмируя свои размышления о бесконечности, Аристотель не забывает отметить, что отрицание им актуальной бесконечности не вступает в противоречие с математикой.

Наше рассуждение, отрицающее актуальность бесконечного в отношении увеличения как непроходимого до конца, не отнимает у математиков их теории: ведь они не нуждаются в таком бесконечном и не пользуются им: математикам надо только, чтобы ограниченная линия была такой величины, как им желательно, а в той же пропорции, в какой делится величайшая величина, можно разделить какую угодно другую<sup>53</sup>.

И Аристотель был прав — он мог спокойно сослаться на Евдокса и его учеников<sup>54</sup>.

В связи с понятием бесконечного остается, однако, нерассмотренным еще один вопрос. Аристотель, как мы видели, определяет бесконечное как то, вне чего всегда есть еще что-то. А может ли существовать нечто такое, вне чего больше ничего нет? И если да, то как следует именовать это?

...Там, где вне ничего нет, — говорит Аристотель, — это законченное и целое: ведь мы так именно и определяем целое: это то, у которого ничто не отсутствует, например, целое представляет собой человек или ящик... Целое и законченное или совершенно одно и то же или сродственны по природе: законченным не может быть ничто, не имеющее конца, конец же граница<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> Там же, III, 6, 207 а.

<sup>54</sup> «Можно с уверенностью утверждать, что Аристотель имел в виду школу Евдокса, когда говорил о математиках, не пользующихся актуальной бесконечностью» (И. Г. БАШМАКОВА, *Историко-математические исследования*, Вып. XI (Москва), с. 333).

<sup>55</sup> *Физика* III, 6, 207 а.

Если бесконечное — это материя, то целое — это материя оформленная, и «конец», который дает оформление целому, завершает его<sup>56</sup>. Это и есть форма. Греческая наука делает акцент именно на конце, границе, ибо тут — начало оформления, а вместе с ним и начало познания: неоформленное, беспредельное как таковое — непознаваемо. Поэтому и бесконечное — число или величина — не может быть бесконечным, так сказать, «в обе стороны»: ибо в этом случае о нем вообще ничего нельзя было бы знать. Хотя бы один «конец» должен быть налицо: для числа — нижняя граница, для величины — верхняя.

Может показаться, что исключение здесь составляет время: ведь оно бесконечно «в обе стороны» — и в прошлое, и в будущее. Проблема времени, однако, достаточно важна, чтобы ее рассмотреть специально, при этом будет решен и возникший вопрос: существует ли такое неделимое, которое кладет предел бесконечности времени «в обе стороны»?

## Понятие времени Время как число движения

Аристотель — первый из античных философов, у которого мы находим развернутый анализ понятия времени<sup>57</sup>. Предшественником Аристотеля здесь был Платон; в *Тимее* (37с–38) он различает и сопоставляет понятия времени (*χρόνος*) и вечности (*αἰών*). Согласно Платону, время было не всегда, оно сотворено демиургом вместе с космосом с целью «уподобить творение образцу». Однако природа образца вечна, а это невозможно передать рожденному; потому демиург создал подобие вечности, ее движущийся образ — время, которое «движется от числа к числу». Солнце, Луна и пять других планет созданы демиургом, чтобы «определять и блюсти число времени». В отличие от Платона Аристотель не рассматривает акт порождения времени и не исходит поэтому из соотношения времени с надвременной вечностью. Пытаясь уяснить себе, что такое время, Аристотель дает образец того метода, который в XX в. получил название феноменологического и которому глава феноменологической школы Э. Гуссерль научился у крупнейшего аристотелика последнего столетия — Франца Brentano. Аристотель описывает всем хорошо известный, но трудноуловимый при попытке схватить его в по-

<sup>56</sup> Не забудем, что «конец» и «цель» — это одно и то же слово «телос». «Телос» же — это «перас», говорит Аристотель, и когда мы читаем у Евклида, что «концы линии — точки», то не следует упускать из виду этот двойной смысл слова «конец».

<sup>57</sup> *Физика* IV, 10 – 14.

нятии<sup>58</sup> феномен времени, переходя от одного аспекта к другому, третьему и т. д., последовательно отсекая те определения времени, которые оказываются лишь сопутствующими, относятся не к сущности самого времени, а к тому, без чего мы не можем представить себе время.

Так, время прежде всего представляется каким-то движением и изменением, говорит Аристотель. Но движение может быть быстрее и медленнее, а время нет, так как медленное и скорое (сама медленность и скорость) определяется временем. Значит, время не есть движение, но, с другой стороны, оно не существует и без движения и изменения<sup>59</sup>. Время — это не движение, оно является движением лишь постольку, поскольку движение имеет число. Больше или меньше мы оцениваем числом, а больше или меньше движение — временем; следовательно, время есть некоторое число. Вот аристотелевское определение времени: «Время есть число движения по отношению к предыдущему и последующему»<sup>60</sup>. Поскольку, однако, число имеет двойное значение — и то, что мы считаем, и то, с помощью чего считаем, в равной мере является числом, — то Аристотель указывает, что время «есть именно число считаемое, а не посредством которого считаем»<sup>61</sup>. Тем самым подчеркивается объективность, а не просто условность течения времени. Далее, число, посредством которого мы считаем, — это число вообще, абстрактное число, приложимое ко всему, что может быть сосчитано. А число считаемое — это то, которое образуют в нас наблюдаемые нами последовательные смены состояний движения (например, последовательные местоположения Солнца на небосводе); не случайно Аристотель говорит о «чувственном восприятии предыдущего и последующего»<sup>62</sup>: восприятие играет здесь конститутивную роль, о чем у нас пойдет речь ниже.

---

<sup>58</sup> Предваряя аналогичные размышления Августина, Аристотель пишет: «Что время или совсем не существует, или едва существует, будучи чем-то неясным, можно предполагать на основании следующего. Одна часть его была и уже не существует, другая — в будущем, и ее еще нет; из этих частей слагается и бесконечное время, и каждый раз выделяемый промежуток времени. А то, что слагается из несуществующего, не может, как кажется, быть причастным существованию» (*Физика* IV, 10, 217 б – 218 а).

<sup>59</sup> Когда мы не замечаем никакого движения (ни вне нас, ни в нас самих), то мы не замечаем и времени. Распознаем же мы время, когда разграничиваем движение, воспринимаемая один раз одно, другой раз другое, а между ними нечто отличное от них.

<sup>60</sup> *Физика* IV, 2, 219 б.

<sup>61</sup> Там же.

<sup>62</sup> Там же, IV, 2, 219 а 25.

Почему же время — именно *число* движения? Потому что без числа, говорит Аристотель, мы не можем ничего разграничить, ограничить, а значит, и определить — как в движении, так и во времени.

Мы и время распознаем, когда разграничиваем движение, определяя предыдущее и последующее, и тогда говорим, что протекло время, когда получим чувственное восприятие предыдущего и последующего в движении. Мы разграничиваем их тем, что воспринимаем один раз одно, другой раз другое, а между ними нечто отличное от них; ибо когда мы мыслим крайние точки отличными от середины и душа отмечает два «теперь», тогда это именно мы называем временем<sup>63</sup>.

Момент «теперь» является, таким образом, средством для счета и тем самым определения (разграничения) времени; само «теперь», как поясняет Аристотель, не есть время, оно не является «частью», «минимальным отрезком» времени, как это часто представляют себе, — оно есть «граница времени» точно так же, как точка является не частью линии (всякая как угодно малая часть линии, в свою очередь, бесконечно делима), а ее границей. И соответственно время также не складывается из многих «теперь», как линия из точек.

Точка на линии и разделяет линию, и в то же время связывает ее, будучи концом одного отрезка и началом другого (таково определение непрерывности у Аристотеля) — так же обстоит дело с моментом «теперь» на «линии» времени.

Однако между «теперь» и точкой есть и различие. То обстоятельство, что «теперь» и соединяет, и разъединяет «отрезки» времени, «не так заметно, как для пребывающей на месте точки. Ведь “теперь” разделяет потенциально. И поскольку оно таково, оно всегда иное, поскольку же связывает, всегда тождественно, как точка в математических линиях»<sup>64</sup>.

Здесь мы можем вернуться к оставленному открытым вопросу: что кладет предел бесконечности во времени? Именно «теперь» есть тот «конец», который оформляет бесконечность времени; только в отличие от числа и величины, у которых, как мы помним, «граница» проходит «внизу» и «вверху», «граница» времени проходит, образно говоря, в «середине»: ведь «теперь» отделяет прошедшее от будущего и в то же время соединяет их. «Невозможно, чтобы время существовало и мыслилось без “теперь”, а “теперь” есть какая-то середина, включающая в се-

<sup>63</sup> *Физика* IV, 2, 219 а 21–29.

<sup>64</sup> *Там же*, IV, 13, 222 а 10–16.

бя одновременно начало и конец — начало будущего и конец прошедшего»<sup>65</sup>. Существенно то, что и здесь бесконечное оформляется неделимым: момент «теперь», сам не будучи временем, только и может «ограничивать» время и служить основой его непрерывности<sup>66</sup>.

Характерно, что в XVII–XVIII вв., когда происходит становление новой философии и новой науки, когда пересматривается многое из наследия Аристотеля, изменяется и понимание времени. И прежде всего элиминируется конституирующая роль вневременного начала — «теперь», поскольку понятие бесконечного получает прежде несвойственное ему значение<sup>67</sup>.

Коль скоро мы коснулись специфики именно античного восприятия времени, отметим и еще один момент. Разъясняя, что все вещи, кроме вечных, объемлются временем, Аристотель неожиданно (для нас) приходит к заключению, что «время само по себе является причиной уничтожения: оно есть число движения, движение же выводит существующее из его положения»<sup>68</sup>. С точки зрения понимания времени, какое мы находим у Галилея, Декарта, Ньютона, время в такой же мере — причина уничтожения, как и возникновения, подобно тому как в абстрактном пространстве механики Нового времени тоже нет предпочтительных точек и абсолютных мест. Для Аристотеля же время есть мера движения и покоя вещи, и эта мера у каждой вещи — своя. Время отмеряет каждому существу его срок, а потому оно не вполне абстрактно и равнодушно к своему содержанию. «У каждого существа времена, то есть сроки жизни, имеют свое число, и этим числом они различаются. Ведь все имеет свой порядок, и всякая жизнь и время измеряются периодом»<sup>69</sup>.

Однако средством измерения времени (его «мерой по преимуществу», как говорит Аристотель) является равномерное круговое движение, т. е. движение небосвода.

Итак, время есть число движения. Но тут естественно возникает вопрос: поскольку время, в отличие от арифметического числа, непрерывно, то ему, скорее, подходит определение *величины*<sup>70</sup>. Движение по-

<sup>65</sup> Там же, VIII, 1, 251 b.

<sup>66</sup> С особым значением точки «теперь» связан у Аристотеля тезис о том, что настоящее время «есть начало времени» (*Вторая аналитика* II, 12, 95 b 18). Если мы вспомним, что начало числа — единица — это не число, то по аналогии понятно, что начало времени не есть время.

<sup>67</sup> См. об этом: Д. В. НИКУЛИН, *Пространство и время в метафизике XII века* (Новосибирск, 1993), с. 82–95.

<sup>68</sup> *Физика* IV, 12, 221 b.

<sup>69</sup> *О возникновении и уничтожении* II, 10, 336 b 11–14.

<sup>70</sup> В античной математике число и величина строго различаются между собой.

тому обычно и связывается в сознании с представлением о времени, что оно тоже непрерывно. «Так как движущееся движется от чего-нибудь к чему-нибудь и всякая величина непрерывна, то движение следует за величиной; вследствие непрерывности величины непрерывно и движение, а через движение и время»<sup>71</sup>. Стало быть, по Аристотелю, время, как и движение, является величиной. По отношению же к величине встает задача измерения, поэтому время обычно и ассоциируется именно с измерением — движения, изменения, а также и покоя. При этом возможно как измерение величины движения с помощью времени, так и величины времени с помощью движения. «Мы не только измеряем движение временем, но и время движением вследствие их взаимного определения, ибо время определяет движение, будучи его числом, а движение — время»<sup>72</sup>.

Аристотель вводит определение времени как *меры движения*, учитывая как раз то обстоятельство, что и время, и движение суть непрерывные, т. е. бесконечно делимые, величины. Некоторые исследователи полагают, что эти два определения времени — как *числа движения* и как *меры движения* — сознательно различены у Аристотеля: дефиниция времени как числа движения выражает сущность времени, а определение его как меры движения касается его функции. Такого взгляда высказывает, в частности, П. Конен. Согласно Конену, число и мера имеют разное отношение к движению: мерой время является только по отношению к «первой мере» — круговращению небесного свода, а числом время будет по отношению ко всякому движению. Определение меры как числа движения онтологически первичнее, чем определение его как меры движения<sup>73</sup>. Учитывая, что измерение всегда есть отнесение к единице меры, а стало быть, предполагает установление отношения, такое соображение совершенно справедливо.

И действительно, Аристотель говорит, что время есть число всякого движения,

число непрерывного движения вообще, а не какого-нибудь определенного вида. Что же касается времени как меры, то в качестве таковой выступает время обращения небесной сферы, ибо равномерное круговое движение является мерой по преимуществу, так как число его является самым известным. Ни качественное изменение, ни рост, ни воз-

<sup>71</sup> *Физика* IV, 2, 219 a 11–13.

<sup>72</sup> *Там же*, IV, 12, 220 b 15–16.

<sup>73</sup> См. P. F. CONEN, “Die Zeittheorie des Aristoteles”, *Zetemata*, Heft 35 (München, 1964), S. 141.

нирование не равномерны, а только перемещение. Оттого время и кажется движением сферы<sup>74</sup>, что этим движением измеряются прочие движения и время измеряется им же<sup>75</sup>.

Как видим, Аристотель не принимает платоновское определение времени через сопоставление с вечностью. Однако он следует Платону, связывая время с числом — ведь и по Платону, «время бежит по кругу согласно законам числа». И еще одно очень важное сходство: Аристотель, как и Платон, рассматривает время в связи с жизнью космоса; отвергая внекосмическую, умопостигаемую «вечность», он, однако, как и Платон, связывает время именно с физическим движением, а меру времени — с движением небосвода. При рассмотрении времени Аристотель рассуждает как космоист (если можно употребить здесь такое выражение). Поскольку у Платона при рассмотрении времени постоянно присутствует трансцендентный временному бытию образец — вечность, то у него появляется возможность различить следующие три момента: то, что существует *вечно* (не рождено, не создано), то, что существует *всегда* (создано, но не подвержено гибели), и то, что существует *временно* (что создано и погибнет). Первое — это «вечный образец», подражая которому демиург сотворил космос; второе — это сам космос и третье — это эмпирические явления и предметы, внутримировое сущее, возникающее и уничтожаемое во времени. В отличие от Платона у Аристотеля мы не находим внекосмического, трансцендентного космосу бытия, которое является вечным; а все сущее в космосе Аристотель делит на то, что существует всегда, и то, что существует временно<sup>76</sup>.

В связи с анализом времени Аристотель поднимает еще один важный вопрос, частично уже затронутый нами, а именно об отношении времени к душе.

Может возникнуть сомнение, — читаем у Аристотеля, — будет ли в отсутствие души существовать время или нет? Ведь если не может существовать считающее, не может быть и считаемого, ясно, следовательно, и числа, так как число есть или сочтенное, или считаемое. Если же по природе ничто не способно считать, кроме души и разума души, то без души не может существовать время, а разве то,

<sup>74</sup> С круговращением небесной сферы отождествляли время пифагорейцы.

<sup>75</sup> *Физика* IV, 14, 223 b 19–24.

<sup>76</sup> «...И полный срок существования всего неба, и срок, объемлющий целокупное время и бесконечность, есть “Век”, получивший наименование вследствие того, что он “Всегда Есть” бессмертный и божественный» (*О небе* I, 9, 279 a 26–29).

что в каком-нибудь смысле является временем, например, если существует без души движение, а с движением связано «прежде» и «после», время же и есть это самое, поскольку оно подлежит счету<sup>77</sup>.

Из текста явствует, что Аристотель имеет в виду индивидуальную душу, наделенную разумом, т. е. душу человеческую, которая в состоянии «считать» время, а тем самым устанавливать число движения. Поскольку время определяется Аристотелем как «число движения», то в строгом смысле слова без считающей души времени нет, ибо некому установить число движения; но все-таки и без души существует движение, а вместе с ним — «раньше» и «позже». Стало быть, и без души существует то, что «в каком-то смысле является временем». Здесь, быть может, можно высказать такое соображение: поскольку движение, воспринимаемое душой, непрерывно, то число в нем содержится только потенциально; актуализация его, выделение и таким образом счисление времени (счет) — это то, что производится считающей душой. Таким образом, разумная душа, превращая потенциальное существование числа в актуальное, составляет одно из условий времени; эта актуализация происходит через *настоящее*, через момент «теперь», которое само стоит над потоком. Душа тем самым как бы вносит форму (в данном случае — число), тогда как оформляемое ею «прежде» и «после» самого движения существует независимо от нее. Вот почему Аристотель заключает, что в определенном смысле о времени можно говорить и безотносительно к душе.

Однако полной ясности по этому вопросу у философа все-таки нет<sup>78</sup>. И потому некоторые аристотелики, например Фома Аквинский, видимо не без влияния Плотина и Августина, считают именно душу важнейшим конституирующим время фактором, ибо, по его мнению, реальность *длительности* дана душой; движение, мерой которого является время, не имеет, согласно Фоме, бытия вне нас, ибо вне нас существует только движущееся, а значит — лишь состояние непрерывной

<sup>77</sup> *Физика* IV, 14, 223 а 22–29.

<sup>78</sup> Характерна критика Аристотеля Платином по вопросу о связи времени и души (*Энеады* III, 7, 9): «Почему же время само не может существовать до появления измеряющей его души? Это было бы невозможно только в том случае, если бы кто-нибудь показал, что сама душа является источником времени. Нужно, правда, указать, что ради того только, чтобы служить объектом измерения, время вовсе не должно происходить из души: оно существует как измеримая величина независимо от того, измеряет ли его кто-нибудь или нет», пер. Б. ЕРОГИНА. См. ПЛОТИН, *Сочинения* (М.: ГЛК; СПб.: Алетейя, 1995), с. 332.



множественности, без числовой связи, без *единства*. Видимо, не без влияния Фомы Франц Brentano не склонен принимать во внимание оговорку Аристотеля, что в известном смысле время существует и без души; Brentano убежден, что в действительности если продумать все высказанное в этой связи Аристотелем, то надо признать, что «времени не было бы, если бы не было разумной души»<sup>79</sup>.

Однако думается, Аристотель сделал свою оговорку совсем не случайно. Обратим внимание на то, что он исследует проблему времени в работах, посвященных анализу движения и непрерывности: в *Физике*, *О небе*, *О возникновении и уничтожении*. Когда Аристотель определяет время как «число движения по отношению к предшествующему и последующему», то, казалось бы, речь может идти о «числе» любого движения: перемещения, качественного изменения, роста и убыли. В сущности, конечно, можно говорить о времени по отношению к любому из видов движения и к любому движущемуся объекту. Однако Аристотель не случайно говорит о перемещении как *первом движении* и указывает на движение неба как самого совершенного и непрерывного среди всех движущихся сущностей.

Лишь движущееся по кругу непрерывно таким образом, что оно всегда непрерывно само для себя. Итак, тело, перемещающееся по кругу, делает движение непрерывным, а его движение делает непрерывным время<sup>80</sup>.

И потому «движение по кругу» Аристотель вводит в одно из данных им определений времени: «Время — это исчисление чего-то непрерывного, то есть движения по кругу»<sup>81</sup>. Благодаря тому, что первое движение является мерой всех остальных, можно говорить об абсолютном времени как общей мере, которая дается не по установлению (не субъективно), а по природе (объективно). Поскольку же первое движение (движение крайнего неба) есть источник и причина всех остальных движений, то, хотя, воспринимая любое движение, мы воспринимаем и время, тем не менее не случайно человечество издревле «считало» время по движению светил: в своем единстве время соотносится именно с «первым движением»<sup>82</sup>. Время, по Аристотелю, нельзя отождествлять с

<sup>79</sup> F. BRENTANO, *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum* (Hamburg, 1976), S. 147.

<sup>80</sup> *О возникновении и уничтожении* II, 10, 337 а 30–33.

<sup>81</sup> Там же, 337 а 24–25.

<sup>82</sup> Эту сторону аристотелевской концепции времени детально исследует опять-таки Фома Аквинат (см. *In Phys.* XVIII, 4).

самим круговращением неба, время есть воспринятое душой последовательное число этапов этого круговращения; но соотношение времени с движением неба и тем самым с жизнью космоса как целого — принципиальная особенность аристотелевской трактовки времени.

### Соотношение математики и физики

Аристотель не принимал математическую программу пифагорейцев и Платона. Основные философско-методологические принципы, — например, требование опосредования противоположностей, закон противоречия, а также исходные категории такие как «сущность», «возможность», «действительность» и др., — разработаны Аристотелем в полемике с Платоном и пифагорейцами.

Однако, отвергая платоновское и пифагорейское обоснование математического знания, Аристотель не может не предложить вместо него другое — ведь математика была в его время не только самой разработанной и зрелой среди наук, но она была и самой точной, а потому и самой почтенной наукой; естественно поэтому, что мыслитель, посвятивший себя науке и ее обоснованию, должен был указать место и функцию математики в системе научного знания.

Существует старый, ставший уже традиционным миф о том, что Аристотель был недостаточно сведущ в математике. Этот миф, надо полагать, обязан своим происхождением тому факту, что Аристотель ограничил, если можно так выразиться, онтологические притязания математики и отвел ей более скромное место, чем то, какое она занимала у Платона и особенно у пифагорейцев.

Тем не менее сочинения Аристотеля свидетельствуют о несостоятельности этого мифа: философ прекрасно знает современную ему математику и дает ее глубокое философское обоснование как в *Физике*, так и особенно во *Второй аналитике*.

При обосновании математики Аристотель исходит из своего учения о сущности. «Есть ли числа, геометрические тела, плоскости и точки некоторые сущности или же нет?»<sup>83</sup> — вот вопрос, с которого он начинается. И отвечает на него отрицательно: «Состояния, движения, отношения, расположения и соотношения не означают, по-видимому, сущности чего бы то ни было: ведь все они сказываются о каком-нибудь предмете (*ὑποκειμένον*) и ни одно из них не есть определенное нечто»<sup>84</sup>.

<sup>83</sup> *Метафизика* III, 5, 1001 b 26–27.

<sup>84</sup> *Там же*, 1001 b 29–33.

Но если математические предметы не являются сущностями, то возникает вопрос об их способе бытия<sup>85</sup>, т. е. их онтологическом статусе: каким образом они существуют?

Математические предметы не могут существовать в чувственных вещах, говорит Аристотель, ибо тогда, во-первых, в одном и том же месте находились бы два тела, что невозможно, а во-вторых, в таком случае нельзя было бы разделить какое бы то ни было физическое тело.

Допущение самостоятельного существования математических предметов приводит и к другим затруднениям. В самом деле, предметы и других математических наук — астрономии, оптики и гармонии — тоже будут находиться тогда за пределами чувственных вещей.

Все эти соображения служат аргументами в пользу выводов, к которым приходит Аристотель, а именно:

1) математические предметы не являются сущностями в большей мере, нежели тела;

2) они не предшествуют чувственным вещам и бытию онтологически, но только логически;

3) а значит, они не могут существовать отдельно;

4) однако они не существуют и в чувственных вещах.

Стало быть, они «вообще не имеют самостоятельного существования, какое имеют, согласно Аристотелю, только сущности — как чувственные, так и сверхчувственные».

Таким образом, Аристотель выяснил, чем математические предметы не являются: они не являются сущностями. Теперь надо узнать, чем же они являются, каков способ их бытия. Математические предметы, согласно Аристотелю, возникают в результате выделения определенного свойства физических объектов, которое берется само по себе, а от остальных свойств этого объекта отвлекаются. Геометр, говорит Аристотель, помещает отдельно то, что в отдельности не дано. Такая операция абстрагирования, согласно Аристотелю, вполне правомерна. Более того, математик, выделяя таким образом предмет своего исследования и отвлекаясь от бесчисленного множества других свойств физических тел, в частности — от их движения, имеет дело с очень простым предметом,

---

<sup>85</sup> Там же, XIII, I, 1076 а 32–37: «Если существуют математические предметы, то необходимо, чтобы они либо находились в чувственно воспринимаемом, как утверждают некоторые, либо существовали отдельно от чувственно воспринимаемого (некоторые говорят и так); а если они не существуют ни тем ни другим образом, то они либо вообще не существуют, либо существуют иным способом: в последнем случае, таким образом, спор у нас будет не о том, существуют ли они, а о том, каким образом они существуют».

а потому его наука и оказывается самой точной. Чем проще предмет, тем точнее исследующая его наука; так, арифметика, абстрагирующаяся от величины и имеющая дело только с числом, точнее геометрии; геометрия же, имеющая дело с числом и с величиной, но абстрагирующаяся от движения, точнее физики. В физике же самое точное знание возможно относительно самого простого из движений — перемещения.

Но, несмотря на то, что математика — самая точная среди наук, она тем не менее имеет дело с предметом, который находится не в себе самом, а в другом. Предметы геометрии — точки, линии, плоскости — это или пределы, или сечения физических тел, сечения в ширину, глубину или длину; стало быть, они не имеют реального бытия, а представляют собой продукт *мысленного выделения* определенного аспекта физического мира. Поэтому и наука, имеющая дело с тем, что существует в себе самом, с сущностями, онтологически первее той, которая имеет дело с предметом, находящимся «в другом». Не математика должна быть фундаментом для построения физики, как полагают те, для которых «математика стала... философией»<sup>86</sup>, а, напротив, физика, скорее, может претендовать на значение «базисной», «фундаментальной» науки. Ведь именно она изучает «сущности», а значит, начала и причины природных явлений.

Однако и сама физика не является, по Аристотелю, подлинной первоосновой для других наук. Ведь физика изучает не все виды сущностей, а только один их род — природные сущности, причем главным образом с точки зрения их движения и изменения. Поскольку Аристотель допускает два вида сущностей — природные (подвижные) и сверхприродные, божественные (вечные и неподвижные), то науками, изучающими эти сущности, будут физика и метафизика (первая философия, или теология — наука о божестве).

В философии исследуются общие основания всякого знания, поэтому она служит теоретическим базисом как для математики, так и для физики. Изучая высший род бытия, философия в то же время разрабатывает те категории и методологические принципы, которые кладут в основу своих исследований и физика, и математика. Так, физика изучает вещи, обладающие материей, но только философия в состоянии разрешить вопрос о том, что такое материя. Точно так же и математика пользуется в качестве своих исходных утверждений аксиомами, истинность которых не может быть доказана в самой математике: только философия, рассматривая каждый из предметов не отдельно, а «в отношении сущего как такового», в состоянии обосновать эти аксиомы.

---

<sup>86</sup> *Метафизика* I, 9, 992 а 31.

Положение — «если от равного отнять равное, то остатки будут равны» — обще для всего количественного, а математика исследует, применяя его определенной части своего предмета... философия же не рассматривает частично-го... а исследует каждое такое частичное лишь по отношению к сущему как сущему<sup>87</sup>.

Таким образом, рассмотрение аксиом является делом философа. По отношению к аксиомам положение физика предпочтительнее, чем положение математика; хотя в целом рассмотрение аксиом — дело философа, но поскольку физик, в отличие от математика, имеет дело не просто с одним аспектом сущего, а с определенным родом его, а именно с природным сущим, то он может исследовать и некоторые из аксиом.

Никто из тех, кто изучает частное, не берется каким-то образом утверждать о них, истинны они или нет, — ни геометр, ни арифметик, разве только кое-кто из рассуждающих о природе, со стороны которых поступать так было вполне естественно: ведь они полагали, что они одни изучают природу в целом и сущее как таковое<sup>88</sup>.

Математика, таким образом, по Аристотелю, не может служить теоретическим фундаментом для физики; скорее уж физика будет основой для математики, если ставится вопрос об их соотношении.

Так Аристотель реализовал идею физики, альтернативной математической физике, намечавшейся в платоновском *Тимее* и у пифагорейцев: он создал физику как науку, отличную от математики, имеющую другой предмет и другие задачи, чем те, которые решает математика. Дальнейшее развитие физики на протяжении больше чем полторы тысячи лет шло по пути, указанному Аристотелем. И только на исходе Средних веков ученые вновь обратились к той альтернативе, которую заслонила Аристотель: к идее математической физики.

## Аристотель как биолог

Аристотеля справедливо считают создателем биологии как науки. Проблемам биологии посвящены несколько его работ: *История животных*, *О частях животных*, *О происхождении животных*, *О движении животных* и маленькое сочинение *О ходьбе животных*. Кроме этих

<sup>87</sup> Там же, XI, 4, 1061 b 20–27.

<sup>88</sup> Там же, IV, 3, 1005 a 29–34.

специальных сочинений, тракующих вопросы зоологии, проблемы жизни и живого изучаются также в двух первых книгах *О душе*.

В работах, посвященных исследованию живой природы, особенно бросается в глаза «эмпирическая составляющая»: философ опирается и на собственные наблюдения, и на огромный опыт, почерпнутый из практики современного ему сельского хозяйства, рыболовства и т. д. Сведения о животных Аристотель, как можно судить по его сочинениям, получал прежде всего от рыболовов, пастухов, пчеловодов, свиноводов, ветеринаров.

Нельзя не отметить, что философ разделял некоторые предрассудки своего времени, считая, например, что мужские особи теплее женских, а правая сторона тела животных теплее левой. У людей, полагал он, левая сторона тела холоднее, чем у других живых существ, поэтому сердце сдвинуто влево, чтобы уравновесить температуру двух сторон тела<sup>89</sup>.

При изложении учения Аристотеля об органическом мире обычно отмечают два момента, характеризующих подход Аристотеля: во-первых, эмпиризм, стремление не упустить из поля зрения ни одного существенного факта, интерес к природному многообразию во всей его пестроте. Это действительно специфически-аристотелевская черта, характерная для него не только в сфере биологии. Второй момент, тоже бросающийся в глаза, состоит в тенденции к классификации: нередко определяют научный метод Аристотеля как классификационно-описательный<sup>90</sup>. И в самом деле, стремясь найти средство для описания всего многообразия живых существ, Аристотель прибегает к сравнению и различению признаков, предварительно выясняя, какие именно из них следует принимать за существенные<sup>91</sup>. Однако не следует преуве-

<sup>89</sup> Характерно, что к народным представлениям и верованиям Аристотель относится иногда даже с большим доверием, чем того требует критический ум ученого. Так, он принимает бытующую среди народа версию о возникновении червей и насекомых из гниющих веществ. «...Вши, блохи, клопы, — пишет Аристотель, — после совокупления рождают так называемые кониды (гниды), из которых ничего другого не выходит. Но из этих насекомых блохи возникают из малейшего количества гниющего вещества (где высыхает навоз, там они и образуются), клопы — из влажности, выделяемой животными, которая, выходя наружу, образует их, а вши — из мясных частиц; возникают они, когда им суждено возникнуть, из маленьких пузырчатых высыпей, не содержащих гноя; если их проколоть, из них выходят вши» (*История животных*, пер. В. П. КАРПОВА, цит. по рукописи, с. 169).

<sup>90</sup> См. об этом: G. E. R. LLOYD, "The development of Aristotle's theory of classification of animals", *Phronesis* VI (1961), p. 59–81; см. также: D. M. BALME, "Genos and eidos in Aristotle's biology", *Classical Quarterly* (1962), p. 91–104.

<sup>91</sup> Действительно, если бы всякое единичное существо пришлось описывать именно как данное единичное, то такая работа уводила бы в бесконечность. Поэтому

личивать роль и место классификации в биологических исследованиях Стагирита: она не занимает у него главенствующего положения<sup>92</sup>. Само предварительное выяснение существующего уже предполагает наличие системы понятий, с помощью которой не просто описывается живое существо, а постигается его сущность — момент, часто упускаемый из виду теми, кто характеризует метод Аристотеля как чисто описательный.

На какую же систему понятий опирается Аристотель, классифицируя живые организмы, распределяя их по родам и видам?

В основе аристотелевской биологии лежит понятие *цели*; это понятие, как мы знаем, одно из ключевых для аристотелевского мышления вообще: в биологических работах философа она играет первостепенную роль. Телеология, как отмечает И. Дюринг, играет у Аристотеля ту же роль, какую теория идей играет у Платона<sup>93</sup>. Уже это обстоятельство говорит о том, что в сочинениях Аристотеля мы имеем дело не с эмпирической, а с философской биологией: понятия *начала* (*ἀρχή*), *цели* (*ἔργον*) и *произведения* (*τέλος*) выполняют здесь роль эвристических средств для познания живой природы. При рассмотрении живого организма Аристотель использует также понятия материи и формы: без этого различения у него не было бы инструмента для выделения признаков как исходного материала для классификации. При анализе живого существа понятия материи и формы оказываются весьма эвристичными, и не случайно некоторые исследователи полагают, что именно потребности объяснения живого организма (в частности, потребности медицины) послужили главным источником для создания этих понятий<sup>94</sup>.

Аристотель применяет категории материи и формы, а также четырех причин к анализу органического мира, тем самым впервые очерчивая предмет биологии как науки. Хотя до Аристотеля, в учениях главным образом античных натурфилософов, была сделана не одна попытка объяснить жизнедеятельность организмов, даже высказывались гипоте-

---

Аристотель с самого начала ставит вопрос о методе работы биолога: «Я выдвигаю как раз вопрос: следует ли, беря каждую единичную сущность, определять ее самое по себе, как, например, природу человека, льва, быка, или кого другого, занимаясь каждым в отдельности, или брать только то общее, что совпадает во всех них, полагая в основу какой-либо общий признак» (*О частях животных* I, 1, 639 а).

<sup>92</sup> См. об этом: I. DÜRING, *De partibus animalium. Critical and Literary commentaries* (Göteborg, 1947).

<sup>93</sup> См. I. DÜRING, *Aristoteles* (Heidelberg, 1966), S. 243.

<sup>94</sup> Так, Т. Гомперц считает, что в Аристотеле соединились платоник и асклепиад: ведь Аристотель происходил из рода врачей, и конечно, в его интересе к природе и в подходе к ней сказалось то, что он еще в юности усвоил от своего отца — Асклепиада.

зы о происхождении живых существ (Эмпедокл), но только Аристотель кладет начало биологии как науке. Вышедшая из рук Аристотеля, эта наука, так же как и перипатетическая физика, не была и не могла быть математической. Однако если по отношению к физике это обстоятельство было одной из главных причин той критики, которая обрушилась на Аристотеля уже в XVI–XVII вв., то по отношению к биологии вопрос о ее математизации не возникал вплоть до появления генетики. Еще в XVIII в., в период триумфа математического естествознания не только не встает вопрос о том, чтобы создать биологию как математическую дисциплину по аналогии с физикой, но, напротив, Кант, в частности, высказывает мысль о том, что живой организм есть абсолютная граница, которую не может переступить математическое естествознание.

Рассматривая представления натурфилософов о природе и сущности органических преобразований, Аристотель усматривает общий недостаток их подхода в том, что они обращали гораздо больше внимания на материю, из которой «состоят» живые существа, чем на то, что отличает живое от неживого. А такую специфику всякого рода бытия следует искать не столько в материи, говорит Аристотель, сколько в форме, «ибо природа формы имеет большую силу, чем природа материи»<sup>95</sup>. При этом, говоря о форме, Аристотель имеет в виду не просто внешнее очертание, а также окраску и т. д. живого существа: к форме здесь гораздо ближе *функция*, чем *морфологические признаки*. «Ведь и мертвый, — пишет Аристотель, — имеет ту же самую форму внешнего образа, и все-таки он — не человек»<sup>96</sup>. Чтобы пояснить, что он имеет в виду, Аристотель приводит пример из другой области: формой топора, говорит он, будет не его внешний образ, а его пригодность для рубки дров; его форма — это его назначение, то, ради чего он существует. В соответствии с этим подбирается и подходящий материал, из которого делают топор: он должен быть твердым, острым и т. д., чтобы исполнять свою функцию. Точно так же обстоит дело и с живым существом: его кости, плоть, кровь и т. д., т. е. тот материал, из которого он состоит, полностью соответствует той функции, которая и есть «форма» живого; а простейшей из функций для живого организма является самосохранение и воспроизведение рода<sup>97</sup>.

<sup>95</sup> *О частях животных* I, 1, 640 b.

<sup>96</sup> *Там же*.

<sup>97</sup> «Так как справедливо все называть в соответствии с целью, цель же состоит здесь в воспроизведении себе подобного, то первой душой следует называть способность воспроизведения себе подобного» (*О душе* II, 4, 416 b 23–25).



Что именно представляет собой «форма» живого, обеспечивающая его самосохранение и воспроизведение? Такой формой, по Аристотелю, является душа<sup>98</sup>. Аристотель различает душу растительную (основная функция, обеспечиваемая растительной душой, — это питание), животную (основная функция — движение и ощущение) и разумную (основная функция — мышление). Растения обладают только растительной душой, животные — растительной и животной, люди, помимо двух первых, еще и разумной. Это, однако, не следует понимать так, что у животных — две души, а у людей — три: по Аристотелю, растительная душа составляет «часть» животной<sup>99</sup>, другими словами, более элементарная «душа» — предпосылка и условие существования более высокой. Исследуя функцию растительной души — питание, Аристотель замечает, что при осуществлении этой функции живое существо как целое неотделимо от окружающей среды, ибо именно последняя есть источник питания. Здесь, таким образом, «мы различаем тройное: питающееся, то, чем оно питается, и то, что питает; то, что питает, — это первая душа; питающееся — тело, обладающее душой; то, чем тело питается — пища»<sup>100</sup>. Как видим, тело есть «средний термин» между душой и пищей, т. е. между «началом» живого и средой его обитания. Связь между живым и его средой является, таким образом, непрерывной.

Еще глубже и содержательнее принцип непрерывности разработан Аристотелем применительно к животной душе, функции которой гораздо более сложны, чем функции растительной души. Главное, что отличает животную душу, — это способность ощущения (ибо движутся, говорит Аристотель, не все животные, а ощущают — все). Существуют два вида ощущаемого: то, что ощущается отдельным чувством и не может быть воспринято другим (так, цвет и свет воспринимаются только зрением, звук — только слухом), и то, что может быть воспринято разными чувствами: так, движение воспринимается и осязанием, и зрением.

Что же представляет собой акт ощущения, согласно Аристотелю? Поскольку Аристотель не признает атомов, то он не может объяснить ощущение так, как это делал Демокрит: как истечение атомов из того или иного тела и воздействие их на воспринимающий орган. Не согла-

---

<sup>98</sup> «Душа есть причина и начало живого тела. О причине говорится в различных значениях. Подобным же образом душа есть причина в трех смыслах... А именно: душа есть причина как то, откуда движение, как цель и как сущность одушевленных тел» (*О душе* II, 4, 415 b 7–11).

<sup>99</sup> *О частях животных* I, 1, 641 a.

<sup>100</sup> *О душе* II, 4, 416 b 21–23.

сен Аристотель и с теорией зрения Платона. Он исходит из предпосылок своей программы и объясняет всякое ощущение, вводя в качестве посредника между воспринимаемым объектом и воспринимающим органом определенную *среду*, передающий медиум. Возьмем, например, зрение. Что воспринимается зрением? Цвет и свет.

Всякий цвет, — пишет Аристотель, — есть то, что приводит в движение действительно прозрачное, и в этом — его природа. Вот почему нельзя видеть цвета без света, а всякий цвет каждого предмета видим при свете. Поэтому необходимо прежде всего сказать, что такое свет. Так вот, имеется нечто прозрачное. Прозрачным я называю то, что правда видимо, но видимо... не само по себе, а посредством чего-то постороннего — цвета<sup>101</sup>. Таковы воздух, вода и многие твердые тела... Свет же есть действие прозрачного как прозрачного. Там же, где прозрачное имеется лишь в возможности, там тьма<sup>102</sup>.

Для того чтобы стал виден окрашенный предмет, нужна, стало быть, среда; эта среда — «прозрачное»; будет ли этой средой вода, воздух или твердое тело, это несущественно, важно лишь, чтобы оно было прозрачным. Свет — это «энтелехия» прозрачного; потенциально прозрачное есть тьма<sup>103</sup>, но оно становится светом при наличии в нем огня или чего-то подобного<sup>104</sup>.

Сразу можно заметить трудность, с которой сталкивается Аристотель при определении «среды» и при попытке указать, что же, собственно, актуализирует ее (ибо потенциально она — темная): ведь если —

<sup>101</sup> Здесь перевод представляется сомнительным: прозрачное видимо не через посредство цвета, ибо цвет у предметов имеется и ночью, имеется и «прозрачное», но мы не видим окраски предмета. Скорее, правы Зибек и Казанский, которые считают, что из этой фразы следует исключить слово «цвета» и оставить только мысль, что прозрачная среда видима посредством «другого», подразумевая под «другим» огонь или нечто подобное. Правда, когда Зибек утверждает, что цвет здесь вообще ни при чем, это, видимо, тоже не вполне так; ведь при наличии дневного света (делающего «среду» прозрачной актуально) мы видим именно через посредство цвета; мы видим окрашенные предметы, хотя не видим при этом самого условия, без которого нет зрения, а именно света.

<sup>102</sup> *О душе* 418 b 1–11.

<sup>103</sup> Прозрачная среда есть то подлежащее, сказуемыми которого являются «свет» и «тьма». Эта точка зрения противопоставляется концепции зрения (и света как его условия) у Платона.

<sup>104</sup> *О душе* 418 b 1–11.

цвет, то неясно, почему он не делает этого в отсутствие солнца или огня; если же — солнце и огонь, то какова тут роль самого цвета? Это очень интересный вопрос, вокруг которого велось много споров в эпоху эллинизма и Средних веков.

Нам важно подчеркнуть методологический принцип Аристотеля, которым он руководствовался при анализе зрения: воспринимающий орган и воспринимаемый объект не могут сомкнуться иначе, чем через посредство чего-то третьего; посредник, с одной стороны, разделяет их, а с другой — соединяет, причем соединяет *непрерывно*.

Если бы кто положил себе на глаз вещь, имеющую цвет, он ничего бы не увидел. Цвет же приводит в движение прозрачное, например воздух, а этим движением, продолжаясь непрерывно, приводится в движение и орган чувства<sup>105</sup>.

Это принцип перипатетической оптики; главный оппонент, которого при этом имеет в виду Аристотель, это Демокрит. Ведь, согласно Демокриту, условием возможности зрения является, вообще говоря, *отсутствие среды*: среда (воздух, вода и т. д.) рассматривается им как *препятствие*, т. е. *отрицательное*, а не *положительное* условие зрения. Это и понятно; поскольку любой объект воспринимается органом зрения в силу истечения атомов (того и другого), то чем меньше препятствий для этого истечения, тем отчетливее и яснее виден предмет. Поэтому, согласно Демокриту, если бы между глазом и предметом была пустота, «то можно было бы со всей отчетливостью разглядеть даже муравья на небе»<sup>106</sup>. Аристотель же, напротив, убежден, что «при пустоте не только не отчетливо, но и вообще ничего нельзя было бы увидеть»<sup>107</sup>, ибо воздействие не может исходить от самого видимого цвета, оно происходит через среду, так что необходимо, чтобы существовала такая среда.

То же рассуждение приложимо и к звуку, и к запаху<sup>108</sup>; среда для звука — воздух, а для запаха она «не имеет названия: имеется во всяком случае некоторое свойство, общее воздуху и воде...»<sup>109</sup>

<sup>105</sup> Там же, II, 7, 419 а 13–15.

<sup>106</sup> Там же, 419 а 16–17.

<sup>107</sup> Там же, 419 а 21.

<sup>108</sup> Там же, 419 а 26–27: «Ведь от непосредственного прикосновения того и другого с органом чувства ощущение не вызывается, но запахом и звуком приводится в движение среда, а ею возбуждается каждый из этих органов чувств».

<sup>109</sup> Там же, 419 а 33.

Интересен аристотелевский анализ слуха. Чтобы ухо воспринимало звук, нужно, говорит Аристотель, чтобы «что-то ударялось о что-то». Но при этом не всяким ударом вызывается звук (например, шерсть от удара не звучит); звук вызывается при ударе гладких и полных вещей, ибо необходимо, чтобы движение ударяющего предотвратило разряжение воздуха»<sup>110</sup>. Воздух вызывает слышание, когда, будучи приведен в движение, составляет нечто «непрерывное и плотное». А воздух становится «плотным» лишь благодаря гладкой поверхности ударяемого тела. «Итак, — заключает Аристотель, — звучащее есть то, что приводит плотный воздух в непрерывное движение, доводя его до органа слуха»<sup>111</sup>. Интересна приводимая Аристотелем аналогия между отражением воздуха и света; аристотелевское рассуждение о свете и звуке по методологическому принципу близко к волновой (а не корпускулярной) теории.

Затруднение представляет для Аристотеля чувство осязания и родственное ему чувство вкуса: ведь здесь ощущение имеет место именно при непосредственном прикосновении осязаемого объекта к поверхности тела. Однако так обстоит дело только при поверхностном рассмотрении, говорит Аристотель. В действительности же тут тоже имеется среда, но только ее наличие менее очевидно, чем в случаях зрения или слуха. При осязании тоже нужен посредник:

Твердое и мягкое мы так же воспринимаем через другое, как звучащее, видимое и обоняемое, но последние — на расстоянии, первые — вблизи<sup>112</sup>.

Посредником при осязании, говорит Аристотель, является плоть (в случае чувства вкуса это будет язык); а это значит, что осязаем мы не самой плотью: орган осязания находится внутри. Тело же является не органом осязания, а передатчиком, медиумом, связывающим между собой осязаемый предмет с осязающим органом. «Плоть есть необходимо приросшая к органу осязания среда, через которую происходит множество ощущений»<sup>113</sup>. Разве это не предвосхищение учения о нервных центрах? Хотя Аристотелю нервы были неизвестны, но, как видим, он сам допускает «что-то внутри» в качестве центра осязательных ощущений.

Интересно также соображение Аристотеля о том, что орган восприятия *сродни той среде*, которая служит связующим звеном между

<sup>110</sup> *О душе* II, 7, 419 b.

<sup>111</sup> *Там же*, II, 8, 420 a 3–4.

<sup>112</sup> *Там же*, II, 11, 423 b 4–6.

<sup>113</sup> *Там же*, 423 a 14–15.

органом и объектом: так, глаз — «прозрачен»; слышим же мы «воздухом» (мы слышим тем, что содержит воздух, ограниченный со всех сторон, — таково устройство уха), осязаем — твердой частью внутри нашего тела, которая сродни плоти, медиуму осязания.

Как видим, животное у Аристотеля настолько «вросло» в «среду», что его невозможно ни представить себе, ни помыслить изолированно от последней: *среда — нечто вроде продолжения органов чувств животного*, а эти последние — как бы «концентрированная» среда. В этом смысле рассмотрение аристотелевского учения о живых существах особенно ярко демонстрирует его метод изучения природы в целом. Ведь и в физике Аристотеля понятие среды играет важную роль. Возьмем, например, его объяснение движения брошенных тел. Не признавая самодвижения, Аристотель вынужден всегда искать двигатель; а потому именно этот случай «насильственного» движения ему объяснить нелегко. В самом деле, двигатель (допустим, лук) больше не воздействует на брошенное тело (выпущенную стрелу), а последнее тем не менее некоторое время продолжает двигаться. В этом затруднительном случае Аристотель исходит, как и обычно, из принципа континуализма и ставит вопрос так: что непосредственно ближе всего соприкасается с движущимся телом? Какова его среда? Как правило, это воздух, иногда — вода. Вот свойствами этой среды и надо объяснить то, что вызывает затруднение. И Аристотель объясняет: при движении брошенных тел имеет место последовательная передача движения через ближайшую к ним среду. Бросающий приводит в движение не только бросаемое тело, но и воздух (или другую среду, способную двигаться), и последний некоторое время сохраняет способность приводить в движение тело, непосредственно соприкасающееся с ним. Среда, таким образом, является промежуточным двигателем (ибо первым двигателем здесь был бросающий).

Подведем итоги. Физика Аристотеля тесно связана с его биологией; обе науки строятся на фундаменте метафизики и представляют собой достаточно цельную систему положений. Космос здесь предстает как конечное, гармонически упорядоченное целое, в котором для каждого тела, для каждого элемента существует естественное место, а потому пространство является неоднородным, анизотропным. В аристотелевском космосе не существует пустоты, которая недопустима уже потому, что тела в ней должны были бы, не встречая никакого сопротивления, двигаться с бесконечной скоростью, что Аристотель считает невозможным. Всякое движение предполагает двигателя; скорость движущегося тела прямо пропорциональна силе двигателя и об-

ратно пропорциональна сопротивлению среды; движение и покой имеют разный онтологический статус. Принцип непрерывности играет ключевую роль — как в физике и математике, так и в биологии, где понятие среды оказывается в центре внимания.

В натурфилософии Аристотеля важное место принадлежит целевой причине, которая была устранена из физики начиная с XVII в. Согласно Аристотелю, всякое движение и изменение имеет в качестве своей причины в конечном счете стремление тела к некоторой объективно данной цели, которая всегда есть нечто *другое*, чем само движущееся тело, нечто высшее по отношению к нему. Это равно относится как к живой, так и к неживой природе: всякое сущее стремится к тому, чтобы обрести высшее из возможных для него состояний. Для небесных тел это круговое движение, определяемое *другим* по отношению к небесному телу, а именно тем центром, вокруг которого, стремясь уподобиться его неподвижности, небесные тела совершают равномерное движение. Для природных стихий это их естественные места, к которым они, будучи предоставлены самим себе, влекутся, чтобы обрести там желанный покой. Иерархическая структура, определяющая порядок космоса, в качестве своей вершины имеет вечный неподвижный двигатель; в конечном счете он и есть та высшая цель, к которой — каждое по-своему, в зависимости от его природы — устремлено все сущее. Чем ближе существо к цели, ради которой оно существует, тем более оно переходит из состояния потенциальности к актуальности, а стало быть, к самоидентичности и покою, ибо блаженство, с точки зрения Аристотеля, есть обретение внутренней полноты и совершенства, а значит, покой не есть покой смерти, но, напротив, приобщение к полноте актуального блага, коим всегда преисполнена высшая сущность — Бог. Таким образом, в перипатетической физике все сущее стремится не столько к собственному самосохранению, сколько к соединению с тем, что выше его и что составляет предмет его стремлений — бессознательных, как в неорганической и органической природе, или сознательных, как у человека.

С. В. МЕСЯЦ

## ДИСКУССИИ ОБ ЭФИРЕ В АНТИЧНОСТИ

В истории европейского естествознания и философии, пожалуй, найдется не много концепций, которые на протяжении веков вызывали бы такой неизменный интерес, как учение о пятом элементе или эфире. Эфир упоминается уже в поэмах Гомера и Гесиода, его воспевают древние орфические гимны. В классическую эпоху оживленные споры о нем ведут представители разных философских школ, в основном последователи Платона и Аристотеля. Ранние христианские мыслители видят в нем полудуховную, полуматериальную субстанцию, которая должна будет образовать тела людей после воскресения<sup>1</sup>. В Средние века эфир, как квинтэссенция и первооснова материального мира, становится вождленным философским камнем, сулящим его обладателю неограниченную власть над превращениями веществ. Мистики и философы наделяют эфир духовной природой; его называют материей Бога и ума, духом мира (*spiritus mundi*), мировой душой, животворящей силой, началом всякого движения. Однако, несмотря на все эти алхимические, мистические и даже религиозные коннотации, идея эфира оказывается востребованной и новым рационалистическим естествознанием. Декарт вынужден прибегнуть к ней для того, чтобы объяснить механизм так называемого «близкодействия» тел, поскольку все телесное, по его мнению, способно воздействовать друг на друга только путем непосредственного соприкосновения, а потому нуждается в некоей промежуточной, передающей взаимодействие среде. Такая среда, очевидно, отличается от всех известных тел, она невидима и неосязаема — это позволяет отождествить ее с эфиром — субстанцией, которой традиционно приписывали необыкновенную тонкость и прозрачность, так что в силу этих свойств она полностью ускользала от органов чувств. Декар-

---

<sup>1</sup> См. об этом: В. В. ПЕТРОВ, «Тело и телесность в эсхатологии Иоанна Скотта», с. 633 слл.

товой гипотезы о таком свободно циркулирующем, разлитом повсюду эфире придерживался в своих ранних работах и Ньютон: он пытался объяснить с ее помощью распространение света<sup>2</sup>.

Дальнейшее свое признание теория светового эфира получила в связи с успехами волновой оптики, так как распространение световых колебаний, казалось, с необходимостью требует наличия сплошной упругой среды, заполняющей пространство между источником и приемником света. Попытки как-то описать или построить ее механическую модель предпринимались неоднократно, но так и не увенчались успехом, поскольку им приходилось сочетать в себе ряд трудносочетаемых свойств. Так, поперечность световых колебаний требовала, чтобы эфир обладал свойствами упругого твердого тела, отсутствие же продольных световых волн означало его несжимаемость<sup>3</sup>. 1881 год (когда американским физиком А. Майкельсоном в ходе известного эксперимента, показавшего независимость скорости света от движения Земли, была опровергнута лоренцова теория неподвижного эфира) принято считать моментом полного и окончательного отказа новоевропейской физики от идеи эфира.

Но концепция эфира, как мы успели убедиться, имеет слишком богатую историю, чтобы ее содержание могло исчерпываться тем узко-механическим смыслом, который в нее вкладывала рационалистическая мысль XVII–XIX вв. и от которого она в ходе своего развития была вынуждена отказаться. Поэтому, хотя сейчас в научном языке и отсутствует термин «эфир», представление о деятельной первоматерии, чреватой возможностями неожиданного возникновения вещества, продолжает жить в современной теории физического вакуума. Популярная разновидность эфирной концепции — представление об астральном теле — неожиданно оказалась востребованной при изучении загадочных явлений психической жизни человека<sup>4</sup>. Это же представление активно экс-

---

<sup>2</sup> См. его работу *Гипотеза света* (1675 г).

<sup>3</sup> Подробнее о механических моделях эфира, а также о судьбе эфира как научной концепции см. Ф. РОЗЕНБЕРГ, *История физики* (М.; Л., 1933–1936); М. ЛАУЭ, *История физики* (М.; Л., 1956); О. LODGE, *Der Weltäther* (Braunschweig, 1911); Е. УИГТAKER, *A History of the Theories of Ether and Electricity*, v. 1–2 (L., 1951–1953).

<sup>4</sup> См., например, исследования американского психолога Раймонда Моуди, изложенные в кн.: *Жизнь после смерти* (1975) и многих других работах; посвященные этой же теме книги всемирно знаменитой врача-реаниматолога Элизабет Кюблер-Росс (с. г., *О смерти и жизни после нее*, 1997, *Созреть для смерти*, 1975); исследование К. Осиса и Э. Харалдсона *В час смерти* (1977), а также книгу Торвальда Детлефсена *Жизнь после жизни. Разговоры с заново родившимися* (1984), в которой описаны эксперименты по реинкарнационному гипнозу.



плуатируется и адептами так называемых альтернативных форм знания, которые мы в начале XXI в. уже не можем просто сбрасывать со счетов, объявляя их ненаучными. Но самое главное: эфир продолжает оставаться концепцией *философской*, т. е. претендующей не только и не столько на причинно-следственное описание мира, сколько на познание его *принципов* или *начал*. Начала невозможно отыскать, оставаясь на том уровне, где одно явление влечет за собой другое и где царят естественные закономерности. Начала превосходят этот уровень, располагаясь вне сферы феноменального. Поэтому наука, сознательно ограничивающая себя этой сферой, не способна ни опровергнуть, ни, наоборот, подтвердить правомерность теории эфира. Последняя просто выходит за пределы ее компетенции, так же как и другая древняя философская идея — атом.

Как философская концепция, эфир тесно связан с учением о пятом элементе, или «пятой сущности» (*quinta essentia*). Наша статья в основном будет посвящена именно этому учению, и только по мере необходимости мы затронем некоторые другие представления об эфирном теле, возникшие независимо от упомянутого учения и со временем сильно его видоизменившие. Обратившись к самому началу теории квинтэссенции, мы попытаемся установить — насколько это позволят нам наши источники — время ее возникновения; посмотрим, как она развивалась, приобретает в работах Аристотеля свой классический облик; мы обсудим противоречия и недостатки аристотелевского учения, выслушаем аргументы его защитников и противников; и наконец, увидим, как в результате этих споров, уже на закате Античности, классическая простота эфирной теории сменилась сложным и богатым содержанием, вобравшим в себя все этапы ее предшествовавшего развития.

## Предыстория

Эфиром (греч. *αἴθήρ*) первоначально называлось ясное небо, верхний, наиболее чистый слой воздуха, противоположный нижнему слою, аэру (*ἀήρ*). Именно в этом значении слово «эфир» встречается в древнегреческой эпической поэзии и у трагиков. Как ясное небо, эфир, по видимому, очень скоро стал вообще эпитетом всего небесного, т. е. бессмертного и божественного. Гомер называет его «чертогом Зевса», местом обитания олимпийских богов<sup>5</sup>. У Гесиода это имя одного из древних божеств — прародителей мира, сына Эреба и Ночи, брата Дня<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> *Илиада*, XIV, 258; XV, 192.

<sup>6</sup> *Теогония*, 124.

Первым, кто назвал эфир космическим элементом, был, по-видимому, Эмпедокл. Правда, при этом он отождествил его с воздухом, используя слово *эфир* просто как поэтически-возвышенное обозначение этой стихии и как имя собственное («титан Эфир»)⁷.

Учение же об эфире как особом пятом элементе традиционно приписывается Аристотелю, тем более что и сам философ дает повод к этому, говоря о нем как о своем собственном изобретении. Но что бы ни говорил Аристотель, идея пятиэлементного космоса является гораздо более древней. По мнению некоторых исследователей, ее автором мог быть древнегреческий мудрец и чудотворец Ферекид Сиросский (fl. 544–541 гг. до н. э.). Это предположение основано на свидетельстве Дамаския (*О первых началах* 124b), согласно которому Ферекид принимал три вечных начала — Заса (Зевса), Хроноса и Хтонию. От Хроноса родились огонь, вода и воздух, из которых, в свою очередь, «после того, как они распределилась в пяти недрах, образовалось новое поколение богов, называемое пятинедровым (*πεντέμυχος*)»⁸. Если, как сообщают другие доксографы, Хтония — это земля, а Зевс — эфир⁹, то налицо пять элементов или «недр»: огонь, воздух, вода, земля и эфир. Конечно, такое толкование нуждается в дополнительном обосновании, которым мы, из-за недостатка наших сведений о Ферекиде, не располагаем. Если же опираться только на фрагмент, приводимый Дамаскием, то очевидно, что Зевс (эфир) и Хтония (земля) как вечные начала не могут стоять в одном ряду с порождениями Хроноса — огнем, воздухом и водой. Далее, не вполне ясно, относить ли к числу начал самого Хроноса (т. е. время) или, соглашаясь с толкованием христианского доксографа Гермия, считать его «тем, в чем все происходит»? Если принять первое, то число начал возрастет до шести, если второе, то разве может Хронос, порождая элементы, не быть при этом началом? Большие сомнения вызывает и смысл выражения «пятинедровый». Дамаский понимает его как «пятимирный» (*πεντέκοσμος*), Порфирий усматривает в слове «недра» символическое обозначение рождения, Прокл соотносит его с представлением о мире как пещере и тюрьме, так что никто не интерпретирует его как «пятиэлементный». Все перечисленные затруднения

<sup>7</sup> 31. ЭМПЕДОКЛ, ed. DIELS-KRANZ (далее, DK) В38, в кн.: *Фрагменты ранних греческих философов*, ч. I (М., 1989), с. 365.

<sup>8</sup> 7. ФЕРЕКИД ИЗ СИРОСА, DK А8, пер. А. В. ЛЕБЕДЕВА, *Фрагменты ранних греческих философов*, с. 86.

<sup>9</sup> Там же, DK А9: ГЕРМИЙ, *Осмеяние языческих философов* 12: «Ферекид... под Зевсом понимает эфир, под Хтонией — землю, под Кроносом — время; эфир — это активное начало, земля — пассивное, время — то, в чем все происходит» (пер. А. В. ЛЕБЕДЕВА), *Фрагменты ранних греческих философов*, с. 87.

не позволяют нам дать окончательный ответ на вопрос, следует ли приписывать Ферекиду Сирросскому какую-то форму учения о пятом элементе или нет.

Некоторые античные авторы возводят это учение к древним пифагорейцам и связывают его происхождение с открытием и описанием пяти правильных многогранников — куба, тетраэдра, октаэдра, икосаэдра и додекаэдра, — каждый из которых якобы представляет собой форму того или иного элемента. Так, Прокл в «каталоге геометров» сообщает, что Пифагор первым сконструировал «пять космических фигур» (*In Eucl.* 65, 16). При этом Прокл, очевидно, имеет в виду пять правильных многогранников, которые называет космическими потому, что они соответствуют пяти мировым стихиям. Еще определеннее свидетельство Теофраста в *Мнениях физиков*:

Пифагорейцы, желая все составить из линий и чисел, говорили, что земля имеет форму куба, огонь — пирамиды, воздух — октаэдра, вода — икосаэдра, состав же целого имеет форму додекаэдра... Из додекаэдра — сфера всего мира<sup>10</sup>.

Последние слова о додекаэдре можно толковать двояко: 1) как форму частичек элемента, из которого состоит сфера мира, 2) как форму космоса в целом. Если принять последнее толкование, к которому, скорее всего, и склоняется сам Теофраст, то неясно, каким же все-таки считали мир пифагорейцы — сферическим или двенадцатигранным? В пользу же первого толкования говорит то обстоятельство, что в упомянутом фрагменте додекаэдр назван в одном ряду с другими многогранниками и никак не выделен из их числа. А поскольку с первыми четырьмя соотнесены четыре элемента, возникает желание приписать и последнему некий пятый элемент, о котором иносказательно говорится, что он — «состав целых» (*συστασις τῶν ὅλων*). Под «целыми», так же как и под «сферой мира» может подразумеваться небо, которое подобно целому охватывает и заключает в себе всё.

Другим косвенным свидетельством наличия у пифагорейцев учения о пятом элементе можно считать сообщение Ямвлиха о племяннике и ученике Платона Спевсиппе, который на основании пифагорейских лекций, и в особенности сочинений Филолая, всегда с особым рвением им изучаемых, составил книжечку *О пифагорейских числах*, где среди прочего «рассмотрел пять фигур, которые он считает фигурами косми-

<sup>10</sup> H. DIELS, *Doxographi graeci* (Berlin, 1879), S. 334.

ческих элементов, описав их особенности и общие свойства»<sup>11</sup>. Это свидетельство позволяет предположить, что идея соответствия многогранников элементам была внушена Спевсиппу пифагорейскими текстами, в частности сочинениями Филолая. Действительно, от Филолая Кротонского, с которым якобы встречался Платон и у которого он, по легенде, купил некие пифагорейские книги, сохранился следующий фрагмент (DK 44 B12):

Сфере присущи пять тел, находящихся внутри сферы: огонь, вода, земля, воздух и пятое — корпус [корабль] сферы<sup>12</sup>.

Стобей, приводящий этот фрагмент, сообщает в другом месте, что Филолай делил космос на три части: выше всего он помещал огонь, называемый «Объемлющим», в котором располагались пять планет вместе с Солнцем и Луной, — эта часть носила также название Космос. Расположенная под ней подлунная и околоземная область, «в которой находится мир переменчивого рождения», называлась Небом. Самую же верхнюю часть Объемлющего, «в которой — беспримесная чистота элементов», Филолай именовал сферой Олимпа<sup>13</sup>. Если теперь допустить, что эта последняя тождественна Сфере из первого фрагмента, то напрашивается следующее толкование: Олимп как крайняя сфера мира включает в себя, во-первых, огонь, объемлющий планеты, Луну и Солнце; во-вторых, Землю вместе с находящимися на ней воздухом и водой и, в-третьих, «корпус» самого Олимпа, или его состав, — ту самую верхнюю часть объемлющего огня, о которой говорится как о «беспримесной чистоте элементов» и которую поэтому можно было бы назвать особым «пятым телом». Впрочем, следует заметить, что текст приписываемого Филолаю фрагмента о пяти телах Сферы явно испорчен и до сих пор не имеет общепринятой редакции: разные издатели и переводчики вынуждены так или иначе подправлять его, чтобы получилось осмысленное целое. Кроме того, у исследователей всегда вызывала сомнения его подлинность. Поэтому, как и в случае с Ферекидом, мы вы-

<sup>11</sup> *Iamblichi Theologumena arithmeticae*, ed. F. AST (Leipzig, 1817), p. 61, 8 ff. *Теологумены арифметики*, ранее приписываемые Ямвлиху, в действительности представляют собой более позднюю компиляцию нескольких пифагорейских источников, главным из которых были, по-видимому, *Теологумены* Никомаха Герасского.

<sup>12</sup> Пер. А. В. ЛЕБЕДЕВА. Ср. оригинальный текст: *καὶ τὰ μὲν τὰς σφαίρας σώματα πέντε ἐστὶ, τὰ ἐν τῇ σφαίρᾳ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆ καὶ ἀήρ, καὶ ὁ τὰς σφαίρας ὀκλάς πέμπτον.*

<sup>13</sup> DK 44 A16.

нуждены признать, что у нас нет достаточных оснований считать Филолая Кротонского родоначальником учения о пятом элементе.

По той же причине в силу недостатка надежных свидетельств мы не можем утверждать этого и об Архите Тарентском, которому открытие пятого элемента приписывает Порфирий<sup>14</sup>, да и ни о каком другом представителе пифагорейской школы. Ибо, как показали исследования Евы Закс<sup>15</sup>, древним пифагорейцам вообще не могли быть известны все пять правильных многогранников, поскольку к тому времени они еще не были открыты, и тем более не было доказано, что других правильных многогранников помимо пяти не существует. Это было сделано только Теэтетом (415–369 гг. до н. э.), талантливым математиком, учеником Сократа, героем многих платоновских диалогов. Как сообщает Лексикон Суды, именно он «первым описал и начертил так называемые пять объемных тел»<sup>16</sup>. Пифагорейцам были известны только три из пяти — куб, пирамида и додекаэдр. Теэтет же не только открыл оставшиеся два, но и, по-видимому, доказал, что общее число правильных многогранников не может быть больше пяти. Это, в частности, подтверждает и анонимная схолия к XIII книге евклидовых *Начал*:

В этой книге описываются так называемые пять платоновых фигур, которые, однако, Платону не принадлежат. Три из упомянутых фигур — куб, пирамида и додекаэдр — принадлежат пифагорейцам, а октаэдр и икосаэдр — Теэтету. По имени Платона они были названы потому, что он упоминает о них в *Тимее*<sup>17</sup>.

По оценке Евы Закс, Теэтет мог сделать свое открытие между временем создания VI книги платоновского *Государства*, в которой выражается сожаление по поводу плачевного состояния стереометрии, и написанием *Тимея*, где пифагорейский гость уже свободно излагает строение всех пяти правильных многогранников. Кстати говоря, платоновский *Тимей* представляет собой первый по времени текст, в котором учение о соответствии элементов многогранникам сформулировано совершенно отчетливо. Поэтому обратимся теперь к нему, а точнее, к од-

<sup>14</sup> ПОРФИРИЙ (apud PHILOPONUM), *De aeternitate mundi contra Proclum*, ed. H. RABE (Leipzig: Teubner, 1899), S. 522, 20: «Ясно, что космос состоит из четырех элементов. Введенного Аристотелем и Архитом пятого тела Платон, очевидно, не принимал».

<sup>15</sup> E. SACHS, *Die fünf platonischen Körper* (Berlin, 1917), S. 89–119.

<sup>16</sup> SUIDAS, "Theaetetus", in: *Lexicon*, ed. A. ADLER (Leipzig: Stuttgart, 1928–1971).

<sup>17</sup> Схолия к Евклиду XIII, 1, ed. HEIBERG, vol. V, p. 654 (пер. А. В. ЛЕБЕДЕВА). См. также: *Фрагменты ранних греческих философов* 44 А15 а, с. 437.

ному небольшому фрагменту из этого диалога — фрагменту, всегда вызывавшему разногласия среди комментаторов, так что некоторые исследователи склонны именно в нем усматривать истоки учения об эфире<sup>18</sup>.

Речь идет о том месте в рассказе пифагорейца Тимея, где он, намереваясь поведать своим собеседникам о происхождении четырех стихий, подробно описывает конструкцию четырех правильных многогранников, которые, как позже выяснится, представляют собой формы и семена (*εἶδος καὶ σπέρμα*) упомянутых стихий. Заканчивается описание словами:

Поскольку в запасе оставалось еще пятое многогранное построение, то Бог использовал его для всего, украсив [живописав] его<sup>19</sup>.

На первый взгляд смысл сказанного очевиден. Пятое многогранное построение — додекаэдр был использован Демииургом иначе, нежели остальные четыре — не с целью порождения еще одной стихии, а для придания формы Целому, Вселенной. Такое толкование подтверждается прежде всего тем, что Платон в *Тимее* неоднократно заявляет о существовании только четырех элементов. Оно помогает понять и смысл высказывания о пяти космосах. «Мы, — говорит Тимей, — согласно правдивым словам и указаниям Бога, утверждаем, что существует один космос, но другой, взглянув на вещи иначе, составит себе, пожалуй, иное мнение»<sup>20</sup>. В самом деле, если один из пяти многогранников был использован для оформления Целого, то кто-нибудь мог бы, наверное, предположить, что и остальные четыре нашли себе такое же применение, т. е. каждый пошел на оформление некоего особого космоса<sup>21</sup>. Еще одним косвенным свидетельством в пользу этого толкования является выражение *διαζωραφῶν* (украсил, живописал), характеризующее образ действий Демииурга с додекаэдром. Это слово можно понять и буквально в смысле: «о-живописал» значит «украсил, описал животными», т. е.

<sup>18</sup> Так считает, в частности, Поль Морю. См. P. MORAUX, "Quinta essentia", *Realencyklopädie der Altertumswissenschaft*, Hbd. 47 (Stuttgart, 1963), S. 1186–1187.

<sup>19</sup> *Тимей* 55c: ἔτι δὲ οὐσης ἀνοστήσεως μῆς πέμπτης, ἐπὶ τὸ πᾶν ὁ θεὸς αὐτῆι κατεχρήσατο ἐκεῖνο διαζωραφῶν.

<sup>20</sup> *Тимей* 55d 4–7 (пер. С. С. АВЕРИНЦЕВА), см. ПЛАТОН, *Собрание сочинений в четырех томах* (далее, *Сочинения*), т. 3 (М., 1994), с. 459.

<sup>21</sup> Так интерпретировали слова Платона о пяти космосах и некоторые античные комментаторы. Плутарх сообщает о Феодоре из Сол, написавшем сочинение о математических теориях у Платона, в котором, в частности, доказывалось, что для создания элементов Демииургу потребовались пять космосов [порядков?] материи (*De defectu oraculorum* 33, 427).

зодиакальным кругом, число знаков которого — двенадцать — в точности совпадает с числом граней додекаэдра<sup>22</sup>. В другом платоновском диалоге — *Федоне* — Земля за пределами ее атмосферы или, как говорит Сократ, «подлинная Земля», видится ему похожей «на мяч, сшитый из двенадцати кусков кожи и пестро расписанный разными цветами»<sup>23</sup>, иными словами — на додекаэдр.

Однако, несмотря на все эти соображения, истолковать додекаэдр как форму мира в целом мешает одно существенное обстоятельство, а именно то, что, согласно Платону, тело Вселенной является «сферовидным», «округлым», «гладким и повсюду равноотстоящим от центра» (*Тимей* 33b, 34b, 44d). Избежать указанного затруднения можно только в том случае, если признать, что додекаэдр, как и все остальные многогранники, тоже представляет собой форму частичек некоего особого элемента и что этот особый пятый элемент заполняет собой самую крайнюю сферу космоса, в которой находятся огненные звезды и которая, как уже говорилось, может в иносказательном смысле быть названа Всем (*τὸ πᾶν*). В пользу такого толкования говорит, в частности, свидетельство «ближайшего ученика Платона» Ксенократа, который в сочинении *О жизни Платона* прямо приписывает своему учителю учение о пятом элементе:

Итак... он [Платон] разделил животных на виды и на части, деля их всевозможными способами до тех пор, пока не дошел до пяти элементов живых существ, которые назвал пятью фигурами или телами — до эфира, огня, воздуха, воды и земли<sup>24</sup>.

Мнение Ксенократа отчасти находит свое подтверждение в письменном наследии Платона. Действительно, в уже упоминавшемся диалоге *Федон*, в предсмертном рассказе Сократа, пересказывающего своим ученикам слышанный им когда-то миф о подлинной Земле, эфир упомянут как особый небесный элемент, не похожий на привычные нам «земные» элементы.

<sup>22</sup> Такое толкование дает в *Учебнике платоновской философии* 13, 2 Альбин: «форма додекаэдра была использована для целокупности, поскольку на небе мы видим двенадцать знаков Зодиака». Цит. по кн.: *Учебники платоновской философии* (М.: Томск, 1995), с. 81.

<sup>23</sup> *Федон* 110b (пер. С. П. МАРКИША), см. ПЛАТОН, *Сочинения*, т. 2 (М., 1994), с. 71.

<sup>24</sup> Fr. 53 in R. HEINZE, *Xenocrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente* (Leipzig, 1892).

Сама же Земля покоится чистая в чистом небе со звездами — большинство рассуждающих об этом обычно называют это небо эфиром. Вода же, туман и воздух постоянно стекают с него в виде осадков во впадины Земли<sup>25</sup>.

Нам, живущим в одной из таких земных впадин, поясняет Сократ, кажется, будто небо заполнено воздухом и будто в этом воздухе движутся звезды. На самом же деле звезды расположены гораздо выше и пространство между ними заполнено эфиром. Чистотою последний настолько отличается от воздуха, насколько воздух — от воды. Живые существа, обитающие на поверхности «подлинной Земли», дышат эфиром так же, как мы — воздухом.

В *Кратиле* собеседник Сократа Гермоген, обращаясь к нему с просьбой рассмотреть, что означают имена космических стихий, называет в их числе и эфир (408e). И хотя Сократ чуть ниже истолковывает эфир как «верхний слой воздуха, который все время извне обегает самый воздух» (410b 6)<sup>26</sup>, само упоминание в диалоге пяти элементов вместо привычных четырех показывает, что такое учение бытовало в Академии и было хорошо известно Платону, хотя он, возможно, его и не разделял.

Одна из версий учения о пятом элементе изложена также в *Послезаконии*. Это произведение долгое время ошибочно приписывали Платону, тогда как на самом деле оно было составлено кем-то из его учеников, возможно Филиппом Опунтским<sup>27</sup>. Существует, пишет автор *Послезакония*, пять видов объемных тел, из которых образованы «прекраснейшие сущности» (981 b)<sup>28</sup>: огонь, вода, воздух, земля, эфир. Земля и огонь представляют собой крайние элементы, нуждающиеся для связи друг с другом в стихиях-посредниках, которых суть три: эфир, воздух и вода, причем эфир расположен ниже огня и над воздухом (984 bd). Все это сильно напоминает тимеевскую версию, за исключением того лишь,

<sup>25</sup> Федон 109c.

<sup>26</sup> τὸν δὲ αἰθέρα τῆδ' ἐπι ὑπολαμβάνω, ὅτι αἰεὶ θεῖ περὶ τὸν αἶρα ῥέων ἀειδιετήρῃ δικαίως ἂν καλοῖτο.

<sup>27</sup> Этого старейшего ученика Платона называют автором *Послезакония* Диоген Лазертский (*О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* III, 46) и Суда ("Philippus"). Впрочем, вопрос об авторстве *Послезакония* до сих пор остается открытым. Так, некоторые исследователи, например Ch. Mugler, считают его произведением самого Платона и рассматривают изложенное в нем учение об элементах как развигнутую и уточненную версию представленного в *Тимее*.

<sup>28</sup> Поль Моро отмечает параллелизм выражения «прекраснейшие сущности» с «четырьмя прекраснейшими телами» *Тимей* (P. MORAUX, *Op. cit.*, S. 1187–1188).



что в *Тимее* эфир назван не особым пятым элементом, а родом воздуха<sup>29</sup>. Отличается и способ обоснования автором *Послезакония* числа и свойств промежуточных элементов. Если Платон прибегает для этого к геометрическим соображениям, то его неизвестный ученик руководствуется делением идеи совершенного живого существа (т. е. космоса) на виды и роды. Совершенное живое существо делится прежде всего на род смертных и бессмертных. Смертный род, населяющий землю, сам тоже по большей части состоит из земли; род же бессмертных богов (звезды) состоит из огня, вот почему огонь и земля — крайние стихии. Для посредничества между смертными и богами необходимы еще три рода — демоны и разные полубожественные существа, которые, как это и подобает вестникам, обладают чрезвычайной подвижностью и являются прозрачными (невидимыми), поэтому созданы из эфира, воздуха и воды. Возможно, Ксенократ, утверждавший, что Платон пришел к учению о пятом элементе путем «деления живых существ на виды и на части», имел в виду как раз *Послезаконие* или какие-то устные высказывания учителя, зафиксированные в этом произведении уже после его смерти. Крупнейший немецкий историк Античности Эдуард Целлер и исследователь творчества Ксенократа Ричард Хайнце (впервые собравший и издавший фрагменты его сочинений) полагали, что учение о пяти элементах было разработано именно Платоном, хотя, возможно, и в самые последние годы его жизни<sup>30</sup>.

И все же, если от предположений о не дошедшем до нас позднем, неписаном учении Платона мы вернемся опять к основному корпусу его сочинений, то ни в диалогах среднего, ни в диалогах позднего периода не обнаружим ничего, что бы подтверждало мнение Целлера и Хайнце. В *Федоне*, о котором шла речь выше, Сократ говорит не от собственного лица, а пересказывает слышанный им когда-то миф, предположительно орфический. В *Кратиле*, как мы уже отмечали, эфир представляет собой верхний слой воздуха. В самом же *Тимее* Платон неоднократно повторяет, что для построения Вселенной Демиургу потребовалось только четыре «прекраснейших тела»: огонь, воздух, вода и земля. Чтобы показать, что число элементов не может быть ни меньшим, ни большим, Платон прибегает к соотношению геометрической пропорции, которая, по его словам, выражает наиболее точное соотношение между ними.

<sup>29</sup> *Тимей* 58d 2: «Прозрачайшая разновидность воздуха зовется эфиром».

<sup>30</sup> E. ZELLER, *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Leipzig, 1880), Bd. II, 951, 2; R. HEINZE, *Xenocrates*, S. 68: «Поскольку и Спевсипп, и Филипп Олуптский считали эфир пятым элементом, следует приписывать это отклонение от первоначального учения Платона уже ему самому».

В самом деле, рассуждает пифагорец Тимей, поскольку рождающемуся космосу надлежало стать видимым и осязаемым, Бог, приступая к составлению тела Вселенной, сотворил его из огня и земли. Однако два члена сами по себе не могут быть хорошо сопряжены без третьего, служащего им своего рода связью. Если бы Вселенной предстояло стать простой плоскостью без глубины, то для связи земли и огня хватило бы и одного промежуточного элемента. Но поскольку мир был задуман трехмерным, «а трехмерные предметы никогда не сопрягаются через один член, но всегда через два», то между землей и огнем Бог поместил воду и воздух, после чего установил между всеми четырьмя пропорциональные отношения, «дабы воздух относился к воде, как огонь к воздуху, и вода относилась к земле, как воздух к воде» (*Тимей* 32b)<sup>31</sup>. Непонятно, как в это пропорциональное соотношение мог бы включиться еще и пятый элемент. Далее, в *Тимее*, так же как и в *Кратиле*, эфир назван «прозрачайшей разновидностью воздуха» (*Тимей* 58d), что помимо прочего означает, что его частички имеют форму октаэдров, а никак не додекаэдров. Предположение же о том, что гипотетический пятый элемент мог составлять крайнюю сферу Вселенной, разбивается о замечание Платона о том, что Демиург образовал звезды «по большей части из огня» (40a). Что же касается вопроса о форме космоса в целом — является ли он сферическим или все-таки двенадцатигранным, — то комментаторы *Тимея* отвечают на него следующим образом: сначала Бог делает тело Вселенной двенадцатигранным, а потом расширяет и округляет его до состояния сферы. Плутарх, который одним из первых предложил такое толкование, обосновывает его тем, что «у додекаэдра тупые углы, и его оболочка легко изгибается наподобие мячей, шпигтых из двенадцати кусков кожи» (*Platonicae quaestiones* 1003c)<sup>32</sup>.

Итак, анализ литературного наследия Платона не позволяет нам согласиться с мнением тех, кто приписывал ему учение о пятом элементе. Ведь утверждать, что в конце жизни философ резко поменял свои взгляды и вместо четырех стихий стал учить о пяти, нет достаточных оснований. Скорее всего, Платону принадлежала только идея соотношения элементов с правильными многогранниками, которая косвенно открывала путь к представлению о существовании пяти простых тел. Ведь если четыре фигуры являются прообразами четырех традиционных элементов, то возникает желание приписать и пятому многограннику осо-

<sup>31</sup> Пер. С. С. АВЕРИНЦЕВА.

<sup>32</sup> С толкованием Плутарха соглашались и некоторые современные интерпретаторы *Тимея*, например Корнфорд. См. F. CORNFORD, *Plato's Cosmology. The Timaios of Plato translated with a Commentary* (New York, 1937), p. 219.

бый элемент. Трудно решить, сделал ли уже сам Платон решающий шаг в этом направлении, или учение о пятом элементе было впервые сформулировано его непосредственными учениками. Во всяком случае, уже цитировавшийся нами швейцарский исследователь Поль Моро склоняется к последнему. По его словам, «представления учеников Платона о пятом элементе настолько расходятся между собой, что вряд ли возможно предположить в качестве их общего исходного пункта устное учение самого Платона. Все более поздние свидетельства, говорящие о четырех- или пятиэлементном учении у Платона, скорее всего, просто основываются на интерпретации *Тимея*... Учение о пятом элементе в древней Академии ни в коей мере не является твердо установленным и бесспорным моментом платоновой физики; в школе на этот счет не существовало единого мнения, каждый старался подкрепить свое собственное учение более или менее корректной интерпретацией платоновских текстов»<sup>33</sup>. Одной из этих теорий была и аристотелевская теория круговращающегося тела, к которой мы сейчас и переходим.

### Эфирная теория Аристотеля

Аристотелевское учение об эфире изложено преимущественно в первой книге его трактата *О небе* и первой книге *Метеорологии*. Упоминания о нем есть также в XII книге *Метафизики* и в дошедших до нас фрагментах так называемых «экзотерических» сочинений философа, в частности его диалога *О философии*. Как мы увидим, рассматривая каждую из перечисленных работ в отдельности, учение Аристотеля о пятом элементе имело совершенно иное обоснование, нежели учения других членов Академии, ибо, доказывая существование пятого простого тела, он исходил не из геометрических соображений, как они, — не из факта наличия пяти правильных многогранников, а из анализа движения естественных тел.

#### *О небе*

Все природные тела и величины, пишет Аристотель в начале второй главы, способны двигаться в пространстве сами по себе, поскольку заключают в себе движущий принцип: их собственная природа и есть источник их движения. Всякое движение в пространстве, так же как и всякое тело, может быть либо простым, либо сложным. Простых движений два: прямолинейное и круговое, «потому что и среди величин

---

<sup>33</sup> P. MORAUX, *Op. cit.*, S. 1187.

простые также только эти: прямая и окружность» (I, 2, 268 b 20)<sup>34</sup>. Все остальные виды движений могут быть представлены как сумма этих двух. Здесь следует заметить, что круговое движение является *простым* только в том случае, если оно совершается вокруг центра мира. Точно так же и прямолинейным Аристотель называет движение либо вверх, от мирового центра, либо вниз — к центру. Поэтому, например, круговое движение камня в праще не является простым, но может быть разложено на совокупность простых движений относительно центра мира. «Итак, всякое простое перемещение должно быть либо движением от центра, либо вокруг центра, либо к центру» (I, 2, 268 b 23).

Все естественные тела характеризуются присущим им от природы видом движения, поэтому Аристотель выдвигает следующий постулат: простые движения должны принадлежать простым, а сложные — сложным телам, и наоборот: у простого тела и движение простое, а у сложного — сложное (I, 2, 269 a 1–5). При этом у каждого простого тела может быть только одно естественное движение (I, 2, 269 a 8). Отсюда сразу же следует, что по необходимости должно существовать «некое простое тело, которому свойственно перемещаться по кругу в соответствии с его собственной природой» (I, 2, 269 a 7).

Обычно говорят о существовании четырех простых тел — огня, воздуха, воды и земли. Каким же из них может быть круговращающееся тело? Предположим, это огонь. Однако круговращение не может быть свойственно огню по природе, так как этому элементу естественно двигаться вверх, а, как мы помним, у простого тела может быть только одно согласное с природой движение. Более того, огонь не может двигаться по кругу и против природы, потому что это означало бы, что естественному движению огня вверх противоположны сразу два движения — вниз и по кругу. Но «каждая вещь имеет только одну противоположность» (I, 2, 269 a 13) — здесь Аристотель принимает еще один постулат<sup>35</sup>, а следовательно, огонь, так же как и любой другой прямолинейно движущийся элемент, не может ни по природе, ни вопреки природе совершать круговое движение. Но все четыре традиционных элемента совершают от природы как раз прямолинейные движения, следовательно, круговращающееся тело не может быть ни одним из них.

<sup>34</sup> Здесь и далее при цитировании *О небе* за основу взят пер. А. В. ЛЕБЕДЕВА. См. АРИСТОТЕЛЬ, *Сочинения в четырех томах* (далее — *Сочинения*), т. 3 (М., 1981), с. 265–378.

<sup>35</sup> Этот постулат, как справедливо замечает Прокл (apud PHILOPONUM, *De aeterni mundi* 477, 14 – 478, 15), заимствован Аристотелем у Платона: см. *Протагор* 332c 8: ἐνὶ ἐκάστῳ τῶν ἐναντίων ἐν μόνῳ ἐστὶν ἐναντίον καὶ οὐ πολλά.

Доказав, таким образом, существование особого пятого элемента<sup>36</sup>, Аристотель переходит к его свойствам. Круг — совершенная (законченная) фигура, чего нельзя сказать о прямой — ни о конечной, ибо ее можно продолжить, ни о бесконечной, ибо она лишена конца. Законченное же по природе раньше незаконченного, поэтому круговое движение первично по отношению к движению по прямой. В свою очередь, «первичное относительно других движение принадлежит первичному относительно других по природе телу» (I, 2, 269 а 23). Следовательно, круговращающееся тело является первичным по отношению к остальным четырем элементам, движущимся по прямой.

«Существует некая телесная субстанция, отличная от здешних веществ, более божественная и первоначальная, нежели они все» (I, 2, 268 а 31–33).

В третьей главе того же трактата *О небе* доказывалось, что круговращающееся тело не может иметь ни тяжести, ни легкости; оно не возникло и не уничтожится; не подвержено ни росту, ни качественному изменению. Прежде чем приступить к доказательству первого утверждения, Аристотель дает определение тяжелого и легкого: «тяжелое есть то, что по природе движется к центру, легкое — то, что от центра; самое тяжелое — то, что оседает во всех телах, движущихся вниз, самое легкое — то, что подымается над всеми телами, движущимися вверх» (I, 3, 269 в 23–26). Самым тяжелым среди элементов, очевидно, является земля, самым легким — огонь. Воздух и вода обладают сразу и легкостью и тяжестью, но только по отношению к разным телам. Так, вода тяжела относительно воздуха и легка относительно земли, а воздух — легкий по отношению к воде и тяжел по отношению к огню. Поэтому и двигаться эти элементы способны то вверх, то вниз, в зависимости от того, в какой стихии они оказались. Круговращающееся же тело не может двигаться ни к центру, ни от центра ни согласно природе, ни вопре-

<sup>36</sup> Сам Аристотель никогда не называет этот дополнительный элемент «пятым». Выражения «пятый элемент» (*πέμπτον στοιχείον*), «пятое тело» (*πέμπτον σώμα*), «пятая сущность» (*πέμπτη φύσις*, lat. *quinta essentia*) появились позднее. Мы впервые встречаем их у Плутарха Херонейского, Цицерона и других писателей I в. до н. э. — I в. н. э., хотя, по мнению некоторых исследователей, выражение *πέμπτον σώμα* могло встречаться в утраченных диалогах Аристотеля. В дошедших же до нас произведениях, пишет П. Моро, о пятом элементе говорится в трех основных значениях: 1) как о «первом теле» (*τὸ πρῶτον σώμα*) и «первой телесной сущности» (*πρῶτη οὐσία τῶν σωμάτων*) — по его положению среди элементов; 2) как о «круговращающемся теле» (*κύκλιον φερόμενον σώμα*) и «эфире» (*αἰθήρ*) — по его движению и 3) «горным телом» (*τὸ ἄνω σώμα*), «горным элементом» (*τὸ ἄνω στοιχείον*) оно зовется по занимаемому им в космосе месту. См. P. MORAUX, *Op. cit.*, S. 1172.

ки природе, поскольку в первом случае оно имело бы наряду с круговым еще одно естественное движение, а согласно допущению (I, 2, 269 а 8), у простых тел не может быть более одного естественного движения. Во втором же случае у него также оказалось бы два естественных движения, ибо если бы круговращающееся тело вопреки природе двигалось вниз, то движение вверх оказалось бы для него естественным наряду с круговым, и наоборот. Итак, «тело, движущееся по кругу, подытоживает Аристотель, не может иметь ни тяжести, ни легкости, ибо ни согласно природе, ни вопреки природе оно не может двигаться ни к центру, ни от центра» (I, 3, 269 в 30–33).

Что пятый элемент не возник и не уничтожится, следует из того, что любое возникновение и уничтожение идет из противоположного в противоположное; движения же между противоположностями и сами противоположны. Но у кругового движения нет противоположного<sup>37</sup>, следовательно, круговращающееся тело исключено природой из числа противоположностей, так что ему не из чего возникать и не во что уничтожаться (I, 3, 270 а 12–23). Аналогично доказывается, что оно не подвержено ни росту, ни качественному изменению (I, 3, 270 а 23 – б 1).

Далее Аристотель показывает, что пятый элемент конечен во всем своем объеме, ибо в противном случае он не смог бы перемещаться по кругу (I, 5, 271 б 1 – 272 а 20), и что он должен иметь сферическую форму, а не форму многогранника, как, по-видимому, утверждал кто-то из членов Академии<sup>38</sup>.

Доказав существование и установив свойства пятого элемента, Аристотель, по своему обыкновению, пытается найти подтверждение этой теории в традиции. «Все люди, — говорит он, — и варвары, и эллины, верящие в существование богов, отводят им самое верхнее место (т. е. небо), поскольку полагают, что бессмертному подобает находиться в бессмертном. Но и по свидетельству передававшихся из уст в уста преданий, за все прошедшее время «ни во всем высочайшем небе, ни в какой-либо его части не наблюдалось никаких изменений» (I, 3, 270 б 15), что также подтверждает вечность верхнего тела. Наконец, в пользу аристотелевской теории говорит и «дошедшее от пращу-

<sup>37</sup> Это утверждение обстоятельно доказывается в гл. 4 кн. II *О небе* 270 б 31 – 271 б 35.

<sup>38</sup> Там же, II 4 286 б 10 – 287 а 24. Уже сам факт, что Аристотель затрагивает эту тему, косвенно свидетельствует о том, что подобное воззрение бытовало в академических кругах. Как мы видели выше, произведения самого Платона дают повод считать космос двенадцатигранником. Аристотель отвергает это представление как невозможное, ибо оно предполагало бы наличие за космосом пустоты, которой, как показывает Аристотель в другом месте, не существует.

ров» имя этого тела — «эфир» (*αἰθήρ*), что означает «вечно бегущий» (*ἀεὶ θέων*). Употребляя это название, древние, по мнению Аристотеля, хотели отличить особый небесный элемент от четырех других «земных» элементов (I, 3, 270 b 14–25).

Поскольку доказано, что небо образовано особым круговращающимся телом, возникает вопрос, из каких элементов состоят звезды и каково их движение (II, 7, 289 a 13–20). Естественнее всего, полагает Аристотель, считать их состоящими из того тела, в котором пролегают их орбиты, т. е. из эфира, а не из огня, как думают некоторые<sup>39</sup>. Двигутся звезды не самостоятельно, а вместе со своими орбитами или сферами, на которых они укреплены. По этой причине они имеют «наименее пригодную для поступательного движения шарообразную форму» (II, 8, 290 b 1–12). Но если звезды не огненные, то как объяснить испускаемый ими свет и тепло? Аристотель отвечает на этот вопрос следующим образом: вследствие движения звездных сфер находящийся под ними воздух подвергается трению и разогревается. Отсюда — приходящие к нам тепло и свет (II, 8, 289 a 20–35).

Исследователи и издатели трактата *О небе* неоднократно отмечали как непоследовательность, что в некоторых главах этого произведения Аристотель, словно отказавшись от своей эфирной гипотезы, называет причиной движения звезд и неба душу. «Небо одушевлено», пишет он во второй главе II книги (285 a 30), забывая собственное утверждение, сделанное чуть выше, о том, что небо не может пребывать под вечным принуждающим действием души, поскольку душа в этом случае будет лишена досуга и интеллектуального отдыха (II, 1, 284 a 27–35). В двенадцатой главе той же книги Аристотель опять, поправляя себя, пишет:

До сих пор мы думали о звездах всего лишь как о телах и единицах, имеющих порядок, но совершенно неодушевленных, а надо представлять их себе как существа, причастные жизни и деятельности (292 a 19–22).

Большинство исследователей склонны объяснять эти противоречия и разночтения тем, что отдельные главы *О небе* были написаны в разное время, так что в трактате оказались отражены взгляды, характерные для разных периодов творчества Аристотеля<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> Например, ПЛАТОН, *Тимей* 40a.

<sup>40</sup> W. JAEGER, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* (Berlin, 1972); H. VON ARNIM, *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles* (Wien, 1931); И. Д. РОЖАНСКИЙ, «Естественнонаучные сочинения Аристотеля», в кн.: *Аристотель. Сочинения*, т. 3 (М., 1981), с. 31–43.

### **Метеорологика**

В *Метеорологике*, первая книга которой была написана сразу же вслед за двумя первыми книгами *О небе*, приводится еще одно доказательство существования пятого элемента. Земля, как достаточно достоверно показала математика, ничтожно мала по сравнению с небом, поэтому, чтобы не нарушалась пропорция между четырьмя «земными» элементами и один не уничтожил другой, необходимо, чтобы вся небесная область, все промежутки между небесными телами были заполнены особым телом, изъятым из взаимопревращений воздуха, воды, огня и земли, иными словами — пятым элементом, или эфиром (I, 3, 339 b 30 – 340 a 18). Эфир простирается от сферы неподвижных звезд до Луны. К нему непосредственно примыкает огонь, а точнее некая разновидность огня, представляющая собой очень горячее, сухое и легко воспламеняющееся испарение. Увлекаемое вокруг земли круговращением неба, это испарение «разрезается, воспламеняется и создает теплоту» (I, 3, 340 b 13). За огненным испарением следует воздух, потом вода и земля.

Как видим, предлагаемое в *Метеорологике* объяснение тепла и света звезд не вполне согласуется с приводимым в *О небе*: если там под действием звездных сфер разогревался воздух, то здесь — огонь. Но гораздо важнее, что оба объяснения не согласуются с теорией гомоцентрических сфер, которую Аристотель, как показывают другие его произведения, безусловно, принимал<sup>41</sup>. В самом деле, если сферы Солнца и других планет расположены выше Луны, то они никак не могут соприкасаться с сухим испарением и тем более — с воздухом, а значит, их вращение не может ни разогреть, ни воспламенить околоземное пространство. Отсюда со всей очевидностью следует, что ни от Солнца, ни от других звезд и планет не может приходить ни свет, ни тепло. И это одна из трудностей, с которыми сталкивается эфирная теория Аристотеля. Другая, еще большая, состоит в том, что учение о пятом элементе, по-видимому, входит в противоречие с изложенным в *Метафизике* учением о неподвижном двигателе мира как конечной причине всякого движения.

### **Метафизика**

Хотя *Метафизика* и содержит ссылки на «более раннее сочинение о природе», где было изложено учение о «вечном, не знающем покоя теле», составляющем субстанцию неба, звезд и планет

<sup>41</sup> См. *Метафизика* XII, 8, 1073 b 18 – 1074 a 15, а также *О небе* II, 9, 291 a 15–27; 12, 292 a 10; 8, 289 b 30; 7, 289 a 14–20.



(XII, 8, 1073 а 30–35), конечной причиной движения небесных тел здесь объявляется уже не природа особого круговращающегося элемента, а неподвижный бестелесный двигатель, движущий как предмет желания и цель. Существует несколько подобных двигателей, ибо помимо кругового движения неподвижных звезд существуют еще движения Солнца, Луны и планет, которые, очевидно, не зависят от круговращения целого, а значит должны управляться каждая особой неподвижной сущностью. По подсчетам Аристотеля, петлеобразное движение планет складывается, как минимум, из трех круговых движений, так что общее число планетных сфер должно быть равным 47. «Таким образом, — заключает он, — и неподвижных начал следует с вероятностью предположить столько же» (XII, 8, 1074 а 15–17). Поскольку же 47 бестелесных сущностей движут как предмет желания и цель, мы вынуждены признать, что и небо, и каждая из планет одушевлены. Теория же пятого элемента в том виде, в каком она изложена в трактате *О небе* и в *Метеорологике*, предполагает, по-видимому, чисто механическое объяснение мирового движения. Впрочем, споры по этому поводу ведутся в научной литературе до сих пор, и вопрос о совместимости этих теорий все еще остается нерешенным<sup>42</sup>.

### О философии

Как можно понять из высказываний самого Аристотеля, учению о пятом элементе были посвящены и некоторые из его общедоступных сочинений (*О небе* I, 9, 279 а 30 – 279 б 3). Речь, скорее всего, может идти об утраченном диалоге *О философии*, фрагменты которого дошли до нас благодаря произведениям более поздних авторов. Так, по сообщению Цицерона, Аристотель утверждал, что помимо четырех элементов существует еще некий «пятый род, из которого возникает разум и мысль» (*О пределах блага и зла* IV 5, 12). Поскольку мысли и ощущения — поясняет Цицерон в другом месте — не могут быть сведены ни к одному из четырех известных простых тел, Аристотель ввел пятую природу, которую он называет первой и благодаря которой все живые су-

<sup>42</sup> На наш взгляд, между ними нет противоречия. Хотя естественные тела, в том числе и элементы, заключают в себе начало своего движения, это, как поясняет Аристотель, не следует понимать в том смысле, что они движут сами себя как существа одушевленные, «не в смысле приведения в движение, а в смысле способности испытывать воздействие» (*Физика* 255 б 31 – 256 а 1), так что даже предметы, движущиеся по природе, например падающий камень, должны приводиться в движение чем-то иным, а именно тем, что в состоянии актуализировать их способность к движению. Потому и для этих предметов конечной причиной движения будет не природа, а бестелесный первый двигатель.

щества оказываются наделены памятью, рассудком, способностью ощущения и предвидения (*Тускуланские беседы* I, 10, 22; 26, 65 – 27, 66). Как показывают другие свидетельства, эта «пятая природа» составляет субстанцию не только ума, но и звезд. Звезды суть живые, разумные божественные существа, обладающие зрением и слухом, движущиеся по небу не по природе и не под действием внешней силы, но по своей воле (*О природе богов* II, 16, 44). Из других фрагментов мы узнаем, что звезды состоят из эфира, а следовательно, введенная Аристотелем «пятая природа» есть эфир или «небесный огонь» (*coeli ardor*), как предпочитает называть его на стоический лад Цицерон<sup>43</sup>. Тот же Цицерон сообщает в другом месте, что в третьей книге диалога *О философии* Аристотель называл небесный огонь Богом и «возлагал на него обязанность неким своим круговращением направлять и сохранять движение мира» (*О природе богов* I, 13, 32)<sup>44</sup>.

Изложенная Цицероном со ссылкой на Аристотеля и перипатетиков эфирная теория носит явные следы стоического влияния, поэтому большинство исследователей сомневаются в том, что Цицерон позаимствовал ее непосредственно из первоисточников, а не познакомился с нею, например, через Антиоха Аскалонского<sup>45</sup>. Однако и в сохранившихся работах Аристотеля можно найти идеи, аналогичные тем, которые передает Цицерон. Так, в некоторых главах трактата *О небе* о звездах и планетах говорится как о живых, самопроизвольно движущихся существах; по отношению к эфиру часто применяются эпитеты «бессмертный» и «божественный», хотя в прямом смысле Богом он нигде не называется; наконец, как замечает Б. М. Никольский, у Аристотеля можно найти и некий аналог стоической идеи о связи между душой и эфиром<sup>46</sup>. В самом деле, хотя сама душа, согласно Аристотелю, и нематериальна, она вынуждена действовать при помощи некоего материального посредника, именуемого врожденным дыханием, «пневмой», и помещающегося в сердце. Этот носитель жизненного начала является телом, подобным звездному элементу — эфиру (*О происхождении животных* 736 b 29 – 737 a 1).

<sup>43</sup> *Coeli ardor* от *ardeo* (гореть), за этим названием усматривается стоическая этимология слова «эфир»: *αἰθήρ* от *αἶθεω* (жечь).

<sup>44</sup> Пер. М. И. РИЖСКОГО, см. в кн.: Цицерон. *Философские трактаты* (М., 1985), с. 71.

<sup>45</sup> Такую догадку высказывает Джон Диллон (см. J. DILLON, *The Middle Platonists* (L., 1977)).

<sup>46</sup> См. М. Т. ЦИЦЕРОН, *О пределах блага и зла*, пер. Н. А. ФЕДОРОВА, коммент. Б. М. НИКОЛЬСКОГО (М., 2000), с. 370.

Подводя итог изложению эфирной теории Аристотеля, перечислим еще раз содержащиеся в ней трудности и противоречия:

- 1) Предполагает ли эфирная гипотеза чисто механическое объяснение мирового движения или небо все-таки одушевлено?
- 2) Согласуется ли естественное движение пятого элемента с представлением о неподвижном первом двигателе?
- 3) Как на основании теории эфира объяснить тепло и свет, исходящие от звезд?

Продолжение этого перечня мы встретим у античных критиков Аристотеля, от которых также не укрылись слабые места учения о пятом элементе. Но прежде чем перейти к выдвинутым ими многочисленным возражениям, контраргументам и апориям, скажем несколько слов о судьбе эфирной теории после смерти ее создателя.

## После Аристотеля

Ближайший ученик Аристотеля Теофраст, как видно из его трактата *Об огне*, относился к теории эфира скептически, прекрасно осознавая, какие трудности влечет за собой допущение, что Солнце состоит не из огня, а из особого элемента без жара и света. Скорее, он был склонен считать небесный элемент разновидностью огня, тем очень разреженным, горячим испарением, которое Аристотель помещал под сферой Луны<sup>47</sup>. Стратон из Лампсака, второй преемник Аристотеля по руководству Перипатом, полностью отвергал эфирную концепцию, довольствуясь при объяснении атмосферных и небесных явлений традиционными четырьмя элементами. Небо, как утверждал он, состоит из воздуха и огня, поэтому между земной и небесной областью нет принципиальной разницы.

Древние стойки были, по-видимому, прекрасно знакомы с аристотелевским учением об эфире и даже заимствовали из него некоторые черты. Они тоже называли субстанцию звезд эфиром; утверждали, что эфир движется по кругу; что он божественен, неуничтожим и предшествует всем остальным элементам. Однако при этом они отказывались признавать его особым пятым телом, настаивая на том, что эфир есть разновидность огня — не того, который сжигает и губит вещи, а того, что дарит всему жизнь и бытие. Зенон, Клеанф и Хрисипп называли поэтому эфир творческим огнем (*πῦρ τεχνικόν*) и противопоставляли

<sup>47</sup> THEOPHRASTUS, *De igne. A post-aristotelian view of the nature of fire*, ed. V. COUTANT (Netherlands, 1971). См. также исследование натурфилософии Теофраста в кн.: P. Steinmetz. *Die Physik des Theophrastos von Eresos* (Bad Homburg, Berlin, Zürich: Palingenesia, 1964).

его огню обычному, нетворческому (*πῦρ ἄτεχνον*). Желая подкрепить свою точку зрения этимологией, стоики производили *αἰθήρ* от глагола *αἰδω* «жечь», а не от *αἰεῖ θεόν* «вечно бежать», как это делал Аристотель. Стоический эфир в отличие от аристотелевского подвержен качественным изменениям: при образовании мира он уделает себя элементам, а после гибели космоса вновь растворяет их в себе. Как и любой огонь, он нуждается в пище и «кормится» испарениями морей. Он — душа и правящее начало мира, принцип его разумной организации.

Как замечает П. Моро, «отождествление стоиками эфира с *πῦρ τεχνικόν* привело к тому, что позднее, в эклектических школах многие черты стоического учения проецировались на аристотелевское и смешивались с ним»<sup>48</sup>. Такое смешение двух концепций мы обнаруживаем, например, у платоников I в. до н. э. — I в. н. э.: Антиоха Аскалонского, Евдора Александрийского, Плутарха, Филона Александрийского и др.

После открытия и публикации Андроником Родосским прагматий Аристотеля интерес к теории пятого элемента возрождается вновь. Платоники и пифагорейцы возвращаются к идее соответствия пяти правильных многогранников пяти элементам или областям космоса. Эфир называют небесной субстанцией, пятой сущностью, ему сопоставляют определенный род живых существ — демонов и одно из пяти чувств — зрение<sup>49</sup>. В то же время аристотелевское учение подвергается резкой критике со стороны римского философа Ксенарха Селевкийского (80/75 гг. до н. э. — ок. 10 г. н. э.), друга Ария Дидима и приближенного императора Октавиана Августа. Традиционно его называют перипатетиком<sup>50</sup>, хотя единственное дошедшее до нас его произведение — полемический трактат *Против пятой сущности* (*Πρὸς τὴν πέμπτην οὐσίαν*) — направлено против Аристотеля. В нем Ксенарх последовательно опровергает аргументы, выдвинутые Стагиритом в пользу учения о пятом элементе. Как отмечают исследователи, критика Ксенарха чисто деструктивна и отчасти даже несправедлива. Ей не хватает терпе-

<sup>48</sup> P. MORAUX, *Op. cit.*, S. 1234.

<sup>49</sup> ПЛУТАРХ, *De E* 11 389f – 390c, см. также русский перевод в кн.: Плутарх. *Исида и Осирис* (Киев, 1996), с. 85–86. Фрагменты псевдопифагорейских сочинений см. H. THESLEFF, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, collected and edited by H. THESLEFF (Åbo Akademi, 1965).

<sup>50</sup> Скорее всего, это название указывает всего лишь на занятия Ксенарха Аристотелем, а не на его приверженность перипатетической философии, так как по своим убеждениям он, скорее, стоик. Не исключено, что вместе с Андроником Родосским он мог участвовать в подготовке к изданию аристотелевского корпуса. О Ксенархе см. P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen: von Andronicos bis Alexander von Aphrodisias* (Berlin, New York, 1973, 1984), v. 1, S. 197–207.

дивого, благожелательного отношения к автору, когда за не вполне удачным доказательством стремятся усмотреть изначально верное представление и, по мере возможности, пытаются исправить слабые места аргументации<sup>51</sup>. Тем не менее сформулированные Ксенархом возражения представлялись античным философам достаточно вескими и, чтобы защитить эфирную теорию Аристотеля, двенадцатый схолярх перипатетической школы Александр Афродисийский (ок. 200 г.) был вынужден ответить на них.

### Ксенарх Против пятой сущности

Поскольку трактат *Против пятой сущности* не сохранился до нашего времени, основным источником сведений о нем является комментарий Симпликия к *О небе*, в котором приводятся обширные фрагменты из произведения Ксенарха (Simpl. *In de caelo* 13–14; 21–24; 42; 50; 55–56; 70). Симпликий сообщает в общей сложности о тринадцати возражениях и апориях, выдвинутых Ксенархом против теории пятого элемента. Следуя за П. Моро, мы разделили их на три группы.

*Первая группа* возражений (Simpl. *In de caelo* 13–14) направлена против аргументов, сформулированных во второй главе I книги *О небе* (I, 2, 268 b 11 – 269 a 18):

1) Ксенарх не согласен с тем, что существуют только две простые линии — прямая и окружность. Он утверждает, что и спираль является простой величиной, поскольку любая ее часть совпадает с любой другой частью<sup>52</sup>. В доказательство он подробно описывает математический способ построения спирали.

2) Второе возражение направлено против приписывания простого движения простому телу. Прямолинейное движение элементов к их естественным местам не может быть названо естественным, поскольку любой элемент, пока он не достиг своего естественного места, находится в процессе становления и еще не вполне обладает своей природой. Так, например, движение огня вверх есть движение еще только возникающего, а не существующего элемента. Только придя в свое место, он станет огнем в собственном смысле, и его состояние там — будь то движение или покой — мы с полным правом сможем назвать естественным. Однако очевидно, что в своем естественном месте огонь способен двигаться только по кругу. Это же справедливо и для остальных эле-

<sup>51</sup> P. MORAUX, *Der Aristotelismus...* S. 198.

<sup>52</sup> Говоря современным языком, Ксенарх считает спираль конгруэнтной.

ментов, с той только разницей, что земля, вода и воздух, заняв свои естественные места, будут покоиться. «Итак, неверно, что у простого тела простое движение», — заключает Ксенарх.

Заметим, что поводом к этому возражению могли послужить слова самого же Аристотеля о том, что «движение каждого тела в его собственное место есть движение к его собственной форме (*εἶδος*)» (*О небе* IV, 3, 310 а 35). Действительно, в своем рассуждении Ксенарх исходит из того, что естественное место того или иного элемента представляет собой его неизменную форму или идею, достижение которой равносильно достижению бытия. Так, сущностью огня является легкость; легкое же есть то, что располагается надо всем. Следовательно, огонь достигнет своей сущности и впервые по-настоящему станет огнем, только когда займет самое верхнее положение в космосе. Как одно из самых веских это возражение повторяет спустя два столетия Атик, а затем Плотин<sup>53</sup>, хотя, на наш взгляд, в его основе лежит неверное понимание аристотелевского понятия природы. Природа той или иной вещи, согласно Аристотелю, не есть её неизменный, изъятый из становления вид. В естественном сущем его возникновение и есть оно само как сущее. Так, растение или животное невозможно отделить от процесса его жизни и роста. Становление живого существа самим собой как раз и составляет его сущность. Природа (*φύσις*), как говорит А. В. Ахутин, есть такое начало, в котором становление и бытие совпадают<sup>54</sup>. Недаром Аристотель в своих естественнонаучных сочинениях обычно определяет элементы через движение: «огонь есть легкое... легкое есть то, что движется вверх» (*Физика* VIII, 4, 255 в 18; *О небе* I, 3, 269 в 20). Даже достижение формы и полное осуществление естественно сущего не есть прекращение движения, а как раз предельно энергичная деятельность, энтелехия. Предвосхищая такое отождествление пространственного движения со становлением у критиков своего учения и заранее отвечая им, Аристотель пишет:

Перемещение в пространстве присуще уже закончившим свое развитие существам, то есть генетически это движение последнее из всех видов движения, и поэтому бытийно первое (*О небе* IV, 3, 310 в 30 ff).

3) Третье возражение Ксенарха направлено против утверждения, что каждому простому движению соответствует простое тело. Источни-

<sup>53</sup> Ф. Мерлан показывает, что это возражение Ксенарха могло найти отражение в трактате Плотина II, 2 (Ph. MERLAN, *Trans. Am. Philol. Assoc.* LXXIV, 1943).

<sup>54</sup> А. В. АХУТИН, *Понятие природы в Античности и в Новое время* (М., 1988).

ки передают это возражение по-разному. Согласно Александру Афродисийскому, Ксенарх утверждал, что сложное тело, возникнув и став совершенно единым, тоже способно совершать простое движение. Согласно же Симпликию, который в VII в. н. э. все еще располагал сочинением Ксенарха, содержание затруднения сводится к следующему: если каждое простое тело имеет простое движение, то из этого еще не следует, что и каждое простое движение соответствует простому телу. Ведь если бы каждому сложному движению природа поставила в соответствие сложное тело, то число последних было бы бесконечным, так как существует бесконечное число сложных движений.

4) Каждому элементу может быть свойственно не одно, как утверждает Аристотель, а несколько простых движений, в том числе и движение по кругу.

5) Круговое движение не может принадлежать простому телу, поскольку у круга и сферы разные части движутся с разной скоростью, тогда как разные части простого тела должны совершать одинаковые движения.

6) Ксенарх возражает и против использования математических аргументов в естествознании. Не следует заключать о числе простых движений на основании существования такого-то числа простых линий, как если бы линии были причинами движений. Повод к возражению дает опять-таки сам Аристотель. Во *Второй аналитике* он говорит о недопустимости перехода доказательства из одного рода в другой: так, «нельзя доказать геометрическое положение при помощи арифметики» (I, 7, 75 а 35).

**Вторая группа** возражений, которую Симпликий открывает словами: «здесь Ксенарх опять выдвигает те же самые апории» (*Simpl. In de caelo* 42, 6–16), направлена против *О небе* I, 2, 269 а 18–32. Действительно, составляющие вторую группу 7, 8 и 9 возражения почти дословно совпадают с перечисленными выше.

7) Ксенарх вновь говорит о недопустимости применять в физических рассуждениях математические леммы.

8) Показывает невозможность простому телу совершать круговое движение.

9) Утверждает, что круговращение может совершать не только особый пятый элемент, но и некоторые из традиционных четырех.

**Третья группа** возражений (*Simpl. In de caelo* 50; 55; 56) опровергает аргументы последней части второй главы I книги *О небе* (269 а 32–269 б 15).

10) Поскольку, по словам самого же Аристотеля, горячее испарение и примыкающая к нему часть воздуха увлекаются вокруг земли круговым движением неба (*Метеорологика* I, 7, 344 а 11–13), следует спросить, говорит Ксенарх, против ли природы присуще воздуху и огню такое движение или по природе? Однако ни то ни другое, очевидно, невозможно.

11) Ксенарх выступает и против утверждения, что одно противоположно одному. В доказательство он приводит цитату из *Этики*, где добродетель как золотая середина противопоставлена сразу двум крайностям–порокам (*Никомахова этика* II, 7, 1107 б 1–15).

12) В следующем возражении (*Simpl. In de caelo* 70, 20–22) подвергается критике аристотелевское определение легкого. Если легкое — это то, что располагается надо всем, то огонь, находясь внизу, еще не будет легким и, следовательно, не сможет подниматься вверх. Следует заметить, что легким Аристотель называет то, что *движется* вверх, а самым легким — то, что *располагается* (*ἐπιτάλλει*) на поверхности всех тел, движущихся вверх. Ксенарх, как видим, существенно меняет смысл аристотелевского определения, подменяя динамическое понимание сущности легкого движения статическим. А причиной такой невнимательности к словам Аристотеля является, на наш взгляд, уже отмеченное выше неправильное понимание природы в философии Стагирита.

Возможно, что в речи императора Юлиана *К Матери богов* (162 б) мы имеем дело с еще одним фрагментом трактата *Против пятой сущности*, а значит, и с еще одним возражением:

13) Если Аристотель утверждает, что эфир движется по кругу *по природе*, то почему в другом месте он ищет объяснения его движению в какой-то более высокой причине — в неподвижном первом двигателе?

Эти тринадцать перечисленных нами возражений, по-видимому, далеко не полностью исчерпывают содержания трактата *Против пятой сущности*. Как полагает П. Моро, из того же произведения может происходить и фрагмент, касающийся возможности существования за космосом пустоты, цитируемый Симпликием, и короткое толкование на *Тимея* (30с), приводимое Проклом<sup>55</sup>. Наиболее характерным для Ксенарха способом критики является вскрытие противоречий в аристотелевском учении. Как мы видели, он прекрасно знаком со многими произведениями Аристотеля и, привлекая то там, то здесь высказывания из *Физики*, *Метеорологики*, *Аналитик*, *Никомаховой этики*, *Метафизики*, он пытается обратить против Аристотеля его же собственные слова.

<sup>55</sup> СИМПИКИЙ, *In de caelo* 286, 2–6; ПРОКЛ. *In Tim.* I, 452.



## **Александр Афродисийский**

Спустя два столетия Александр Афродисийский в своем комментарии к *О небе* попытался опровергнуть возражения Ксенарха. Фрагменты этого комментария также сохранены для нас Симпликием, часто и охотно цитировавшим это произведение.

1) Первое возражение Ксенарха Александр отводит двумя способами. Во-первых, говорит он, величины не создают движений, поэтому, даже если бы и существовала еще одна простая линия, как думает Ксенарх, движение по ней не обязательно было бы простым. Во-вторых, цилиндрическая спираль, на которую указывает Ксенарх, не проста, так как возникает при сложении двух движений — кругового (по поверхности цилиндра) и прямолинейного (вдоль его оси). Но еще более важным соображением Александр считает следующее: прямолинейное и круговое движение просты не столько даже в силу своей формы, сколько из-за расположения относительно центра мира, ибо относительно мирового центра можно двигаться только тремя способами: от него, к нему и вокруг него.

2) Александр соглашается с Ксенархом в том, что любое движущееся тело должно содержать в себе нечто потенциальное, ибо, согласно аристотелевскому определению, «движение есть актуальность потенциального, пока оно потенциально». Однако потенциальность элементов, говорит Александр, заключается не в недостатке бытия, как думает Ксенарх, а в том, что они еще не заняли своих естественных мест. Как и любое другое пространственное перемещение, восхождение и нисхождение элементов не является становлением. Разве камень, поднятый с земли, тотчас же утрачивает свою тяжелую природу и перестает быть землей? Как раз наоборот, он сохраняет свою тяжесть, оттого и падает обратно вниз, если его отпустить. Ошибка Ксенарха состоит в том, что он определяет природу элементов через их естественные места, тогда как ее следует определять через свойственное им движение. Если под легким понимать не располагающееся надо всем, а несущееся вверх и точно так же под тяжелым — не находящееся внизу, а падающее вниз, то все рассуждение Аристотеля об элементах становится ясным и непротиворечивым.

3) Возражая на утверждение Ксенарха, что сложное тело, возникнув и став единым, тоже способно совершать простое движение, Александр замечает: единое еще не значит простое — во-первых, потому, что и тело не является простым оттого, что оно едино, а во-вторых, единое движение может всего лишь казаться простым, не будучи таковым на самом деле, ибо при сложении движений исходные компоненты пол-

ностью исчезают, «так что уже нельзя сказать: вот это движение смешано вон с тем».

4) Защищая утверждение Аристотеля, что одному простому телу присуще одно естественное движение, Александр замечает, что Ксенарх ошибается, полагая, что воздух и вода — промежуточные элементы — способны двигаться и вверх и вниз. Вода всегда движется вниз, а воздух — всегда вверх, просто, когда они оказываются в более легком или более тяжелом по сравнению с ними элементе, они заметно отстают от них или, наоборот, заметно обгоняют их в своем движении, в результате чего нам *кажется*, будто вода или воздух движутся то в одном, то в другом направлении, в действительности же их движение не изменилось.

Нам неизвестно, как Александр справлялся с 5 и 6 апорией. Возражения 7 – 9, как пишет Симпликий, он не считает нужным опровергать, так как они повторяют предыдущие.

10) Что же касается кругового движения горячих испарений, в котором Ксенарх видит пример круговращения огня, происходящего в согласии с природой, то Александр, не отрицая того, что огонь и воздух действительно могут двигаться по кругу, утверждает, что движение их тем не менее не является простым: тяжелые части испарений движутся, как им и положено, вниз, легкие — вверх, и на все это еще накладывается вращение небесного свода.

Последние две апории Симпликий разрешает без помощи Александра, в результате чего мы оказались лишены нескольких ценных свидетельств из истории перипатетической школы.

Александр, по-видимому, и сам прекрасно осознавал, что аристотелевское учение о пятом элементе не лишено трудностей. К апориям Ксенарха он добавил свои собственные вопросы и сомнения, которые наряду с другими проблемами собраны в трактате *Ἀπορίαι καὶ λύσεις* (*Затруднения и их решения*).

\* Если пятый элемент — природное (физическое) тело, то содержит ли он подобно всем остальным природным телам материю? Если да, то он, как и любое тело, подвержен изменениям, поскольку материальный субстрат способен воспринимать противоположные определения. Если же нет, то пятый элемент — математическое тело, поскольку других тел помимо физического и математического не существует. Однако математическим телом эфир быть не может, поскольку движется, а началом движения в телах является природа (*Quaestiones* 20, 16–21, 6).

• Если в пятом элементе все-таки есть материя, то какая? Такая же, как и в остальных четырех, или особая, «последняя»? (*Quaestiones* 21, 7–11).

• Если любое природное тело способно испытывать воздействия, а эфир — нет, то является ли он природным телом?

• Если природа, по определению Аристотеля, есть начало движения и покоя, то может ли она быть причиной движения тела, которое никогда не покоится?

• Что еще кроме природы может быть причиной движения пятого элемента? Может быть, душа? Является ли эфир одушевленным? Если да, то как его душа относится к его природе? (*Quaestiones* 3, 21 – 4, 4; 40, 8 – 40, 21).

Пытаясь ответить на эти им же самим поставленные вопросы, Александр существенно переосмысливает аристотелевское учение. Как видно из приводимых ниже фрагментов, он действительно считает эфир одушевленным. Эфир, рассуждает он, является лучшим из тел, а все одушевленное лучше неодушевленного. Душа небесного элемента испытывает неодолимое стремление уподобиться вечной и неподвижной сущности (первому двигателю), и этот ее порыв приводит тело эфира в круговое движение, которое «своей вечностью, неизменностью и равномерностью чем-то напоминает покой» (*Quaestiones* 40, 21).

Кроме того, Александром была высказана идея о том, что душа пятого элемента тождественна его природе. «Душа божественного тела, — говорил он, — аналогична тяжести земли или легкости воздуха» (*Simpl. In phys.* X, 1218). Эта мысль оказалась впоследствии весьма плодотворной. Ее активно подхватили и начали разрабатывать неоплатоники, увидевшие здесь возможность примирения аристотелевской физики с платоновской. У Плотина природа как бессознательный принцип телесной жизни иногда отождествлялась с той частью мировой души, которая отказалась от непосредственного созерцания умопостижимого и получила разделение в телах. Похожего мнения придерживался и Прокл, согласно которому *φύσις* не есть некое самостоятельное начало движения наравне с душой, но начало подчиненное, посредством которого душа движет все в мире: и неразумных животных, и растения, и неодушевленные тела<sup>56</sup>. Природа — последнее звено в ряду бестелесных сущностей-причин, связующее душу с материальным миром. рассмат-

<sup>56</sup> Разумные существа в меру своей разумности руководятся ею непосредственно — таковы, например, у Платона звезды (*Тимей* 38е) или одиннадцать олимпийских богов со своими воинствами (*Федр* 247а).

риваемая как причина по отношению к тому, что она порождает, она есть «принадлежащее другому» ( $\tau\acute{o}\ \alpha\lambda\lambda\omicron\upsilon$ ). Стоящая непосредственно над ней в иерархической цепочке причин Душа принадлежит «и себе и другому» ( $\tau\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\lambda\lambda\omicron\upsilon$ ). Причиной самой души является еще более целостный и принадлежащий только себе ( $\tau\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ ) Ум-демиург; а еще выше его — умопостигаемый прообраз космоса, характеризующийся просто как «само» ( $\tau\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ )<sup>57</sup>. В этой сложной иерархии причин или причастностей аристотелевская «природа» оказывается окончательно примиренной с платоновской «душой». Но такое примирение состоялось далеко не сразу. Для того чтобы философия Аристотеля смогла гармонично включена в платонизм, понадобилось несколько столетий упорных дискуссий о ней и, в частности, о центральном для аристотелевской физики учении о пятом элементе.

### Отношение к пятому элементу в платонизме

Мы уже упоминали выше, что платоники I в. до н. э. – I в. н. э. были склонны принимать стоическое различие двух видов огня, позволявшее им, с одной стороны, сохранить четыре традиционных элемента, а с другой — достичь некоторого компромисса с перипатетиками. Антиох Аскалонский, Филон и Плутарх доброжелательно относившиеся к Аристотелю, считали его идеи совместимыми с платонизмом и пытались так или иначе включить их в общее учение школы. Однако наряду с эклектической в платонизме существовала и другая, противоположная ей тенденция, выступавшая за чистоту платоновской доктрины и старавшаяся всеми силами помешать проникновению аристотелевских учений в платонизм. К ней принято относить Евдора Александрийского, критиковавшего аристотелевские *Категории*, афинских платоников Луккия и Никострата, Кальвена Тавра и Аттика (fl. 176 – 180 г. н. э.). Последний особенно резко нападал на Аристотеля, обвиняя его чуть ли не в измене Платону, и уж во всяком случае, в зависти к нему. Все нововведения Аристотеля Аттик объявляет либо плагиатом, либо выдумкой тщеславного ума. В специальном сочинении — *Против пытающихся толковать Платона через Аристотеля* — он предостерегает своих коллег по школе от искушения вносить в платонизм совершенно чуждые ему идеи. Нас это произведение будет интересовать потому, что в нем, среди прочего, подвергается резкой критике и аристотелевское учение о пятом элементе. Аргументы Аттика таковы.

<sup>57</sup> Прокл, *In Tim.* I, 10, 25 – 11, 2.

Во-первых, Аристотель, вводя дополнительное «пятое тело», допускает противоречие в определении. Его пятое тело вообще не есть тело, поскольку лишено всех телесных предикатов и неаффицируемо. Учение о пятом теле, считает Аттик, возникло в результате неудачного соединения двух платоновских идей — о неаффицируемой умопостигаемой природе и о божественности небесных тел (Евсевий, *Praeparatio evangelica* 805 ad).

Второе и третье возражения касаются природы Солнца и звезд. Если Солнце состоит из пятой сущности, а не из огня, как полагал Платон и многие другие, то оно будет лишено света, поскольку свет есть какая-то форма огня (806 c). Далее, если сущность (т. е. состав) Солнца и звезд не подвержена ни качественным, ни количественным изменениям (поскольку субстанция, из которой они состоят, неаффицируема), то как же они смогут излучать тепло? (806 d).

Возражение четвертое: поскольку звезды божественные существа (это признает и сам Аристотель), они одушевлены. Следовательно, их движение должно быть продиктовано их волей<sup>58</sup>. Аристотель же лишает небесные тела этого движения, как если бы они были телами неодушевленными (807 a).

Три следующих аргумента опровергают представление о вечном круговращении пятого элемента. В самом деле, поскольку круговое движение эфира телесно (т. е. не одушевленно), оно может быть вызвано только «телесными» причинами, а именно свойствами тяжести и легкости. Но пятое тело лишено этих свойств и, следовательно, неподвижно (807 d).

Пятая сущность не может совершать кругового движения еще и потому, что телу, равномерно распределенному по кругу, нет необходимости двигаться в каком бы то ни было направлении (807 d).

И наконец, пятая сущность должна быть неподвижной, поскольку причиной движения любого тела является, согласно Аристотелю, его стремление вернуться к своему естественному месту. Пятый же элемент никогда своего естественного места не покидает (808 a). Как мы помним, похожий аргумент был уже сформулирован за два столетия до Аттика Ксенархом Селевкийским.

Особенно сильный удар по эфирной теории был нанесен астрономической системой Птолемея. Напомню, что существование пятого элемента основывалось на предположении о равномерном вращении планетных сфер вокруг центра космоса, однако введенная Птолемеем система эпициклов объясняла движение планет гораздо лучше любой из

<sup>58</sup> По мнению Аттика, таким движением является вращение звезд вокруг своей оси.

гомоцентрических теорий. Учитывая все эти недостатки аристотелевского учения, а также выдвинутые против него многочисленные возражения, платоники долгое время относились к нему скептически.

Плотину, в частности, оно представлялось слишком легким ответом на трудные вопросы. Аристотель, по его мнению, вводит пятый элемент для того, чтобы объяснить вечное существование Солнца и звезд. Действительно, если небо образовано особым «божественным» элементом, который от природы обладает свойством неуничтожимости, то указанное затруднение легко решается, однако такое решение никак нельзя признать правильным, поскольку никакое тело, даже небесное, которое «чище и во всех отношениях лучше земных»<sup>59</sup>, не может быть неуничтожимым и вечным просто в силу своей природы. Природа любого тела, по определению, текуча и изменчива, а это значит, что его неуничтожимость следует возводить к некоему более высокому, бестелесному принципу — Душе. Последняя, в силу своего единства, не допускающего пространственного деления на части, способна удерживать тело от распада (*συνέχει*), сохраняя его, таким образом, в бытии. Отказ Аристотеля признать одушевленность Вселенной на том основании, что мировая Душа, вынужденная силой поддерживать его круговращение, будет тогда якобы лишена досуга и интеллектуального отдыха, кажется Плотину нелепым (*ἄτοπον*). «Как будто бы, — восклицает он, — для Вселенной было естественным выпасть из прекрасного миропорядка, а не сохраняться в нем!» (*Эннеады* II, 1, 4, 19–23). Итак, именно Душа является истинной причиной вечности неба и звезд, гипотезу же Аристотеля об особом небесном теле, якобы вечном по природе, следует признать ошибочной и бесполезной. Это мнение Плотина разделял, по-видимому, и его ученик Порфирий. Если верить Филопону, Порфирий считал эфирную гипотезу противоречащей учению Платона и, чтобы доказать это, привел в своем комментарии на *Тимея* «множество доводов» в пользу четырехэлементного строения космоса<sup>60</sup>. Только с Ямвлихом, который увидел в пятом элементе важное промежуточное звено в цепи эманаций, школа постепенно приходит к признанию аристотелевского учения<sup>61</sup>. Правда, при этом неоплатоникам пришлось доказывать, что оно не противоре-

<sup>59</sup> ПЛОТИН, *Эннеады* II, 1, 4, 8–9.

<sup>60</sup> ФИЛОПОН, *De aetern. mundi* 521, 25 – 522, 22.

<sup>61</sup> О взглядах Ямвлиха на эфир позволяют судить две речи императора Юлиана *К царю Гелиосу* и *К Матери богов*, философское содержание которых, по единодушному мнению исследователей, восходит именно к Ямвлиху. См. R. ASMUS, *Kaiser Julians Philosophische Werke* (Leipzig, 1908); P. MORAUX, “Quinta essentia”, S. 1240.

чит взглядам Платона на число космических элементов. Как это происходило на деле, лучше всего показывает пример Прокла.

### Синтез Прокла

В одном из своих произведений — небольшом трактате *Начала физики* — Прокл на первый взгляд безмятежно и непосредственно доказывает вслед за Аристотелем существование пятого элемента, словно бы между платоновской традицией и этим учением никогда не существовало никаких разногласий. Это странное обстоятельство требует нашего пристального внимания. Конечно, Прокл, этот «систематизатор античной философии», как его обычно называют, не мог не знать о той критике, которой на протяжении веков подвергалась аристотелевская теория эфира. Как показывают его произведения, он был прекрасно знаком с сочинениями основных участников возникшей вокруг пятого элемента дискуссии — работами Ксенарха, Аттика и комментарием к *О небе* Александра Афродисийского. Более того, его осведомленность в данном вопросе была, по-видимому, гораздо лучше нашей, поскольку в одном месте он упоминает о каких-то неизвестных нам платониках, которые в своем неприятии аристотелевского учения доходили до того, что и вовсе отказывались признавать превосходство неба над «здешними» телами:

Некоторые платоники, выведенные из себя словами Аристотеля, распространяли, ссылаясь на авторитет Платона, одну пассивную материю элементов на весь космос, не делая для неба никакого исключения, а учение о пятом элементе вводили к каким-то варварским представлениям, следуя которым Аристотель, по их словам, и ввел пятый элемент, тем более что и сам он на это намекает, когда призывает в свидетели предания варваров о вечно неизменном и тождественном движении эфира (*In Tim.* II, 42, 9 – 43, 4).

Итак, Прокл был несомненно знаком с полемикой вокруг пятого элемента. Почему же тогда он ее не учитывал? Почему не попытался разрешить или, по крайней мере, обойти обнаруженные затруднения, избавиться от очевидных противоречий, объяснить расхождения с платоновым учением и т. д.? Или, может быть, нам только кажется, что он этого не сделал? Действительно, при более пристальном взгляде на те же *Начала физики* оказывается, что за «непосредственным» и бесхитрым цитированием Аристотеля стоит сложная и глубоко продуманная

интерпретация его учения, вобравшая в себя чуть ли не все предшествующие толкования.

В согласии с *Тимеем* (40a) Прокл утверждает, что небо состоит из огня. Огонь — простое тело, а значит, прав был Аристотель, считавший, что небо образовано простой сущностью. Но огонь также и один из четырех элементов — следовательно, остаются в силе слова Платона о связующей космос четырехчленной геометрической пропорции (32ab)<sup>62</sup>. Далее, огонь как простое природное тело должен, согласно Аристотелю, обладать простым естественным движением. Аристотель полагает, что это движение вверх, поскольку огонь — легкое, а легкое есть то, что движется вверх. Однако он заблуждается, ибо приписывает естественное движение тому, что еще не достигло своего естественного состояния.

Не следует характеризовать природу огня, исходя из того, что для него нехарактерно — когда он, находясь в противоестественном состоянии, стремится к естественному; но следует судить о нем по его естественному состоянию, а в нем он либо покоится, либо вращается (*In Tim.* III, 115, 14–17).

Вслед за Ксеноархом и Плотинем Прокл отождествляет прямолинейное движение элементов со становлением. Огонь бывает легким и движется вверх только до тех пор, пока возникает. Небесный же огонь, находящийся в своем естественном месте у границы мира и тем самым уже актуально существующий, совершает от природы круговое движение.

Ибо всякое тело, находясь в своем месте, либо покоится либо вращается; движущееся же вверх или вниз относится к телам, еще не занявшим своих естественных мест, но стремящимся их достичь (*In Tim.* III, 114, 32 – 115, 2).

Таким образом, у Прокла небесный огонь занимает место аристотелевского круговращающегося тела со всеми вытекающими отсюда последствиями. Во-первых, поскольку у кругового движения и тела, его совершающего, нет противоположности, небесный огонь будет вечным, так как рождение и гибель совершаются между противоположностями. Во-вторых, он не будет испытывать качественных превращений — по

<sup>62</sup> Речь идет о следующем пассаже из *Тимея* (32ab): «Бог поместил между огнем и землей воду и воздух, после чего установил между ними возможно более точные отношения, дабы воздух относился к воде, как огонь к воздуху, и вода относилась к земле, как воздух к воде. Так он сопряг их, построив небо видимое и осязаемое» (пер. С. С. Аверинцева).



той же причине. В-третьих, он будет первым среди элементов, потому что круговращение — первое среди движений. В утраченном трактате *О вечности мира* Прокл называет и другие отличия небесного огня от земного. Небесный огонь «нежгучий... животворный... некий внутренний свет, благодаря которому живет каждое смертное существо» (apud Philoronus, *De aeternitate mundi contra Proclum* 523, 12–13); он — «завершение природы здешнего», «от него ...рождение здешних элементов» (524, 6–8)<sup>63</sup>. Не трудно заметить, что такой небесный огонь сохраняет *все без исключения* характеристики пятого элемента. Противоречия между учением Платона и основными положениями физики Аристотелем тем самым снимаются. Они оказываются чисто словесными. Аристотель закрепляет название огня только за здешней его разновидностью и поэтому вынужден считать небесную субстанцию каким-то особым элементом. Платон же, верный «древним теологам», понимает, что у огня, как и у любого другого элемента,

много видов, и просто назвать небесный огонь пятым телом значит ничего относительно него не объяснить, разве только то, что он отличается от здешних элементов (*In Tim.* III, 115, 6–8)<sup>64</sup>.

Замечательно, что Прокл спасает для платонизма не только саму идею бессмертного круговращающегося тела, но и логически безукоризненные аргументы Аристотеля, доказывающие ее существование. Доминик О'Мара отмечает общую для всех неоплатоников особенность использовать аристотелевские аргументы для обоснования платоновских по духу положений: например, с помощью аргумента о бесконечной силе доказывалось, что у мира есть Творец<sup>65</sup>. Примерно то же самое происходит и в *Началах физики*. Используя аристотелевские формулировки и почти дословно цитируя *О небе*, Прокл доказывает не совсем то, что предполагал Аристотель: не существование пятого элемента, а всего лишь отличие небесного огня от здешних веществ.

Лишенный своего аристотелевского содержания, аргумент о круговращающемся теле оказался пригоден для обоснования некоторых платоновских положений, вернее, их неоплатонических интерпретаций. Так, в *Началах физики* с его помощью доказана бестелесность неподвижного двигателя (*теор.* II, 21), а в утраченном трактате Прокла *О веч-*

<sup>63</sup> Напомню, что у Аристотеля эфир — первый среди элементов — по бытию и как причина (*О небе* I, 2, 269 а 20 ff.).

<sup>64</sup> О видах огня Платон говорит в *Тимее* 58cd.

<sup>65</sup> D. O'MEARA, *Pythagoras revived* (Oxford, 1989), p. 179.

ности мира он служил тринадцатым доказательством вечности мира. Благодаря Иоанну Филопону, написавшему на *О вечности мира* опровержение, мы располагаем текстом этого доказательства. Прокл начинается со ссылки на *Тимей*:

[Прокл. Аргумент тринадцатый:] «Бог, — говорит Платон, — уделил космосу соответствующее его сферическому телу круговое движение, которое ближе всего к уму и разумению»<sup>66</sup>. Раз Платон согласен, что такое движение соответствует космосу, то он бы согласился и с тем, что вращение свойственно небу по природе. Если же оно обладает им по природе, то ни движение вверх, ни вниз — скажем мы — ему не свойственно. Однако эти движения суть движения здешних элементов. Значит, небо по необходимости будет изъято из числа прямолинейно движущихся тел. В таком случае небесное тело — ни огонь, ни земля, ни какое-либо из промежуточных тел, ни легкое и ни тяжелое, раз легкое есть то, что движется вверх, а тяжелое — вниз. Но если тело, от природы движущееся по кругу, не является ни одним из этих элементов, то оно будет чем-то помимо них. Тогда, если рождение и уничтожение происходят между противоположностями, а противоположности обладают противоположными движениями и «одно противоположно одному» (это изречение платоновское — из *Протагора*<sup>67</sup>), то здешние элементы будут рождаться и гибнуть, а небесный будет нерожденным и неуничтожимым. Но поскольку даже здешние элементы хотя и гибнут по частям, в целом же всегда сохраняют свою природу, оставаясь в своих естественных местах, то и сам космос, состоящий из неба и каждого из четырех целых элементов, будет нерожденным и неуничтожимым» (apud Philoponum, *De aetern. mundi* 477, 14 – 478, 15).

Филопону кажется, что Прокл строит свое доказательство на существовании пятого элемента. Его, в частности, смущают слова о том, что «небо изъято из числа прямолинейно движущихся тел», что «оно ни огонь... ни легкое... не движется вверх... и не является ни одним из

<sup>66</sup> *Тимей* 34 а.

<sup>67</sup> См. примеч. 35. То же самое утверждает и Аристотель в *О небе* (I, 2, 269 а 14), но Прокл хочет подчеркнуть, что в этом доказательстве он опирается не на Аристотеля, а исключительно на Платона.

здешних элементов». Он справедливо замечает, что в другом сочинении, написанном «не ради спора», Прокл называет небо огнем и неоднократно подчеркивает родство небесного вещества с земным<sup>68</sup>. Филопон усматривает здесь противоречие и упрекает Прокла в непоследовательности. В действительности здесь имеет место недоразумение. Прокл вовсе не собирается доказывать существование пятого тела. Как мы показали выше, его «небесный огонь» является одним из четырех элементов. Однако он настолько несхож со здешними телами, в том числе и со здешним огнем, что вполне может быть назван особой сущностью. В *Комментарии к «Тимею»* Прокл не устает подчеркивать отличие земной разновидности огня от небесной. И если верить Филопону, то общим у них он признает только одно — свет.

Небесный огонь есть первое воплощение умопостигаемого огня, как и небо — первое воплощение умопостигаемого космоса. В небесном огне как в причине содержатся все рациональные построения (*λόγοι*) чувственно-воспринимаемых тел и их элементов, которые будут потом реализованы в более низких, материальных порядках. Небесные земля, вода, воздух и огонь представляют собой нечто вроде «среднего термина» между всецело бестелесными идеями божественного Ума и их материальными отражениями. Как говорит Прокл, от элементов в небе остается только «самое высшее» (*ἀκρότητας*):

Мы поместим все элементы в небе, но нематериально и только по наивысшему в них. Ведь если и в умопостигаемом есть идея огня, воздуха, воды и земли, то небо первым должно стать причастно этой четверице. Следом за ним божественное искусство обустроивает и последнюю (*ἑσχάτην*) природу элементов, поистине материальную (*In Tim.* III, 113, 17–22).

Чтобы убедиться в том, что в небе есть не только огонь, достаточно просто взглянуть на звезды. Мы видим их не только благодаря их свету, но еще и потому, что они отражают зрительный луч, выходящий из наших глаз<sup>69</sup>. Если бы звезды не отражали его, они казались бы прозрачными телами и были бы для нас невидимы. Однако отражать и оказывать сопротивление (хотя бы только взгляду) свойственно земле, а

<sup>68</sup> ФИЛОПОН, *De aetern. mundi* 522, 24 – 524, 8. По словам Прокла, например, и небесный, и земной огонь «светят» (*φωτίζονται*).

<sup>69</sup> Платон в *Тимее* (45bd) так описывает процесс зрения: через глаза ровным и плотным потоком изливается чистый нежгучий огонь, родственник дневному свету. Там, где он сталкивается со светом, идущим извне, рождается зрительный образ.

значит, в звездах есть земля. Кроме того, звезды представляются нам твердыми (*στερεός*) телами, а твердость — тоже одно из свойств земли. Помимо твердости и сопротивляемости земля обладает еще тяжестью (*βαρύτης*) и плотностью (*παχύτης*). Но эти свойства привходят в нее вместе с материей — «логос» земли их не содержит, поэтому и в небе их тоже нет. От воздуха в звездах остаются прозрачность и тонкость, а от воды — способность связывать и объединять (*In Tim.* II, 43, 23–25).

Несмотря на то что небо содержит свойства всех элементов, преобладающим там все-таки является огонь. В платоновском *Тимее* сказано: «идею божественного рода он [Демийург] по большей части сотворил из огня»<sup>70</sup>. Эти слова, — замечает Прокл, — всегда вызывали разногласия среди комментаторов. Одни толковали их в том смысле, что небо представляет собою смесь различных стихий, и огня в этой смеси больше всего. Другие предлагали считать, что из огня состоит большая часть небесных тел. Оба толкования, впрочем, неверны, поскольку и то и другое влекут за собой множество вопросов. Почему, например, состав небесных тел неразрушим, а здешних может быть разрушен? Если сказать, что это происходит оттого, что элементы в небе равносильны, то почему Платон говорит, что там «большая часть огня»? Да и как может небо совершать простое движение, если оно — составное тело? Пытаясь избежать этих затруднений, Прокл предлагает свое собственное толкование: огонь не просто один из элементов, он есть *форма существования* вещей в небе. «Подобно тому как земля охватывает все хтонически, — пишет он, — так небо огненно» (*In Tim.* II, 43, 26). По отношению к огню остальные элементы выполняют роль подлежащего:

Среди элементов возникновения огонь по отношению ко всем прочим имеет смысл вида (*εἶδος*), поэтому в божественных телах [звездах] огненного должно быть больше, дабы вид преобладал над подлежащим, а всего остального, что имеет чин подлежащего, — меньше. Поэтому там есть и земное как некая твердая, осязаемая масса (отражающая наш взгляд), и огненное как светящееся и оформляющее объем и протяжение, есть и среднее между ними как связующее и соединяющее крайние элементы, но преобладает надо всем огненное, поскольку и вид там преобладает над подлежащим, сдерживая и сохраняя его повсюду одним и тем же (*In Tim.* III, 113, 24 – 114, 4).

<sup>70</sup> *Тимей* 40а.

Разработанное Проклом учение о субстанции неба тесно связано с его концепцией так называемой «эфирной колесницы» (*αἰθέριον ὄχημα*)<sup>71</sup> души, благодаря которой та отпадает от единой Души мира и впервые становится индивидуальной (частной) душой. Однако мы не будем здесь рассматривать теорию *ὄχημα*, поскольку для этого нам потребовалось бы детальное изложение психологии и антропологии неоплатонизма, тогда как в этой статье мы намеренно ограничивались только космологическими вопросами. Поэтому, подводя итог прокловской теории эфира, а вместе с ней и всей многовековой истории учения о пятом элементе, скажем, что в нее, не противореча друг другу, вошли и первоначальная космологическая гипотеза Аристотеля со всеми ее доказательствами, и идея стоиков о двух видах огня, и пять космосов Плутарха, и распространенное в Среднем платонизме представление о душе как об осколке небесного эфира, и убеждение Ксенарха в естественности круговращения огня, и ответ на сомнения Аттика в возможности существования нематериального неаффицируемого тела. Несмотря на такую разногласию влияний, концепция Прокла не производит впечатление искусственного сооружения, распадающегося на разнородные части. Напротив, она кажется на редкость стройной и единой, словно ему действительно удалось найти такую точку зрения, глядя из которой судьба учения о пятом элементе предстает как некое целое.

\* \* \*

На закате Античности спор об эфире вспыхнул вновь. На этот раз его критиком выступил христианский философ Иоанн Филопон, увидевший в теории эфира попытку обосновать с естественнонаучной точки зрения вечность мира. В основном возражения Филопона повторяют аргументы Ксенарха и Аттика, что дает его оппоненту — Симпликию — бесчисленные поводы для насмешек. Впрочем, освещение спора между двумя этими философами не входит пока в наши намерения, тем более что основные темы дискуссий, шедших вокруг теории эфира в Античности, стали нам уже достаточно ясны.

---

<sup>71</sup> Имеется в виду знаменитый текст *Тимея* (41e), в котором звезды названы «колесницами душ»: «возведя души на звезды как на некие колесницы, он явил им приходу вселенной и возвестил законы рока». О происхождении термина *ὄχημα* см. Appendix II в кн.: E. R. Dodds. *The Elements of Theology* (Oxford, 1963), p. 315.

## Приложения

### КСЕНАРХ СЕЛЕВКИЙСКИЙ

## ПРОТИВ ПЯТОЙ СУЩНОСТИ<sup>1</sup>

#### *Возражение первое*

Симпликий, *О небе* 13, 22–28. В своем сочинении *Против пятой сущности* Ксенарх, в частности, возражал против утверждения, что «среди величин простые суть только прямая и окружность». «Простой линией, — пишет он, — является и цилиндрическая спираль, потому что любая ее часть подобна любой равной. А раз существует еще одна простая величина помимо двух, то существует и простое движение помимо двух вышеназванных и еще одно простое тело помимо пяти, совершающее это движение».

14, 14–21. Да и сам Ксенарх соглашается с этим<sup>2</sup>, говоря следующее: «пусть имеется некий четырехугольник, вращающийся по кругу таким образом, чтобы одна из его сторон оставалась неподвижной и представляла собой ось цилиндра. Другая сторона, параллельная первой, пусть обращается по кругу, а по ней пусть перемещается некая точка, проходящая эту линию за то же самое время, за которое указанный параллелограмм вернется в то положение, из которого начал перемещение. Параллелограмм при этом создаст цилиндр, а перемещающаяся по прямой точка — спираль, и эта спираль, — заявляет Ксенарх, — проста, поскольку подобочастна».

#### *Возражение второе*

21, 33 – 22, 17. Во второй апории, следующей за апорией о простых линиях в трактате *Против пятой сущности*, Ксенарх задается вопросом о том, может ли естественное движение простого тела быть простым. Вот что он пишет: «ни для одного из четырех элементов, когда он уже существует, движение по прямой не будет естественным, а только пока он возникает. Возникающее же не просто есть, а находится между бытием и небытием. Точно так же и движущееся: оно находится между местом, которое займет, и тем, что занимало прежде. Возникновение родственно движению, ибо и само есть некое изменение. Вот почему огонь, несущий-

ся вверх, мы не называем огнем в собственном смысле, но огнем возникающим; огонь же, пришедший в свое место, расположившийся поверх всего и успокоившийся, становится, говорим мы, огнем в собственном смысле. Такое расположение формирует его как огонь (*είδοτοείσθαι*), поскольку огонь есть легкое. Точно так же и земля становится собственно землей только тогда, когда оказывается подо всем и занимает срединное место. И точно так же вода и воздух — вода, когда оказывается над землей, но под воздухом, а воздух — когда над водой, но под огнем. Поэтому неверно, — говорит он, — что у простого тела простое движение. Ведь было доказано, что движение свойственно не тому, что существует, а тому, что возникает. Если же необходимо приписать какое-нибудь движение, причем простое, уже существующим элементам, то только круговое, поскольку только два движения просты — круговое и прямолинейное. Но прямолинейное есть движение возникающих, а не существующих элементов. Поэтому с полным основанием мы могли бы приписать огню круговое движение, а трем остальным элементам — покой».

#### *Возражение третье*

23, 11–15. Ксенарх выдвигает новую апорию. «Если, — говорит он, — врожденные и естественные движения простых тел природа сделала простыми, то не обязательно, чтобы из-за этого она поставила в соответствие простым движениям простые тела. Ведь не сопоставила же она сложное [тело] сложным движениям<sup>3</sup>, количество которых было бы в этом случае бесконечным, поскольку бесконечно количество сложных движений».

23, 24–26. Александр, который то ли иначе излагает затруднение Ксенарха, то ли имеет в виду какое-то другое, возражает, как мне кажется, на следующее утверждение: если составное [тело], возникнув, становится одним, а у одного одно движение, то у простого и составного тел будет одно и то же движение, поскольку у простого тела движение одно.

#### *Возражение четвертое*

23, 31 – 24, 7. Вот что еще пишет Ксенарх: «Допустим, имеются две простые линии — окружность и прямая; допустим также, что каждый из четырех элементов — земля, вода, воздух или огонь — имеет, поскольку существует, от природы преимущественно прямолинейное движение. Но что в таком случае мешает одному из них или нескольким или даже всем двигаться от природы и по кругу тоже? Мы ведь не предполагали заранее, что каждый элемент имеет одно-единственное естественное движение. Да этого и нельзя предположить, ибо это очевидно неверно. Каждый из промежуточных элементов имеет два естественных

движения: вода из земли по природе стремится вверх, а из огня и воздуха — в противоположную сторону; точно так же и воздух: из огня — вниз, а из земли — вверх».

#### *Возражение пятое*

24, 21 – 27. Ксенарх выдвигает и другое возражение. «Круговое движение не может принадлежать простому телу по природе, поскольку у простых подобочастных тел все части движутся с одинаковой скоростью. В круге же части вблизи центра всегда движутся медленнее тех, что на периферии, поскольку за то же самое время проходят меньшее расстояние. И в сфере круги возле полюсов движутся медленнее более удаленных, и быстрее всех движется наибольшая параллель»<sup>4</sup>.

#### *Возражение шестое*

25, 11–13. Напоследок Ксенарх упрекает нас за то, что, рассуждая о вещах физических, мы приводим в доказательство математические соображения, например, когда, используя виды линий, мы сводим причины простых движений к простым линиям.

#### *Возражение десятое*

50, 18–24. Александр остается в нерешительности по поводу [движения] горячих испарений, тем более что, по словам Аристотеля, тело, непосредственно примыкающее к круговращающемуся, увлекается им за собой в движение по кругу, да и Ксенарх выступает с [похожим] возражением: «Следует спросить, — пишет он, — против ли природы присуще ему [огню или горячему испарению] круговое движение или по природе? И если скажут против, тогда по природе ему будет свойственно движение вверх. Но поскольку против природы ему все-таки свойственно движение вниз, то получится, что два противоположны одному. Так что и воздух, и огонь по природе круговращаются».

#### *Возражение одиннадцатое*

55, 25–31; 56, 8–17. В этих изложенных выше возражениях Ксенарх выступает, в частности, против утверждения, что одно противоположно одному. Легко, говорит он, силой заставить огонь двигаться по какой угодно линии. «Да и в *Этике* мы утверждаем, что у каждой из добродетелей имеются две противоположности. Рассудительности противоположны коварство и простодушие, мужеству — безрассудство и трусость<sup>5</sup>, и т. д. . .»

Чуть дальше и сам Ксенарх соглашается с этим, говоря, что коварство противоположно простодушию и трусость — храбрости, тогда как



рассудительности противоположно и не коварство, и не простодушие, но то общее, что есть у обоих, и мужеству — то, что общего у безрассудства и трусости, т. е. несоразмерность — соразмерности. «Если сказанное верно, — продолжает он, — то нет необходимости небу состоять из некоего пятого тела оттого только, чтобы две вещи не оказались противоположны одной: движение огня по кругу и вверх — его движению вниз. Движение вверх противоположно движению вниз как избыток недостатку, а как несоразмерность соразмерности противоположно общее для них обоих движение по прямой — движению по кругу».

#### *Возражение двенадцатое*

70, 20–22. Ксенарху, утверждающему, что неразумно было бы называть легким то, что располагается надо всем, потому что, оказавшись внизу, оно еще не надо всем и, следовательно, еще не легкое, а не budúч-легким, не будет и подниматься вверх, следует ответить...

#### *<Возражение тринадцатое>*

Юлиан, *К Матери богов* 162b. «Но мы видим, — скажет какой-нибудь сметливый перипатетик вроде Ксенарха, — что их причиной<sup>6</sup> является пятое круговращающееся тело. Смешно, что Аристотель искал какую-то более высокую причину да еще прилагал к этому большие усилия, да и Теофраст тоже. Он, очевидно, забыл им же самим сказанное! Как, дойдя до бестелесной умопостигаемой сущности, он остановился и не стал искать дальнейшую причину, но сказал, что все это существует так от природы, то и в случае пятого тела ему следовало бы принять, что оно таково от природы, и не искать других причин, но остановиться на этих, не заносясь в умопостигаемое, которое само по себе не является ничем иным от природы, кроме как пустым понятием».

### *АЛЕКСАНДР АФРОДИСИЙСКИЙ*

#### *<ОТВЕТЫ НА ВОЗРАЖЕНИЯ КСЕНАРХА><sup>7</sup>*

##### *Ответ на первое возражение*

Симпликий, *О небе* 13, 28 – 14, 3. Возражение Ксенарха Александр отводит двумя способами. Сначала через выдвигание нового возражения. Соглашаясь, что цилиндрическая спираль проста, он заявляет, что Аристотель не считает величины производящими причинами движений. Если простое тело совершает простое движение, это еще не означает, что и по

всякой простой линии простое физическое тело совершает простое движение, как того требует Ксенарх. Аристотель этого не утверждает.

13, 15–18. Аристотель полагал величины не действующими, а материальными причинами движений — «тем, без чего нельзя», — как говорит Александр, ибо, когда есть движение, не может не быть величины, а если есть величина, то не обязательно должно быть движение...

14, 9–13. ...но лучше, когда Александр отводит возражение Ксенарха через опровержение посылки, говоря, что цилиндрическая спираль не есть простая линия, так как образуется из двух несхожих движений — кругового и прямолинейного. Когда прямая, параллельная оси цилиндра, обходит по кругу его поверхность, а по ней при этом равномерно движется некая точка, то в результате получается цилиндрическая спираль.

14, 27–29. Кроме того, замечает Александр, простые движения таково из-за своего расположения по отношению к центру мира. Одно совершается вокруг центра, другие от центра и к центру, спираль же не такова.

#### *Ответ на второе возражение*

22, 18–33. Разрешая это затруднение, Александр соглашается с тем, что движение по прямой присуще не вполне законченным телам, ибо и Аристотель соглашался с этим в трактате *О возникновении*. Сам Александр говорит, что элементы не могли бы двигаться, не будь в них чего-то потенциального, так как движение есть осуществление потенциального, и что они лишь тогда станут вполне законченными, когда окажутся в своих естественных местах. Однако, считает он, движущееся вверх нуждается не в том, чтобы быть огнем, а в том, чтобы, будучи огнем, занимать естественное место, к которому движется, и точно так же все остальные тела. Что вышеназванные движения естественны и для уже законченных тел, явствует, по его словам, вот откуда. Если поднять снизу землю, которая, поскольку уже находится внизу, является землею в действительности, а потом отпустить ее, то она все равно полетит вниз, потому что, удаленная из своего места, она не прекращает быть тем, что есть. И если, продолжает он, земля тяжела, а огонь легок и им от природы свойственны вышеназванные движения, то и в этом случае утверждение останется в силе, если только мы не будем определять легкое как располагающееся надо всем, а не как несущееся вверх и тяжелое — как опустившееся ниже всех, а не как несущееся вниз.

#### *Ответ на третье возражение*

23, 26–31. Это затруднение Александр разрешает так: даже если движение сложного тела будет единым, говорит он, оно не будет про-

стым, потому что простое движение тем самым уже и едино, а единое не всегда просто. Ведь и тело не является простым только из-за того, что оно едино. Так что и движение сложного тела хотя и едино, однако не просто. А если даже и просто, то не в силу того, что принадлежит сложному телу, а по преобладанию. Ибо в сложном заключаются начала многих движений — оттого-то оно и сложное.

#### *Ответ на четвертое возражение*

24, 7–21. На самом же деле мы<sup>8</sup> постулировали, что у простых тел одно естественное движение, ибо Аристотель говорит: «насильственно оно может двигаться движением и другого, отличного от него тела, но по своей природе не может, коль скоро у каждого из простых тел только одно согласное с природой движение»<sup>9</sup>. А то, что промежуточные элементы не содержат в себе начала двух движений, ясно из следующего: хотя воздух и легкий, но в меньшей степени, нежели огонь, и вода — хотя и тяжела, но меньше, чем земля. Для воздуха движение вниз и для воды — вверх неестественны, но вызываются силой, при этом «больше» и «меньше» не меняют их вида<sup>10</sup>.

#### *Ответ на десятое возражение*

36, 10. Александр доказывает, что движение горячих испарений не простое, а смешанное.

37, 13–15. Потому что приближающееся [к небу горячее испарение] одновременно должно приводиться в движение своим порывом — либо вверх, если в нем есть что-то легкое, либо вниз — если тяжелое. Поэтому его движение окажется смешанным из прямолинейного и кругового.

50, 18–21. В этом месте Александр задается вопросом о горячих испарениях. Ведь и Аристотель говорит, что тело, непосредственно примыкающее к вращающемуся, увлекается им в движение по кругу, да и Ксенарх возражает<sup>11</sup>... Сначала Александр задается вопросом относительно каменного или деревянного шара. Если, перемещая его по кругу, кто-нибудь спросит: противоестественно ли для него это движение, то можно доказать, что нет. Действительно естественным для него будет либо движение вверх, либо вниз, так как других простых движений не существует. Но каждое из них противоположно другому, и круговое движение тоже им противоположно, поскольку противоестественно. Выходит, два противоположны одному. Чтобы не получилось такого следствия, необходимо признать, что круговое движение естественно для такого шара. Разрешая эту апорию, Александр говорит, что тело, движущееся вслед за небом, не совершает круговращения, по-

скольку его движение не просто. Когда оно совершает оборот, то легкое в нем несется вверх, а тяжелое — вниз, так что его движение оказывается смешанным. И так же точно каменный или деревянный шар движется не по кругу, а только вверх или вниз, раз движение вверх есть движение от центра мира, а вниз — к центру.

*Вопросы и затруднения самого Александра*

*Quaestiones 20, 16 – 21, 11.* Если началами и элементами физических тел являются те четыре причины, о которых Аристотель говорит в *Лекциях по физике*, — то есть материя, форма, действующее и то, ради чего — то круговращающееся тело либо не будет телом физическим, либо будет содержать субстрат и материю, либо же Аристотель назвал не все начала физических тел. В самом деле, какой у этого тела мог бы быть субстрат? Тем не менее оно — тело физическое. Действительно, всякое тело есть либо физическое, либо математическое. Оно не математическое, поскольку все находящееся в движении есть физическое тело, а оно в движении, хотя и в вечном, и заключает в себе причину движения. Но если природа — «начало движения и покоя для того, чему она присуща первично и не по совпадению»<sup>12</sup>, оно же не имеет в себе начала покоя, то, может быть, не имеет и природы? А если не имеет природы, то не будет и природным (физическим). Но если не физическим, тогда каким? Ведь не математическим же, поскольку круговращающееся тело одушевлено, а всякое одушевленное тело является физическим. Не будучи же физическим, оно не будет иметь своим подлежащим материю, если только [определять материю] как то, что поочередно принимает в себя противоположности. Вернее, если Аристотель называет материей только последнее подлежащее, поочередно принимающее противоположности, то подлежащее пятого тела не будет охватываться [понятием] материи, если же он определяет материю еще и как последнее подлежащее, само по себе неупорядоченное<sup>13</sup>, то вот таким понятием материи, пожалуй, охватывалось бы подлежащее божественного тела.

3, 7–13. Среди движений вечным и непрерывным является одно лишь круговращение. Совершающее его телоечно и есть наилучшее из тел, ибо вечное лучше не вечного, и совершающее первое среди всех движений [— лучшее из тел], и одушевленное — [лучшее тело]. В самом деле, лучшее из тел одушевлено, так как одушевленное тело лучше неодушевленного. Круговращающееся же тело наилучшее — следовательно, одушевленное.

Симпликий, *In Phys. X, 1218, 20 – 1219, 11.* В этом месте [своего *Комментария к «О небе»*] Александр задается вопросом: как круговра-

щающееся тело может быть физическим, если физическое, по словам Аристотеля, содержит страдательное начало, круговращающееся же тело бесстрастно? И сам же разрешает это затруднение, говоря, что круговращающееся тело хотя и совершает вечное движение, тем не менее оно то от чего-то удаляется, то к чему-то приближается, а значит, обладает и тем и другим в возможности. Поскольку же оно причастно возможному, постольку оно в каком-то отношении страдательно, ибо все возможное является в некотором смысле материальным.

«Пожалуй, — говорит Александр, — будет лучше понимать под естественным движением божественного тела не такое, как у неодушевленных тел, а такое, как у движимых душою, которые приводятся в движение не чем-то внешним, но в самих себе заключают движущее начало и причину. Но в таком случае, — продолжает он, — почему оно не обладает также и началом покоя, и началом движения к противоположному? Может быть, оно не будет двигаться к противоположному потому, что нет движения, противоположного круговому, а покоиться — потому, что, во-первых, не движется туда, где очутившись, остановилось бы, а во-вторых, не нуждается в остановке, поскольку те из движущихся, которые от природы могут самостоятельно останавливаться, заключают в себе и возможность этой остановки». Так говорит Александр.

А что означают его слова о том, что под естественным движением неба следует понимать не такое, как у неодушевленных тел, а такое, как у движимых душою, — мы лучше поймем, если вспомним его мнение о душе неба. Он считал, что душа неба есть то же самое, что его природа. Вот что он пишет во второй книге *Комментария к «О небе»*: «мы же попытаемся доказать, что у божественного тела природа и душа не разные вещи, но словно как тяжесть земли и легкость огня», а немного дальше: «в самом деле, какая еще природа могла бы быть у него кроме этой? Ведь душа — это более совершенная природа, поэтому вполне естественно, что природа более совершенного тела будет более совершенной».

### АТТИК

## ПРОТИВ ПЫТАЮЩИХСЯ ТОЛКОВАТЬ ПЛАТОНА ЧЕРЕЗ АРИСТОТЕЛЯ<sup>14</sup>

Евсевий, *Praeparatio evangelica* XV, VII (804b – 806b). Что же касается так называемых элементов первых тел, «из которых и все остальные

тела состоят», то Платон, как и многие до него, руководствуясь очевидно-стью, утверждал, что их четыре, называя общепризнанные огонь, землю, воздух и воду. Из них в процессе изменений и превращений возникает все остальное. В отличие от Платона Аристотель, надеясь, видно, показаться необыкновенно умным, если добавит лишнее тело, прибавил к числу известных четырех пятую сущность, весьма щедро одарив ею природу, не осознавая, правда, что физиолог должен не законодательствовать в природе, а исследовать ее. Поэтому он не только не присоединился бы к доказательству того, что существуют только четыре первые природы тел, но, наверное, единственный воспротивился бы этому. Мы утверждаем, что всякое тело — либо горячее, либо холодное, либо сухое, либо влажное, либо мягкое, либо твердое, либо легкое, либо тяжелое, либо разреженное, либо плотное и что едва ли тело, причастное одному из этих свойств, способно быть чем-то иным помимо четырех элементов. В самом деле, если оно горячее — то это либо огонь, либо воздух, если холодное — то либо вода, либо земля, а если сухое — то либо огонь, либо земля. Далее, если оно окажется влажным — то это будет либо вода, либо воздух, если мягким — воздух или огонь, если твердым — вода или земля. И вот когда мы, рассмотрев эти и другие свойства простых тел, делаем вывод, что помимо вышеупомянутых [четырёх] вряд ли возможно какое-либо другое тело, один только перипатетик и возражает нам, говоря, что может существовать тело, вовсе не причастное этим свойствам — ни тяжелое, ни легкое, ни мягкое, ни твердое, не влажное, но и не сухое, одного лишь он не говорит, что это тело не есть тело. Потому что хотя он и сохраняет за ним это название, однако все свойства, благодаря которым оно, собственно, и стало телом, у него отнимает. Поэтому либо он, убедив нас в том, что говорит, отвратит от учения Платона, либо, подтвердив это учение, отвратит от своих же собственных мнений. В обоих случаях он окажется совершенно бесполезным для понимания платоновых учений.

Далее, если Платон хочет, чтобы тела, поскольку они рассматриваются в единой материи, изменялись и превращались друг в друга, то этот [Аристотель] добавляет к телам сущность неаффицируемую, неуничтожимую и неизменную для того, наверное, чтобы показать себя творцом великих вещей. При этом, однако, он не говорит совершенно ничего оригинального и своего, а лишь переносит хорошо подмеченное Платоном по поводу других вещей на вещи совсем неподходящие, подобно тому как это делают некоторые нынешние скульпторы. Эти, создавая изображение, берут от одной статуи голову, от другой — грудь, от третьей — поясицу и, соединив порой совсем не подходящие друг другу части, убеждены, что создали нечто свое. Целое, которое наверняка назовут несимметричным, действительно принадлежит им, а симметричные и красивые час-

ти — нет. Точно так же и Аристотель, услышав от Платона, что-де есть такая сущность, сама по себе умопостигаемая, бестелесная, бесцветная и неосязаемая, невозникшая, неуничтожимая, не меняющаяся и ни во что не превращающаяся, но всегда одна и та же, самой себе тождественная, и еще послушав про то, что небесные тела божественны, неуничтожимы и неаффицируемы, составил и склеил из обоих учений вещи несочетающиеся. Из одного взял, что есть тело, из другого — что неаффицируемое, да и породил неаффицируемое тело. Но если в случае статуи хотя и некрасиво то, что собрано из различного, но по крайней мере невозможно, как учит нас Гомер,

Зевсу, метателю грома, главой и очами подобный,  
Станом — Арею великому, персями — Энносигею<sup>15</sup>,

то уж неаффицируемого тела никак не может быть. Потому что, связанное с аффицируемой и изменчивой природой, оно по необходимости будет испытывать то же, что и та. А будь оно неаффицируемым, оно должно было бы быть несвязанным и свободным от аффицируемого, то есть быть вне материи, а если оно отделено от материи, то по необходимости будет признано бестелесным.

**VIII (806с — 808с).** Можно назвать еще многое другое, в чем они [Платон и Аристотель] расходятся друг с другом. Один говорит, что идея небесных тел образована по большей части из огня, другой — что огонь вовсе не имеет ничего общего с небесными телами<sup>16</sup>. Один утверждает, что Бог возжег свет на второй от земли окружности, то есть вокруг солнца, дабы он осветил возможно дальше все небо<sup>17</sup>. Другой, не желая, чтобы солнце было огнем, а свет, как он знает, есть чистый огонь или какая-то [часть] огня, не позволяет возжечь вокруг солнца свет. Далее, один, придавая всему, что в небе, свойство неуничтожимости в отношении вида, утверждает, что из небесных тел при этом что-то уходит и в равной мере что-то прибавляется. Он вынужден утверждать это, наблюдая, во-первых, за отделениями, то есть лучами солнца и изливающейся от него теплотой, и, во-вторых, за прибавлениями, сохраняющими равной его величину, ведь солнце не смогло бы казаться равным, не взяв себе ничего вместо того, что отдало. Аристотель же хочет, чтобы небесные тела сохраняли всегда ту же самую сущность, чтобы от них ничего не уходило и ничего не прибавлялось. Далее, Платон вдобавок к общему движению звезд, которое они совершают вместе со звездными сферами, придает им еще и другой вид движения, который, впрочем, оказался и самым наилучшим и наиболее подходящим к природному устройству их тел. В самом деле, поскольку звезды круглые, им больше всего подойдет круговое враща-

тельное движение. Аристотель же лишает их движения, которое они совершают как живые существа, и оставляет за ними только то, которое они, увлекаемые охватывающими их сферами, совершают как существа неодушевленные. Он говорит, что возникающее у нас впечатление не есть истина, а лишь обман нашего немощного и как бы дрожащего зрения. Как будто Платон убедился в существовании этого движения благодаря впечатлению, а не рассуждению, доказывающему, что каждая из звезд должна по необходимости быть живым, имеющим душу существом, тело которого движется своим движением. Ведь любое тело, движимое извне, не одушевлено, а то, что изнутри и из самого себя — одушевлено. Тело звезды — божественно, и поэтому совершает наилучшее движение. А поскольку наилучшим является движение по кругу, то его-то оно и совершает. Что же касается ощущения, которое всегда истинно, то оно может только подтвердить выводы разума, а убедить в существовании такого движения — не может. Относительно движения мира как целого, что оно происходит по кругу, Аристотель, побежденный очевидностью, не решается возражать Платону, но и здесь для различия вводит свое красивое изобретение. Платон, по мнению которого существует всего четыре тела и все совершают от природы простое прямолинейное движение: земля — к центру, огонь — к внешней границе мира, остальные — к середине, отдавал круговое движение душе. Аристотель же, придававший одному телу одно движение, приписал круговое движение, как телесное, пятому телу, да и не заметил, как ввел самого себя в заблуждение. Ведь движущимся прямолинейно телам сообщают движение тяжесть и легкость, пятое же тело, не причастное ни тяжести, ни легкости, скорее, должно было бы быть причастным неподвижности. Не геометрическая фигура (*σχημα*) сообщает прямолинейно движущимся телам движение по кругу<sup>18</sup>, а наклон. Ибо не только тело, помещенное в середину чего-то однородного, не способно никуда наклониться, но и тело, распределенное по кругу, не имеет повода склониться в какую-либо сторону,

Вправо ль, к востоку денницы и солнца нестися,  
Или налево к мрачному западу мчаться<sup>19</sup>...

или вперед, или назад. И еще, всем прочим телам, находящимся вне своих естественных мест, сообщает новое движение стремление к ним, а этому пятому, никогда не сходящему со своего места, следовало бы, скорее, оставаться [в покое].



## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Перевод фрагментов Ксенарха выполнен по изданиям: *Simplicii in Aristotelis de caelo libros quattuor commentaria*, ed. H. L. HEIBERG, *Commentaria in Aristotelem graeca* (далее, CAG), v. VII (Berlin, 1894) и *L'empereur Julien. Oeuvres completes*, vol. 2/1 (Paris: Les Belles Lettres, 1963), p. 103–131.

<sup>2</sup> С утверждением Александра Афродисийского, что спираль не является простой линией, поскольку ее можно представить как сумму двух движений — прямолинейного и кругового.

<sup>3</sup> Каждому сложному движению — одно сложное тело.

<sup>4</sup> Экватор.

<sup>5</sup> *Никомахова этика* II, 7, 1107 ab.

<sup>6</sup> Формы и материи.

<sup>7</sup> Фрагменты Александра взяты из кн.: *Simplicii in Aristotelis de caelo libros quattuor commentaria*, ed. H. L. HEIBERG, CAG, vol VII (Berlin, 1894); *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora: "Quaestiones"*, ed. I. BRUNS (Berlin, 1892).

<sup>8</sup> Александр говорит от имени всей перипатетической школы.

<sup>9</sup> *О небе* I, 2, 269 а 7–9 (пер. А. В. ЛЕБЕДЕВА).

<sup>10</sup> Т. е. не делают воздух тяжелым, а воду легкой.

<sup>11</sup> Далее следует *седьмое возражение* Ксенарха (см. выше).

<sup>12</sup> *Физика* II, 1, 192 b 21–23.

<sup>13</sup> О том, что подлежащее (субстрат) можно определять двояко, Аристотель говорит в *Физике* I, 7, 190 b 24 – 191 а 15. С одной стороны, субстрат можно рассматривать как определенный предмет (человек, золото, и т. п.), принимающий в результате изменения некое качество, которого до этого был лишен. С другой стороны, субстрат как противоположность формы можно определить как «неоформленное».

<sup>14</sup> Перевод выполнен по изданию: *Atticos. Fragments de son oeuvre*, ed. J. BAUDRY (Paris, 1931), p. 18–24.

<sup>15</sup> *Илиада* II, 478–479.

<sup>16</sup> *Тимей* 40а; *О небе* I, 269 а 2.

<sup>17</sup> *Тимей* 39b.

<sup>18</sup> Имеется в виду окружность. Слова Аристотеля о том, что простых движений только два оттого, что и простых величин тоже только две — прямая и окружность (*О небе* I, 2), — можно истолковать в том смысле, что величины (т. е. геометрические фигуры) суть начала движений.

<sup>19</sup> *Илиада* XII, 239–240, пер. Н. И. Гнедича.

(Перевод и примечания С. В. Месяц)

А. М. ШИШКОВ

## К ПЕРЕВОДУ ТРАКТАТОВ РОБЕРТА ГРОССЕТЕСТА

Несмотря на то что на русском языке существуют — хотя и в крайне небольшом количестве — переводы сочинений Роберта Гроссетеста (ок. 1168 или 1175 – 09. 10. 1253 гг.)<sup>1</sup>, этот знаменитый английский теолог, философ и естествоиспытатель, — «муж, прекрасно знающий латынь и греческий (*vir in latino peritissimus et graeco*)», как о нем сообщает *Великая хроника* Матфея Парижского<sup>2</sup>, — к сожалению, пока еще очень плохо известен в России. Между тем на своей родине он прославился и как видный церковный деятель, и как выдающийся ученый (оптик, математик, астроном), теоретик и практик экспериментального естествознания, фактический основатель Оксфордской школы и главный вдохновитель ее естественнонаучных традиций, особое влияние оказавший на творчество Адама Марша<sup>3</sup> и Роджера Бэкона<sup>4</sup>. Так, по-

---

<sup>1</sup> РОБЕРТ ГРОССЕТЕСТ, *Сочинения* (Bibliotheca Scholastica IV), пер. А. В. АППОЛОНОВА, К. П. ВИНОГРАДОВА, А. М. ШИШКОВА (М., 2003); *Он же, О свете, или О начале форм*, пер. А. М. ШИШКОВА, *Вопросы философии* 6 (1995), с. 122–136 [см. также: *Знание и традиция в истории мировой философии* (М., 2001), с. 160–195]; *Об истине. Об истине высказывания. О знании Бога*, пер. А. В. АППОЛОНОВА, *Антология средневековой мысли* (Теология и философия европейского Средневековья), т. 2 (СПб, 2002), с. 5–29 [Об истине см. также: *Вестник Русского Христианского Гуманитарного Института* 3 (СПб., 1999), с. 185–201].

<sup>2</sup> MATTHAEUS PARISIENSIS, *Chronica majora* 407, ed. H. LUARD (L., 1872–1884).

<sup>3</sup> Адам Марш, или Адам де Мариско (ок. 1200 – 18. 11. 1259 гг.), ученик Роберта Гроссетеста в Оксфорде. Вступив в 1232 / 33 г. во Францисканский орден, стал впоследствии первым преподавателем–францисканцем в Оксфордском университете (1247 / 48 – 1249 / 50); как ученый пользовался — подобно самому Гроссетесту — безграничным уважением со стороны Роджера Бэкона, считавшего, что он является одним из тех, кто «благодаря хорошему знанию математики достиг знания всех на-

следний из упомянутых представителей английской средневековой мысли, считая, что «только лишь господин Роберт сведущ в науках превыше всех остальных людей» (*solus dominus Robertus... prae aliis hominibus scivit scientias*), уверял, что тот «благодаря собственному опыту, с помощью других авторов и иных наук разобрался в мудростях Аристотеля; и в сто тысяч раз лучше знал и писал о том, о чем говорят книги Аристотеля» (*per experimentiam propriam et auctores alios et per alias scientias negotiatus est in sapientialibus Aristotelis; et melius centies miliesies scivit et scripsit illa de quibus libri Aristotelis loquuntur*)<sup>5</sup>.

Будучи первоначально студентом, а затем и преподавателем Оксфордского университета, достигнув к 1214 г. звания доктора теологии, Роберт Гроссетест становится между 1214 и 1221 / 31 гг. канцлером (по всей видимости, первым) упомянутого университета; а между 1224 и 1229 / 32 гг. еще и первым ректором обучавшихся в Оксфорде францисканцев (не вступая, однако, при этом в их Орден). Одновременно, в 1214–1231 гг., он является архидиаконом — последовательно — в Уилтсе, Нортгемптоне, Лестере и в 1235 г. возводится в сан архиепископа Линкольнского. Однако, пребывая в этой высокой должности вплоть до своей кончины и играя одну из ключевых ролей в напряженной церковно-государственной политике того времени (что время от времени приводило его к серьезным столкновениям как с королевским двором, так и с папским престолом), Гроссетест никогда не порывал тесных связей с родным университетом. Характерно, что именно оксфордским францисканцам — весьма многим, по замечанию историка Томаса Экклестона, обязанным ему в своих познаниях<sup>6</sup> — Гроссетест завещал передать после смерти все свои книги. С другой стороны, заслуживает внимания и тот факт, что в 1287 и 1307 гг. предпринимались попытки санкционировать канонизацию похороненного в Линкольнском соборе епископа Роберта<sup>7</sup>.

О количестве принадлежащих перу Роберта Гроссетеста работ свидетельствует тот факт, что, когда епископ Линкольнский — впоследствии

---

ук) и «силою математики сумел объяснить причины всего и удовлетворительно изложить как человеческие, так и божественные науки» (*Opus majus* IV, I, 3).

<sup>4</sup> При этом необходимо уточнить, что, согласно заслуживающему доверия мнению многих современных исследователей, Роджер Бэкон (ок. 1214 – ок. 1292 гг.), вероятно, никогда не был лично знаком с Гроссетестом.

<sup>5</sup> Rogerus BACO, *Compendium studii philosophiae* VIII, см. в кн.: *Opera quaedam hactenus inedita*, ed. J. S. BREWER. *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores* [Rolls Series] XV (London, 1859).

<sup>6</sup> Thomas DE ECCLESTON, *Monumenta franciscana* I, 37 (Paris, 1909).

<sup>7</sup> См. Н. WHARTON, *Anglia sacra* II, 343 (London, 1691).

архиепископ Йоркский — Уильямс рассматривал вопрос об издании полного собрания его сочинений, их общий объем составил три тома in folio. Один лишь список трудов Гроссетеста занимает 25 тесно напечатанных страниц quarto<sup>8</sup>. Кроме многочисленных переводов с греческого — в частности, произведений пс.-Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, Аристотеля (*О Небе, Никомахова этика*), — Роберту Гроссетесту принадлежат и собственные комментарии на книги Св. Писания, корпус *Ареопагитик*, сочинения Иоанна Дамаскина и Аристотеля; из числа последних наиболее важные — комментарии на *Вторую Аналитику* и *Физику*. Из собственных трудов Гроссетеста — помимо теолого-философских *О порядке эманации причин от Бога (De ordine emanandi causatorum a Deo)*, *О пределе причин (De statu causarum)*, *О единой форме всего (De unica forma omnium)*, *Об интеллигенциях (De intelligentiis)*, *О свободном произволении (De libero arbitrio)*, *О душе (De anima)*, *Об истине (De veritate)*, *Об истине высказывания (De veritate propositionis)*, *О знании Бога (De scientia Dei)* и др. — особого внимания заслуживают посвященные естественнонаучным вопросам *О сфере (De sphaera, 1215–1220)*, *О свете, или О начале форм (De luce seu De inchoatione formarum, ок. 1225–1228)*, *О телесном движении и свете (De motu corporali et luce, ок. 1230)*, *О движении наднебесного (De motu supercaelestium, ок. 1230)*, *О локальных различиях (De differentiis localibus, ок. 1230)*, *О линиях, углах и фигурах, или О преломлениях и отражениях лучей (De lineis, angulis et figuris seu de fractionibus et reflexionibus radiorum, ок. 1230–1233)*, *О природе мест (De natura locorum, ок. 1230–1233)*, *О цвете (De colore, ок. 1230–1233)*, *О конечности движения и времени (De finitate motus et temporis, ок. 1237)*, *Шестоднев (Hexaëteron, ок. 1237)*, а также иные трактаты по частным грамматическим, физико-математическим, астрономическим проблемам и по вопросам календарных исчислений.

Говоря о теолого-философской мысли Гроссетеста в целом, можно отметить его стремление к гармоническому синтезу традиционной для Оксфорда августиновской гносеологии (т. е. «спекулятивного» постижения истин о первоосновах бытия посредством иллюминации интеллигибельным светом свободной от всего телесного высшей области разума) и пропагандируемого им самим «пути опыта», *via experientiae* (т. е. «оперативного» постижения этих истин посредством эмпирического наблюдения за явлениями природы). При этом, когда Гроссетест уделяет специальное внимание второму из упомянутых способов по-

<sup>8</sup> См. PEGGE, *Life of Grosseteste* (London, 1793); S. H. THOMSON, *The Writings of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln 1235–1254* (Cambridge, 1940).

знания реальности, он ясно отдает себе отчет в том, что в этом случае совершенное знание возможно лишь при совпадении наличного определения изучаемого предмета («что есть», *quia*), исходящего из эмпирической фиксации факта, с его существенно–причинностным определением («почему есть», *propter quid*) — как о том говорил еще Аристотель (*Вторая Аналитика* I, 27, 87 а). Потому в рамках своего естествознания он ищет возможность согласования перипатетической качественной физики, призванной объяснять причины наблюдаемых явлений, с восходящим к Платону (*Тимей*) формально–математическим аппаратом описания реальности, ибо лишь в математике — в коей «есть наука и доказательство в самом строгом и собственном смысле» (*maxime et particulariter dicta*) — имеется та абсолютная достоверность, обусловленная тождеством чувственно воспринимаемого (*argumentatio ex res*) и умопостигаемого (*argumentatio ex verba*), которая, по мнению Гроссетеста, присуща актуально постигающему все существующее Божественному Разуму.

Так, в трактате *О свете, или О начале форм* Роберт Гроссетест, описывая процесс сотворения мира, производит реконструкцию того, каким образом математические отношения были внедрены в универсум: математическое описание физических процессов возможно (и необходимо) потому, что общей формой всех тел, т. е. «формой телесности» (*forma corporeitatis*), делающей все тела протяженными, является свет, обладающий — в силу того, что его телесные свойства совпадают со свойствами геометрическими, — пограничным бытием, схватывающим природу как физического, так и математического миров, как чувственной, так и умопостигаемой областей бытия. Причастие свету всего сущего обуславливает единство мироздания и придание геометрическим законам его умножения и распространения, действующим в рамках оптической науки, статуса всеобщих, т. е. применимых по отношению ко всей реальности (как к надлунной–астрономической, так и к подлунной–физической). Геометрическая оптика, или «наука о перспективе» (*scientia perspectivae*), становится, таким образом, фактически тождественной «естественной науке» (*scientia naturalis*) в целом (или, во всяком случае, является основой последней). Потому всякое развертывание материи и формы (*replicatio materiae et formae*) тел — являясь причиной всех видов их изменений (качественного, возникновения и уничтожения, возрастания и убывания, локального движения и пр.) — происходит согласно математическим формулам (*figuraciones numerozum*) и благодаря так называемой «мультипликации видов» (*multiplicatio specierum*), т. е. трансмиссии по силовым лучам через промежуточную

среду форм действующей причины (механических акций, тепла, звука, астрологических и климатических влияний и т. д.), которая — что совершенно естественно, если исходить из вышесказанного, — мыслится по аналогии с самоумножением света.

В публикуемом ниже трактате Гроссетеста *О линиях, углах и фигурах, или О преломлениях и отражениях лучей* как раз и формулируются общие правила упомянутой «мультипликации видов»<sup>9</sup>. Что же касается двух прочих трактатов, то в первом из них, *О цвете*, — рассматривая вопрос о принципах образования различных цветов, возникающих посредством пересчета и комбинирования «бесконечного количества степеней (gradus) усиления и ослабления» их исходных составляющих, — Гроссетест вносит свой вклад в разработку учения о «широте форм» (latitudo formarum), или об «интенсии и ремиссии качеств» (intensio et remissio qualitatum), в рамках которого понятие «форма» соответствует конфигурации (configuratio) какого-либо качества, а под ее «широтой» понимается конечный диапазон качественного изменения в пределах тех или иных градусов интенсивности (учение это впоследствии сыграло решающую роль в естествознании всей Оксфордской школы и особенно в кинематике мертонских калькуляторов). И наконец, на редкость лаконичное сочинение—цитата *Почему человек есть малый мир* может быть интересно тем, что представляет собой типичный образец средневековой антропологии, исходящей из обнаруживаемого соответствия между частями микро- и макрокосмоса.

\* \* \*

Перевод выполнен по изданию: *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*. Hrsg. v. L. BAUR. Beiträge zur Geschichte des Philosophie des Mitteralter IX (Münster-in-Westfalen, 1912), S. 59–65 (*De lineis*), S. 78–79 (*De colore*), S. 59 (*Quod homo sit minor mundus*). Учитывался английский перевод и примечания: *Concerning Lines, Angles, and Figures*, trans. by D. C. LINDBERG, in: *A Source Book in Medieval Science*, ed. E. GRANT (Cambridge, Mass., 1974), p. 385–388.

<sup>9</sup> При этом в непосредственно вытекающей из него по смыслу и прямо продолжающей его текст работе *О природе мест* — специально посвященной исследованию климатических поясов — говорится о частных законах падения на земную поверхность и отражения от нее лучей, исходящих в виде «пирамид» (конусов) от небесных тел, представляющих собой, таким образом, их вершины (так называемая multiplicatio pyramidalis).

РОБЕРТ ГРОССЕТЕСТ

## О ЛИНИЯХ, УГЛАХ И ФИГУРАХ, ИЛИ О ПРЕЛОМЛЕНИЯХ И ОТРАЖЕНИЯХ ЛУЧЕЙ

Польза рассмотрения линий, углов и фигур — величайшая, ибо без них невозможно познать естественную философию. Ведь они имеют силу как в универсуме в целом, так и в его абсолютных<sup>1</sup> частях. Они также имеют силу в относительных свойствах [вещей], таких, как прямолинейное и круговое движение. При этом они имеют силу в [процессе] действия и претерпевания, происходит ли таковой в материи или в чувстве; [и если в последнем, то происходит ли он] в [непосредственно] являющем его зрительном чувстве или в других чувствах, при действии коих [нечто] иное должно добавляться сверх того, что производит зрение.

Итак, поскольку в других [трактатах уже было] сказано о том, что касается универсума в целом и его абсолютных частей, а также о том, что следует [далее] в отношении прямолинейного и кругового движения<sup>2</sup>, [то] теперь необходимо сказать об универсальном действии в контексте его принятия природой подлунных тел (*inferiorum*)<sup>3</sup>, являющейся субъектом, подверженным различным действиям, [а также] в контексте того, что [ему] случается нисходить до действия в материи мира. И [знания обо всем этом], способные просветить совершенствующегося [в них человека], могут быть определенным образом сведены воедино. — Все же причины естественных явлений постигаются (*habent dari*) посредством линий, углов и фигур. Иначе ведь невозможно познать в них, «вследствие чего [они есть]» (*propter quid*)<sup>4</sup>. Ясно [же] это из следующего. [Всякое] естественное действующее (*agens*) умножает от себя свою силу к претерпевающему (*patiens*), действует ли [оно] на чувство или на материю. Эту силу иногда называют видом (*species*), иногда подобием (*similitudo*), но как бы [она] ни называлась, [речь идет об] одном и том же. И [действующее] ту же самую посылает [силу] как в чувство, так и в материю, или [в нечто

себе] противоположное, как, [например, нечто] теплое одну и ту же посылает [силу] в чувство осязания и в [нечто] холодное. Действует же [эта сила] без посредства [какого-либо] рассуждения и выбора, а потому действует одинаковым образом, с чем бы ни столкнулась: с чувством или чем-то бесчувственным (*aliud*), с одушевленным или неодушевленным. Однако вследствие различия претерпевающего различаются [и] результаты [действий]. Ведь в чувстве эта сила, будучи воспринятой, производит действие в некотором роде духовное и более благородное, [чем в иных претерпевающих]; в [чем-то] противоположном [же действующему], или в материи, [она] производит действие материальное, как, [например], солнце посредством одной и той же силы производит в разных претерпевающих (*passis*) отличные [друг от друга] следствия: ведь грязь [оно] спекает, а лед плавит.

Итак, сила от естественного действующего приходит или по более короткой линии, и тогда [она] более действительна, ибо претерпевающее в меньшей степени отстоит от действующего, или по линии более длинной, и тогда она менее действительна, поскольку претерпевающее в большей степени отстоит [от действующего]. Но одно из двух: или [она] приходит непосредственно от поверхности действующего, или [же] при посредстве [чего-либо]. Если непосредственно, [то] или по прямой линии [она] приходит, или по изогнутой. И если [она приходит] по *прямой* линии, тогда — как утверждает Аристотель в V [книге] *Физики*<sup>5</sup> — действие сильнее и лучше, ибо — как говорит [он] там же — природа [всегда] действует более коротким способом из возможных, а прямая линия из всех самая короткая.

К тому же лишенная [какого бы то ни было] угла прямая линия обладает равенством [самой себе], а равное — как говорит в своей *Арифметике*<sup>6</sup> Бозций — лучше неравного. Но природа действует более коротким и лучшим образом из возможных, а значит, лучше действует по прямой линии.

Также всякая сосредоточенная (*unita*) сила обладает более сильным действием. Но в прямой линии существует большее сосредоточение (*unio*) и единство, чем в непрямой, как говорится в V [книге] *Метафизики*<sup>7</sup>. А потому более сильным будет действие по прямой линии.

Однако прямая линия падает [на претерпевающее] или под равными углами (и тогда [она] является перпендикулярной), или под неравными [углами]. Если [она падает] под равными углами, происходит действие более сильное вследствие трех указанных выше причин (*rationes*): поскольку эта линия является более короткой, равной [самой себе] и сила единообразно приходит по ней к частям претерпевающего.



Линия же, падающая под равными углами на какое-либо тело, падает на плоскость под прямыми [углами], на вогнутую [поверхность] — под острыми, на сферу же — под большими, чем прямой, [углами]. Последнее очевидно, поскольку если линия падения (*linea incidentiae*), проходящая через центр сферы, проводится [одновременно] с касательной линией (*linea contingantiae*), [то она] образует [с ней] прямые углы, а из касательной линии и [поверхности] сферы с обеих сторон образуются (*causantur*) углы касания (*anguli contingantiae*)<sup>8</sup>. Потому линия, падающая на сферу, образует с ее поверхностью два угла, каждый из которых является большим, чем прямой, ибо равен (*valet*) прямому углу и углу касания [сложенным вместе]. — Следовательно, когда сила падает под углами не просто равными, но всецело прямыми, тогда, как представляется, происходит наисильнейшее действие, ибо наличествует совершенно полное равенство и единообразие.

Если же [падающая] линия является не прямой, то есть кривой, тогда — поскольку [она] не круговая (ибо естественное действующее производит свою силу не по окружности, но по диаметру круга вследствие краткости [длины последнего]) — ясно, что эта линия будет иметь углы. Но [такая линия] не возникает, пока существует [лишь] один [вид] среды, то есть пока есть [лишь] одно встречающееся [силе] тело: [для того, чтобы образовалась ломаная линия], необходимо, чтобы были две [разные среды], дабы в первой сила умножалась по [одним] прямым линиям, [а] во второй по другим. — Однако подобное может происходить только в двух вариантах, а именно: или [если] тело претерпевающего плотно, так что препятствует прохождению [сквозь него] силы (особенно в случае нашего чувственного восприятия) — и тогда [ломаная линия] называется линией отражения (*linea reflexa*), ибо [по ней] сила возвращается [обратно]; или [если] встречающееся [силе] тело разрежено, [так] что допускает прохождение [сквозь него] силы. В [случае] первого варианта сила, приходящая к плотному телу, падает [на него] или под равными углами (то есть перпендикулярно), или под неравными. [И] если [она падает] первым способом, то возвращается в самое себя по тому же пути, по которому пришла [к телу], причиной (*ratio*) чему является [тот факт, что] какой угол образует линия, падающая на тело, такой и такого же размера [угол] образует и линия отражения. Потому и необходимо, чтобы [упомянутая сила] отражалась под теми же углами, под которыми падает [на тело], и, [следовательно], по тому же пути возвращалась [обратно, по которому пришла]. Ведь если [бы она вдруг] вернулась [обратно] под другими углами или по другому пути, отклонившись вправо или влево, [то] было бы невозможно, чтоб [она] вернулась

[обратно] под углом, равным углу падения: ведь [она] образовала бы [тогда] больший или меньший, [чем тот, угол]. — Если же [сила] падает [на тело] под неравными углами, тогда [она] вернется [обратно] по такому пути, [с помощью] которого может образовать с поверхностью противостоящего [ей] тела угол, равный углу падения, то есть тому [углу], что образует с тем телом падающая линия по вышеупомянутой причине (*ratiorem*). И ведь действительно, угол падения и [угол] отражения вообще являются равными углами, что здесь и предполагается.

Следовательно, коль скоро отражение происходит двумя указанными способами, надо полагать (*intelligendum est*), что сила, отраженная в самое себя, — ввиду ее удвоения в одном и том же месте — является более сильной, чем сила, отраженная по другому пути. Однако же, как следует из закона (*ratio*) отражения, более слабым является действие [силы в том случае], когда имеется [ее] отражение по тому же пути, [по которому она пришла], поскольку — при том что всякое отражение ослабляет силу — то [отражение] ослабляет [ее] более, что заставляет (*facit*) силу отклониться полностью<sup>9</sup> от прямого хода, которым [она] должна была бы обладать, если бы проходила сквозь телесную среду, [благодаря чему и получается] та [сила], что [возвращается обратно] по тому же пути, по которому [она] пришла [к телу]. Ведь этот путь [и] есть всецело противоположный прямому ходу, которым [сила] должна была бы обладать.

[В случае же], если возникает отражение от полированных тел, имеющих природу зеркала, происходит самое лучшее отражение и, [соответственно], более сильное действие; когда же [возникает отражение] от шершавых тел, вид рассеивается и действие является слабым. На причину этого указывает Комментатор в трактате *О звуке*<sup>10</sup>, говоря, что при отражении вида части отшлифованной и гладкой поверхности тела — в силу их ровности (*aequalitatem*) и однородности — все согласуются в едином действии; и потому [вид], как только приходит, [так и] отражается от отшлифованного тела весь целиком. — Однако части шершавого тела — неровные (*inaequales*), и та [из них], что выступает более (*altior est*), первой отражает вид; потому [эти] части не согласуются в едином действии, благодаря чему вид рассеивается и, следовательно, не происходит хорошего действия.

Также, когда имеется отражение от вогнутого тела — благодаря тому, что лучи, отраженные от вогнутой поверхности, сливаются в единое [целое], — осуществляется действие большее, чем [то, что исходит] от [тела] ровного и выпуклого; однако этого не [скажешь] в отношении других [поверхностей].

Если же встречное тело не препятствует прохождению [сквозь него] силы, то луч, падающий [на тело] под равными углами (то есть перпендикулярно), держится прямого хода и является наисильнейшим. — Но тот [луч], что падает [на тело] под неравными углами, отклоняется от [того] прямого хода, которым [он] обладал в прежнем теле и которым [он] должен был бы обладать и далее, если бы среда была однородной. И такое отклонение зовется преломлением луча. Оно двояко: ибо если второе [из встречаемых] тел плотнее первого, то луч преломляется вправо<sup>11</sup> и устремляется между [направлением своего] прямого хода и перпендикуляром, проведенным из точки (a loco) преломления в сторону второго тела; если же второе тело более разреженно, то [луч] преломляется влево, отклоняясь от перпендикуляра за [линию своего] прямого хода. — И при том, что эти [виды преломления] таковы, следует понимать, что сила, входящая [в тело] по линии преломления, сильнее, чем [сила, распространяющаяся] по [линии] отражения, ибо линия преломления слабо (parum) отклоняется от [своего] прямого хода, являющегося наисильнейшим, а линия отражения сильно (multum) отклоняется в противоположную сторону [от своего прямого хода]<sup>12</sup>, вследствие чего отражение ослабляет силу более, чем преломление. — О силе же, преломленной в соответствии с двумя [указанными выше] способами, можно сказать, что сила, преломленная вправо, сильнее, чем сила, [преломленная] влево, благодаря тому, что та [из них], что преломляется вправо, в большей степени приближается к перпендикулярному направлению (incessum), говорим ли мы о том перпендикуляре, что проводится [в сторону второго из встречающихся силе тел] из точки (a loco) преломления или [о том перпендикуляре, что проводится в ту же сторону непосредственно] от действующего, [когда] из одной и той же его точки исходят как перпендикулярная линия, так и линия преломления<sup>13</sup>.

Помимо же этих трех основных (essentiales) линий существует [еще и] четвертая, дополнительная (accidentalis), по которой приходит [к телу] дополнительная и слабая сила. Она, со своей стороны, приходит не непосредственно от действующего, но от силы, умноженной вдоль какой-либо из трех упомянутых линий; в соответствии с чем, [например], от луча, падающего через окно, дополнительный свет приходит во все углы дома. Однако эта сила является самой слабой из всех, поскольку [она] исходит не непосредственно от действующего, но от силы действующего, направленной (fracta) [или] по прямой линии, [или по линии] отражения, [или по линии] преломления. — Итак, это [то, что] утверждается о линиях и углах.

Что же касается фигур, [то] существует два [их] вида, [подходящих] для нынешнего рассмотрения. Одна из них, а именно сферическая, является необходимым [следствием] умножения силы. Ведь всякое действующее умножает свою силу сферично, ибо [делает это] со всех [своих] сторон и по всем диаметрам: вверх, вниз, вперед, назад, вправо, влево. Это очевидно, поскольку по [тому же] принципу (ratione), [по которому] можно протянуть линию от расположенного в центре действующего в одну сторону, [подобные ей линии можно протянуть от него] и во все [вообще стороны] в соответствии со всеми видами пространственных отношений (differentias positionis); посему необходимо, чтобы [действующее] умножало свою силу сферично. Так [и] говорит Комментатор в [своем комментарии] ко второй [книге] *О душе*<sup>14</sup>. — К тому же, где бы ни располагался [орган] чувства, [он] может на приемлемом расстоянии ощущать подобное действующее; однако [он] никоим образом [не способен это делать], кроме как посредством вида или силы, приходящей от действующего. Следовательно, эта сила умножается во все стороны.

Для естественных действий подходит и другая фигура, а именно пирамидальная<sup>15</sup>: ибо если [какая-либо] сила приходит из одной части действующего и упирается в другую часть претерпевающего и так [обстоит дело] относительно всех [подобных сил], так что во всех случаях сила приходит из одной части действующего в одну только часть претерпевающего, то никак не получится сильного, то есть хорошего, действия. Но когда от всех точек действующего, то есть от всей его поверхности, приходит сила действующего к какой угодно точке претерпевающего, [тогда] имеется совершенное (completa) действие. Подобное, однако, возможно только с [помощью] пирамидальной фигуры, поскольку [в этом случае] силы, приходящие из отдельных частей действующего, сходятся и сливаются в вершине пирамиды, и потому все [вместе они] сильнее могут действовать в [какой-либо] части встречающегося [им] претерпевающего. Следовательно, от одной [и той же] поверхности действующего может исходить бесконечное [количество] пирамид, [имеющих] одно [и то же] основание, а именно поверхность действующего; и вершин суть столько, сколько пирамид, и [они] находятся повсюду в различных точках среды, то есть претерпевающего; [тогда по направлению] к одной [и той же] части [претерпевающего] может исходить бесконечное [количество пирамид], одни из которых короче, а другие длиннее<sup>16</sup>. Но те [пирамиды], которые равны по [своей] длине или краткости, не имеют различия [в силе], поскольку, со своей стороны, действуют одинаково; хотя разница [в силе их действия] может возникать со стороны материи претерпевающего.

[В том] же [случае], когда одна [пирамида] короче другой и [обе они] исходят от одного и того же действующего, [возникает] достойное (*pulchra*) затруднение: оказывает ли вершина более короткой пирамиды большее действие в претерпеваемом, [чем вершина пирамиды более длинной]? И следует полагать, что более короткая пирамида оказывает большее действие [в претерпеваемом], ибо вершина ее в меньшей степени отстоит от своего истока, и потому в ней находится больше силы, чем в более длинной пирамиде; потому и претерпеваемое от более короткой пирамиды больше сопряжено с действующим и, следовательно, сильнее изменяется под действием [его] силы.

Кроме того, если [принадлежащие] корпусу более короткой пирамиды лучи, которые проходят по [ее] правой [боковой] стороне, тянутся, не прерываясь, прямо за вершину, [они] образуют с [также принадлежащими] корпусу пирамиды левыми лучами углы меньшие, чем [те, что образуют] подобные [им] лучи, [принадлежащие] более длинной пирамиде<sup>17</sup>, что очевидно из 21-го [положения] первой [книги] *Геометрии* Евклида<sup>18</sup>, а также благодаря чувству. — И таким же [точно] образом происходит с лучами, проходящими по левой [боковой] стороне пирамиды [и] восходящими далее, не прерываясь, прямо за [ее] вершину, которые в большей степени объединяются с [принадлежащими] корпусу пирамиды правыми лучами, чем [это] делают подобные [им лучи] пирамиды более длинной. — Поэтому — ввиду того, что при всяком соединении и объединении возникает большая активность, — вершина более короткой пирамиды окажет большее действие на претерпеваемое, а также [больше] изменит [его], чем [вершина пирамиды] более длинной. Однако, если по здоровом размышлении [в адрес вышесказанного] предъявляется возражение, что поскольку в вершину более длинной пирамиды приходит сила ото всей поверхности действующего<sup>19</sup>, там — вследствие того, что вершина эта является более острой, чем [вершина] более короткой [пирамиды], — сила собирается в большей степени, а и всякая объединенная сила есть [сила] большего действия, а также добавляется к этому, что лучи более длинной пирамиды в большей степени близки перпендикулярным лучам, проведенным от краев диаметра действующего, [и] потому [они] более сильные, ибо перпендикулярный ход является наисильнейшим, [то] можно сказать, что данные доводы (*rationes*) являются всецело окончательными тогда, когда [они считаются] достаточными, и потому [они] были бы действительны, если бы только [им] в противоположность не существовали доводы более сильные, что упомянуты выше.

[На этом] завершается трактат Линкольнца о преломлениях и отражениях лучей<sup>20</sup>.

## О ЦВЕТЕ

Цвет есть свет, внедренный в [нечто] прозрачное. — Прозрачные же [тела] бывают двух видов: ведь прозрачное является или чистым, свободным от землистости, или — вследствие примеси землистости — нечистым. — Со своей стороны, *свет* подразделяется в соответствии с четырьмя [показателями]: так как он бывает либо ярким, либо тусклым, либо малым, либо многим. И я не называю многим свет, рассеянный в теле (*subiectum*) большого объема. Но многий свет [есть тот, что] концентрируется в [единой] точке, когда вогнутое зеркало противопоставляется солнцу и свет, падающий на всю его поверхность, отражается в центр зеркальной сферы<sup>21</sup>. И силой указанного света, сосредоточенной в этом самом центре, моментально воспламеняется [всё] способное к горению.

Итак, яркий многий свет в чистом прозрачном есть белизна; [тусклый] малый свет в нечистом прозрачном есть чернота. И в данном высказывании изъяснены слова (*sermo*) Аристотеля<sup>22</sup> и Аверроэса, полагающих черноту лишением, а белизну обладанием (*habitus*), или формой.

Также из этого высказывания следует, что цветов, близких белизне, — в которых может возникнуть отступление от нее и изменение — семь: не больше и не меньше. — Подобным образом семь будет и [цветов] близких черноте, по которым осуществляется восхождение от черноты к белизне до тех пор, пока не произойдет слияние с другими семью цветами, по которым осуществляется нисхождение от белизны. Ведь при том, что сущность белизны образуют три [составляющие] — а именно многочисленность (*multitudo*) света, его яркость и чистота прозрачного, — при постоянстве каких-либо двух [из них] может происходить ослабление третьей, и указанным способом будет [возникать] порождение трех [новых] цветов; или же при постоянстве какой-либо одной из трех [составляющих] будет ослабление двух остальных, и так возникнет трехкратное порождение цветов, отличных от трех бывших прежде; или же будет одновременное ослабление всех трех [составляющих]. И таким вот образом будет в целом [происходить] непосредственное развитие от белизны семи цветов.

Принцип (*ratio*), в соответствии с которым являет себя восхождение от черноты по семи близким ей цветам к белизне, — точно такой же. В целом, следовательно, [у нас] будет шестнадцать цветов, а именно: два крайних и из них еще семь примыкающих к крайним, с одной стороны, посредством усиления (*intensionem*) восходящих, с другой —

посредством ослабления (*remissionem*) нисходящих и сливающихся посредине в одно. Однако в любом из срединных цветов — бесконечное количество степеней (*gradus*) усиления и ослабления. Отсюда [количество] цветов, возникающих посредством пересчета и комбинирования того, что усиливается и ослабляется, — а именно многочисленности и яркости света, а также чистоты прозрачного и противоположных им [показателей], — [равно] девяти<sup>23</sup>, [а количество цветов, возникающих] посредством пересчета степеней усиления и ослабления, будет бесконечно. То же, что сущность цветов и множество (*multitudo*) их таковы, как о том было сказано, не только благодаря рассуждению, но также и благодаря опыту (*experimento*) ясно тем, кто глубже и проницательней (*interius*) постигает начала естественной науки и Перспективы<sup>24</sup>. Это происходит потому, что [они] умеют придавать [специальную] форму (*figurare*) прозрачному [телу] — будет ли [оно] чистым или нечистым, — чтобы в нем воспринимать яркий свет (или, если [кто так] предпочел, тусклый) и посредством образованной формы (*figuram*) создавать в этом прозрачном [теле] малый свет или же по желанию его<sup>25</sup> умножать. И так посредством [своего] искусства [они] могут являть зрению все виды (*modos*) цветов, какие пожелают.

[На этом] завершается трактат о цвете согласно Линкольнцу.

## ПОЧЕМУ ЧЕЛОВЕК ЕСТЬ МАЛЫЙ МИР<sup>26</sup>

Великий Бог — Сам по Себе [и] по Себе Самому (*in semetipso ad semetipsum*)<sup>27</sup> — сотворил человека. Тело [же] человека состоит из плоти и костей. А разделяется [оно] на четыре элемента. Ведь [оно] содержит в себе некоторое количество огня, некоторое количество воздуха, некоторое количество воды и некоторое количество земли. Природа (*ratio*) земли заключается в плоти, воды — в крови, воздуха — в дыхании, огня — в жизненном тепле. — Да и четырехчастное строение (*ratio*) человеческого тела указывает на четыре разновидности (*species*) элементов. В самом деле, голова — в коей, подобно солнечному и лунному светилам, наличествуют два глаза — обращена к небу. Грудь соединяется с воздухом, поскольку как из нее испускается дуновение дыхания, так и из воздуха — веяние ветров. Живот же — вследствие скопления [в нем] всевозможных жидкостей, [то есть] как бы сосредоточения вод — уподобляется морю. И наконец, подошвы ног сопоставляются с землей: ведь эти крайние из членов сухи или же грубы, как земля.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Здесь, как и немногим ниже, в тексте Баура вместо *absolutis* стоит *absolute*, что, очевидно, является ошибкой.

<sup>2</sup> См. ГРОССЕТЕСТ (ed. BAUR), *De sphaera* (S. 10–32), *De motu supercelestium* (S. 92–100) и *De motu corporali et luce* (S. 90–92).

<sup>3</sup> В тексте Баура вместо *prout ipsam recipit natura inferiorum* стоит *prout ipsa recipit naturam inferiorum*, что, вероятно, также является ошибкой.

<sup>4</sup> Подразумевается аристотелевское противопоставление знания наличного факта: «что» (*quia, τὸ τί*) — и знания причины явления: «почему» (*propter quid, διὰ τί*). См., например, *Метафизика* I, I, 980 b 25–30, 980 a 23: *δι' αὐτάς*.

<sup>5</sup> В V книге *Физики* Аристотеля подобное утверждение не обнаруживается. Возможно, Гроссетест выводит его из V книги *Метафизики* (см. примеч. 7).

<sup>6</sup> БОЭЦИЙ, *De arithmetica* I, 32; II, 1.

<sup>7</sup> АРИСТОТЕЛЬ, *Метафизика* V, 6, 1016 a 12–14: «...Прямая линия образует [нечто] единое в большей мере, нежели изогнутая; а линию изогнутую и образующую угол мы называем и единою, так как движение ее [на всем ее протяжении] может происходить и не одновременно, и одновременно; напротив, движение прямой всегда происходит одновременно; и какую бы часть, имеющую величину, мы [в ней] ни взяли, не бывает, чтобы одна такая часть покоилась, а другая двигалась, как это случается у линии изогнутой» (пер. А. В. КУБИЦКОГО).

<sup>8</sup> Средневековые ученые рассматривали углы касания как имеющие конечную величину. См.: *De luce seu de inchoatione formarum* (S. 54, 7–10); T. L. HEATH, *The Thirteen Books of Euclid's Elements* (2nd ed., N. Y., 1956), vol. II, p. 39–42.

<sup>9</sup> То есть на  $180^\circ$ .

<sup>10</sup> Имеется в виду глава *О зевге* из II книги комментариев Аверроэса на *О душе* II, 4, 6 Аристотеля.

<sup>11</sup> При написании трактата Гроссетест, вероятно, имел перед глазами оптический прибор или чертеж.

<sup>12</sup> Утверждая, что отраженный луч может отклоняться от направления своего прямого хода в большей степени, чем луч преломленный, Гроссетест имеет в виду то, что максимум отклонения первого равен  $180^\circ$ , а максимум отклонения второго —  $90^\circ$ .

<sup>13</sup> Поскольку, согласно Гроссетесту, в случае, если встречное тело не препятствует прохождению сквозь него силы, наисильнейшей является та сила, что проникает в тело по перпендикулярной линии, — чем более, отклоняясь от направления своего прямого пути, приближается к перпендикуляру линия преломления луча, тем большей силой обладает последний.

<sup>14</sup> См. примеч. 10.

<sup>15</sup> Пирамидальной Гроссетест называет любую фигуру, имеющую плоское или изогнутое основание (не обязательно представляющее собой правильный



многоугольник), из каждой точки которого исходят прямые линии к общей вершине. Используемый им геометрический термин, следовательно, относится как к собственно пирамидам, так и к конусам и к известному ряду других — подобных им, но более сложных — объемных фигур.

<sup>16</sup> Таким образом, каждая точка поверхности действующего посылает силу во все точки претерпевающего, и каждая точка претерпевающего получает силу ото всех точек поверхности действующего.

<sup>17</sup> Имеются в виду углы, дополнительные к углу вершины пирамиды.

<sup>18</sup> Евклид, *Начала* I, 21.

<sup>19</sup> Гроссетест, очевидно, имеет в виду выпуклую, например сферическую, поверхность, при которой основание более длинной пирамиды является большим по площади, чем основание пирамиды более короткой.

<sup>20</sup> Прикладное применение учения «о преломлениях и отражениях лучей» можно обнаружить в трактате Гроссетеста *De natura locorum* (S. 65–72), посвященном физической географии, климатологии и метеорологии и фактически являющемся прямым продолжением трактата *De lineis*.

<sup>21</sup> То есть многий свет называется так не вследствие занимаемого им большого объема, но, наоборот, — в отличие от малого, рассеянного света — многим светом называется тот, что сосредоточен в одном месте.

<sup>22</sup> Ср. АРИСТОТЕЛЬ, *Физика* III, 1, 201a 6: «...Все меняющееся меняется всегда или в отношении сущности, или [в отношении] количества, или качества, или места... Каждый из этих [родов сущего] присущ всему двояким образом, например: определенному предмету, с одной стороны, как форма его, с другой — как лишенность; в отношении качества — одно есть белое, а другое черное; в отношении количества — одно завершенное, другое — незавершенно...» (пер. А. В. КУБИЦКОГО). См. также *Метафизика* X, 10; XI, 9, 1065b 14.

<sup>23</sup> Имеются в виду белый, черный и семь цветов, расположенных между ними. Это не противоречит сказанному выше о том, что всего существует шестнадцать цветов, ибо цвета, нисходящие от белизны к черноте, и соответствующие им цвета, восходящие от черноты к белизне, как указывает Гроссетест, сливаются в единое целое.

<sup>24</sup> *Perspectiva*, или *scientia perspectivae* — геометрическая оптика, включающая в себя и учение о природе света.

<sup>25</sup> В тексте Баура стоит *ipsam*, что, по всей вероятности, является ошибкой.

<sup>26</sup> За исключением первого предложения, трактат представляет собой почти дословную цитату из Исидора Севильского; см. ISIDORUS HISPALENSIS, *Differentiarum sive De proprietate sermonum* II, XVI (47–49) (PL 83, 77C – 78A).

<sup>27</sup> То есть по Своей воле и по Своему образу и подобию.

(Перевод и примечания А. М. Шишкова)

Ж.—М. НАРБОНН

## АРИСТОТЕЛЬ И ЗЛО\*

...Все те, кто не говорит о двух видах причин  
[то есть о целевой причине и о необходимости],  
не говорят, сказать по правде, ничего о природе...

*О частях животных* 642 а 16–17

Можно ли доказать, что у Аристотеля, несмотря на его утверждения противоположного, материя чувственного мира есть первое зло и источник остальных видов зла? Критикуя платоническое уподобление Единого Благу, Аристотель подчеркивает, что одним из следствий этого будет отождествление материального начала и зла как такового:

Элемент, противоположный Единому, будь то множество или неравное, то есть большое и малое, окажется злом как таковым. (Поэтому один философ [Спевсипп] избегает приписывать Благо Единому, иначе, поскольку в его учении все возникает из противоположностей, необходимо будет признать зло природой множества. Другие философы [Платон и Ксенократ] утверждают, что природой зла является неравное.) В результате все сущее будет причастно злу, за исключением Единого, которое есть Единое как таковое. Кроме того, чистому злу в большей степени будут причастны числа, нежели величины, а зло будет вместилищем Блага. Оно будет причастно и устремится к Благу, хотя оно и губительно для зла, поскольку одна из противоположностей губительна для другой. Наконец, если, как мы сказали, материя каждой вещи — это то, чем эта вещь является в возможности, например, огонь в возможности

---

\* J.-M. NARBONNE, "Aristote et le mal", *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* VIII (1997), p. 87–103. Перевод с французского А. В. ПАХОМОВОЙ.

есть материя огня в действительности, то Зло будет самым Благом в возможности<sup>1</sup>.

Эта же мысль выражена в *Метафизике* 1075 а 25 слл., где Аристотель замечает, что оппозиция противоположностей, из которой его предшественники выводят все вещи, невозможна, потому что «противоположности не могут действовать одна на другую», и добавляет: «Но для нас эта трудность устраняется совершенно естественно, поскольку есть нечто третье». Ссылка на нечто третье, а именно на материю как субстрат, отсылает нас к знаменитому фрагменту *Физики* I, 9, где роль материи как субстрата выведена отличной от лишенности, которая одна только и может быть уподоблена — но, как мы увидим, в ограниченном смысле — злу:

Сопричина, объединенная с формой и лежащая в основе возникающих вещей, — как бы их мать; но другая часть этой противоположности — тому, кто обращает внимание на причиняемое ею зло, — зачастую может показаться и вовсе не существующей. При том, что существует нечто божественное, благое и достойное стремления [т. е. форма], одно мы называем противоположным ему [т. е. лишенность], а другое — способным домогаться его и стремиться к нему согласно своей природе. У них же [т. е. платоников] выходит так, что противоположное начало само стремится к своему уничтожению. Однако ни форма не может домогаться самой себя, ибо она ни в чем не нуждается, ни ее противоположность (ибо противоположности взаимно уничтожаются). Но домогающейся оказывается материя, так же как женское начало домогается мужского и безобразное прекрасного — с той разницей, что материя безобразна не сама по себе, но по совпадению и является чем-то женским не сама по себе, но по совпадению. Что касается уничтожения и возникновения, то в одном смысле материя им подвержена, в другом — нет. Рассматриваемая в отношении того, что в ней заключено, она уничтожается как таковая (так как исчезающим здесь бу-

<sup>1</sup> *Метафизика* 1091 б 31 — 1092 а 5. Перевод фрагментов *Метафизики* выполнен с греческого языка с учетом французского перевода TRICOT (*примеч. перев.*).

Во французском тексте: «...Форма не может домогаться ни самой себя... ни своей противоположности», что не соответствует имеющемуся греческому тексту *Физики* (*примеч. перев.*).

дет лишенность); если же рассматривать ее в отношении возможности, она не уничтожается как таковая»<sup>2</sup>.

Этот фрагмент создает ряд трудностей. Следует вначале отметить, что лишенность, обозначенная как «другая часть этой противоположности» (192 а 14), противопоставлена в первый раз (192 а 13–16) материи и форме, рассматриваемым вместе с точки зрения их общего участия в возникновении вещей<sup>3</sup>, и тут же снова противопоставлена уже не материи и форме, но на этот раз только форме (192 а 16–18), при том что материя рассматривается изолированно в аспекте ее устремленности и неутолимого желания формы, но не противоположности форме в точном смысле. Однако желать можно только того, чего недостает (192а 21), и чем является этот недостаток для материи, как не лишенностью того, на обладание чем она претендует? Как в этих условиях понимать наличие рядом этих двух соперничающих лишенностей (одной — рассматриваемой изолированно, другой — связанной с материей в качестве испытывающей желание), «противопоставленных» форме? Данный фрагмент этого не объясняет.

Между тем Аристотель указывает, что лишенность в качестве «причиняющей зло» (*κακοποιόν*) несуществующей может показаться «часто» (*πολλάκις*). Подобное ограничение удивляет. Разве бывают случаи, когда лишенность действует *позитивно* в качестве зла, так что уже не может восприниматься как «несуществующая»? И здесь опять Аристотель молчит.

Последняя трудность касается, наконец, самого смысла различия, которое Аристотель находит между материей и лишенностью. Ошибка платоников, учит Аристотель несколькими строками выше, в том, что они не делают четкого различия между тремя терминами: «...они считают, что не-сущее — это Большое и Малое: или то и другое вместе или порознь каждое. Так что эта триада совершенно иная, чем наша: хотя они дошли до признания того, что нужна какая-то лежащая в основе природа, *однако делают ее единой*; ведь даже когда они говорят о диаде, называя так Большое и Малое, *все-таки они делают то же самое*;

<sup>2</sup> *Физика* 192 а 13–28. Фрагменты из *Физики* даны в пер. В. П. КАРПОВА с некоторыми изменениями ради согласования с французским текстом (*примеч. перев.*).

<sup>3</sup> Лишенность может быть понята как «другая часть этой противоположности», только если материя, которая — взятая сама по себе — не противоположна ничему (*Метафизика* 1075 а 34), внутренне связана с природой формы, как раз противоположной лишенности. Объединенная с формой в порождении сущих в качестве содействующей причины, материя может тогда, как кажется, войти в отношение противоположности с лишенностью.

дело в том, что они пренебрегают другой составляющей»<sup>4</sup>. Аргумент Аристотеля вращается, таким образом, вокруг вопроса о *единстве* материального принципа платоников: «...им кажется, что, будучи едина числом, материя и в возможности только одна»<sup>5</sup>.

Следует тогда спросить, в каком смысле, для самого Аристотеля, материя может быть двойней. Субстрат, понятый как нечто «способное домогаться блага и стремиться к нему согласно своей природе», — может ли он независимо от лишенности, которая рассматривается здесь как вторая особая составляющая, желать и стремиться к благу? Не потому ли именно, что она чего-то лишена, что в ней обретается недостаток, материя должна стремиться к форме? Стремлению нет места, настаивает Аристотель несколькими строками ниже, в отсутствие недостатка (192 а 21). Следовательно, если именно под воздействием недостатка материя домогается формы, тогда именно под воздействием небытия, т. е. лишенности, материя стремится к бытию — его противоположности.

Но, возразят, именно это Аристотель имеет в виду, когда утверждает, что материя — небытие по совпадению (192 а 4–5), безобразная, женская по совпадению (192 а 24–25) и что она близка бытию (192 а 6). Здесь нужно уделить внимание смыслу этих выражений. Вообще материя не есть небытие, лишенностью — по совпадению — она является сама в себе<sup>6</sup>, поскольку возникновение некоей сущности есть для Аристотеля разрушение другой. То, чем материя оказывается по совпадению, — это лишенность той или другой формы, взятой индивидуально. Только одно для Аристотеля, будучи взято в абсолютном смысле, ни в каком отношении не испытывает лишенности (*Евдемова этика* 1244 б 8): это бог — в той самой мере, в какой он нематериален (*Метафизика* 1075 а 7), вечен, неподвижен и от всего отрешен (*Там же*, 1073 а 4).

Значит, только говоря *παχυλῶς καὶ τύψω*, Аристотель может утверждать, что то, что подвержено разрушению в материи, — это, скорее, лишенность как таковая (192 а 26–27), а не данная определенная лишенность, которая берется всякий раз индивидуально.

Такие детали не остаются без последствий, поскольку неопределенность Аристотеля — своего рода уловка в данной ситуации; она нужна на деле для того, чтобы списать на лишенность всю ничтожность

<sup>4</sup> *Физика* 192 а 6–12.

<sup>5</sup> *Там же*, 192 а 1–2.

<sup>6</sup> См. по этому поводу интересный пассаж из *Физики* 207 б 35 – 208 а 1, где Аристотель обнаруживает, что «бесконечное является причиной в качестве материи и что его сущность — это лишенность».

чувственного, тогда как сама материя, извлеченная от существенного недостатка, теперь может быть представлена как положительный термин, ни в чем не противный благу. Лишенность как небытие, как зло оказывается, таким образом, искусственно изолирована от материи<sup>7</sup>, или — другое средство ее нейтрализовать — она представляется акцидентальным атрибутом материи, взятым не индивидуально, но универсально. Лишь такой ценой материя может приобрести значение нейтрального элемента в присутствии блага, а Платон будет опровергнут.

Эти заключения сохраняют гипотетический характер, если невозможно иначе показать, что материя у Аристотеля — действительно *κακοποιόν*.

В школьном изложении (это не означает обязательно ложном, но часто — неполном) аристотелевская материя толкуется как пассивный элемент, ожидающий получения формы, которая есть активный принцип. И действительно, Аристотель часто возвращается к пассивности материи и называет ее саму по себе пассивной<sup>8</sup>, поскольку она по преимуществу «то, что принимает» (*τὸ δεκτικόν*)<sup>9</sup>. Однако это вовсе не означает, что материя ограничивается пассивной ролью.

Достаточно вспомнить в этом отношении классическое изложение А. Мансьона *Препятствия деятельности природы* (A. Mansion, *Les obstacles à l'activité de la nature*<sup>10</sup>), где автор заключает: «Аристотель признает существование грубой необходимости, происходящей от материи, которая как таковая независима от целесообразности, тем не менее иногда согласуется с ней в своих действиях»<sup>11</sup>. Из более новых работ: Г. Гапп (H. Гапп)<sup>12</sup> идет в том же направлении, соглашаясь, что «материя по самой своей сущности (*ihrem Wesen nach*) является причиной всех механических, ателеологических процессов в природе» и что Аристотель «приписывает... материи полностью независимую активность,

<sup>7</sup> Впрочем, невозможно изолировать лишенность от предмета, лишенностью которого она является, как, собственно, и учил сам Аристотель: «В лишенности имеется нечто лежащее в основе, лишенность которого и утверждается» (*Μεταφυσικα* 1004 а 15–16). Следовательно, все происходит, как если бы Аристотель, с целью утвердить нейтральность и безвредность материи, онтологически отделил лишенность от материи, так что последняя должна была быть двойней не только потенциально, но и нумерически (ср. *Физика* 192 а 17–18: τὸ μὲν... το δὲ...).

<sup>8</sup> *О возникновении и уничтожении* 324 б 18: ἡ ὕλη ἢ ἕλη παθητικόν; ср. 335 б 20, 339 а 29; *Метеорологика* 388 а 21, 389 а 30.

<sup>9</sup> *О возникновении и уничтожении* 320 а 2; 328 б 11.

<sup>10</sup> *Introduction à la physique aristotélicienne*, 2<sup>e</sup> éd. (Louvain, 1987), p. 282–314.

<sup>11</sup> Там же, p. 289.

<sup>12</sup> *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff* (Berlin, New York, 1971).

которую Telos использует, но которая никоим образом не может быть ослаблена, преломлена или трансформирована»<sup>13</sup>.

Несколько примеров дадут представление об активной роли, которую играет материя в порождении чувственных предметов. Хорошо известно, что Аристотель считает материю ответственной за изъяны в порождении чувственных предметов, т. е. за все то, что можно объединить под названием феноменов *παρά φύσιν*. Одним из самых красноречивых в этом отношении пассажей является, возможно, *О происхождении животных* 767 b 13–15, где мы читаем:

Уродец не необходим с точки зрения предназначения и целевой причины, но он необходим акцидентально, что означает, совершенно очевидно, что он необходим *в связи с фактом наличия материи*, потому что именно материя является источником акцидентальности в чувственном мире<sup>14</sup>.

Для Аристотеля любое отклонение от мужского начала в воспроизведении живых существ — это уже шаг к уродству, идет ли речь о порождении женской особи — наиболее безобидный случай<sup>15</sup> — или о возникновении дефектных существ с нехваткой членов, избытком, смешением частей и т. д.<sup>16</sup> Противоестественные явления такого рода вызваны материальной причиной и происходят, настаивает он, «когда природе формы не удастся возобладать над природой материи»<sup>17</sup>.

Как раз феномены такого рода Аристотель имеет в виду, когда ссылается на препятствия, с которыми сталкивается природа в своей деятельности. «В природных вещах, — подчеркивает он, — всегда происходит так, если ничто не помешает»<sup>18</sup>. Дело в том, что природе свойственна противоположная целесообразности грубая и слепая необходимость и что «все рождается отчасти по необходимости, отчасти не по необходимости, но ради цели»<sup>19</sup>. Как бы то ни было, напоминает Аристотель, не следует повсюду искать цель — случается, что ее нет: «Конечно, чтобы получить выгоду, природа использует иногда и нечистоты, но из-за этого не следует всякий раз искать цель: хотя кое-что именно

<sup>13</sup> Там же, р. 741, 771.

<sup>14</sup> Ср., например, *О происхождении животных* 778 а 31 – б 1.

<sup>15</sup> Там же, 775 а 15.

<sup>16</sup> Там же, IV, 3–4.

<sup>17</sup> Там же, 770 б 17–18. Ср. 769 б 12; 770 а 6–7; 772 б 15, 24.

<sup>18</sup> *Физика* 199 б 25–26.

<sup>19</sup> *О происхождении животных* 743 б 16–18. Ср. 717 а 15 sqq.

так и происходит, многое другое возникает по необходимости<sup>20</sup>. Следовательно, заключает он, в природе существует «два разряда причин, целесообразность и необходимость. Действительно, многие явления происходят из-за того, что они необходимы»<sup>21</sup>.

Материя ответственна не только за уродства и всякого рода отклонения, равным образом она производит избыток или добавление, которые определяют особенности индивидуума помимо какой бы то ни было телеологической детерминации, свойственной тому или другому виду<sup>22</sup>, как, например, цвет глаз, волос, тембр голоса и т. д., относящиеся к компетенции главным образом механической материальной детерминации<sup>23</sup>, поскольку материя «может стать другой по сравнению с тем, чем она является чаще всего»<sup>24</sup>.

Во всех этих случаях мы имеем дело с автономной активностью материи, несводимой к форме. Ее первоначальным источником является *πρώτη ἕλη*, из которой возникают первичные качества, не *предписываемые*, но лишь *используемые* природой ради некоей цели, внешней по отношению к ним:

Холод — это лишенность тепла. Природа *использует* (*χρήται*) оба эти качества, поскольку по необходимости каждое из них может производить свое особенное действие. Но с другой стороны, в рождающихся существах целесообразно одно охлаждает, другое нагревает и каждая часть развивается: плоть становится мягкой под воздействием холодного и теплого, что происходит отчасти по необходимости, отчасти ради цели<sup>25</sup>.

Идет ли речь об образовании плоти, сухожилий, костей или любых других подобочастных, всегда следует учитывать механическую и ателеологическую активность первичных качеств, через которые выражается материальная необходимость в природе: «Но все это, мы об этом уже говорили и еще раз повторим, иногда оказывается результатом необходимости, а иногда вызвано не необходимостью, а целевой причиной»<sup>26</sup>.

<sup>20</sup> *О частях животных* 677 а 15–18.

<sup>21</sup> *Там же*, 642 а 1–3.

<sup>22</sup> *О происхождении животных* 789 в 20–22.

<sup>23</sup> *Там же*, 778 а 16 – в 19.

<sup>24</sup> *Метафизика* 1027 а 13–14.

<sup>25</sup> *О происхождении животных* 743 а 36 – в 4.

<sup>26</sup> *Там же*, 743 в 16–18. Именно в этом контексте Д. М. Балльм (см. D. M. BALME, "Teleology and Necessity", *Philosophical Issues in Aristoteles Biology*, eds.



Аномалии и ошибки всякого рода, например рядовое явление преждевременной смерти, происходят, когда природе формы не удастся *возобладать* над материальным началом:

Так, природа стремится исчислять рождение и смерть с помощью чисел, управляющих этими звездами [солнцем и луной], но она не может исполнять это в точности *по причине неопределенности материи* и множественности начал, которые мешают рождению и гибели происходить в соответствии с природой и часто вызывают противоположные явления<sup>27</sup>.

Именно в этом контексте Йоахим (Joachim) писал: «Жизненный цикл видов, предписанный общим порядком, требует равной продолжительности как для процесса развития, так и для процесса упадка: но здесь, как и в случае любого общего правила, есть исключения. Часто случается, что особи одного вида умирают прежде времени... Это, как и все прочие исключения из общего порядка природы, вызвано материей. Дело в том, что материя, из которой составлены живые существа, — «нерегулярна», т. е. ее текстура не является повсюду однородной»<sup>28</sup>.

Такая природная нерегулярность материальной «ткани», вновь утверждаемая в трактате *О возникновении и уничтожении*<sup>29</sup>, есть функция механической активности первичных сил одних по отношению к другим<sup>30</sup>. Только когда два первичных активных качества, теплое и хо-

A. GOTTHELF, J. G. LENNOX (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1987), p. 275–285) писал: «Подлунные элементы — воздух, земля, огонь и вода — действуют телеологично, только когда они являются составляющими частями живого тела; вне его... отсутствует целевая причина, которая бы на них воздействовала» (p. 277).

<sup>27</sup> Там же, 778 а 4–9.

<sup>28</sup> Aristotle, *On Coming-to-be and Passing-away. A revised text with introduction and commentary* (Oxford, 1922) (перепечатано: George Olms, 1970), p. 262.

<sup>29</sup> *О возникновении и уничтожении* 336 b 20–23: «Тем не менее часто случается, что существа гибнут за более короткое время по причине взаимного смешения <того, что рождается, и того, что гибнет>. Поскольку их материя действительно неоднородна и не является повсюду одной и той же, их рождение с необходимостью неоднородно: у одних слишком быстрое, у других слишком медленное».

<sup>30</sup> Именно эти силы, соответственно активные (теплое, холодное) и пассивные (сухое, влажное), механической активности которых абсолютно ничто не препятствует (*Метафизика* 1048 а 5 sqq.; *De generatione animalium* 740 b 21 sqq.), Аристотель квалифицирует как *иррациональные* (ἄλογος διάνοιας, *Метафизика* 1046 а 36 sqq.; 1048 а 3 sqq.; *Об истолковании* 22 b 36 sqq.). Очевидно, о них он думает, когда в *Физике* 200 а 30–32 пишет, что «необходимость в природных вещах — это то, что называется их материей, и ее движения». Для более детального анализа роли необ-

лодное, представлены в должных пропорциях (*ἄτακτοι ἕχασσι λόγων*), простое порождение действительно *естественно*<sup>31</sup>.

По мере того как мы спускаемся по лестнице существ, телеологическая определенность становится слабее; менее заметная уже у растений<sup>32</sup>, она слабее у органических подобочастных (плоть, кости, сухожилия и т. д.), чем у неподобочастных (лицо, рука, нога и т. п.)<sup>33</sup>, и еще менее отчетлива, если не полностью отсутствует, у неорганических подобочастных (минералы) и у элементов<sup>34</sup>, механические реакции которых, как мы видели, могут прервать нормальное течение явлений.

Именно так Аристотель понимает *абсолютную* необходимость (*ἀνάγκη ἀπλῶς*)<sup>35</sup>, которую он также называет *естественной*<sup>36</sup> или *акцидентальной* необходимостью, противоположной необходимости телеологической. Вот три примера:

1. *О происхождении животных* 778 b 10–19: «Итак, каждая вещь существует ради некоей цели, и как раз этой причиной, равно как и прочими, объясняется возникновение всех особенностей, которые содержатся в понятии каждой вещи, или существуют ради некоей цели, или образуют ее. *Причину всего того, что возникает иначе, следует искать в движении и порождении, поскольку эти особенности получают свое специфическое отличие в самый момент образования.* Действительно, животное будет по необходимости [телеологической] иметь глаза (поскольку животное таково в принципе); но оно будет иметь именно такой глаз по необходимости, однако не по необходимости того же порядка, но другим способом, поскольку оно по природе должно тем или другим образом действовать и претерпевать».

2. *Gen. an.*, 767 b 13–15: «Уродец не необходим в силу причины “ради чего-либо”, то есть целевой причины, но в силу акцидентальной

ходимости в природе см. K. BARTELS, *Das Techne-Modell in der Biologie des Aristoteles* (Tübingen, 1966), S. 10–19 и гл. 4, S. 59–78: «Erklärung des Naturprozesses aus “beiden Ursachen”».

<sup>31</sup> *Метеорологика* 378 b 32 sqq.

<sup>32</sup> *Физика* 199 b 9–10.

<sup>33</sup> *О возникновении и уничтожении* 321 b 29–32.

<sup>34</sup> *Метеорологика* 390 a 3 sqq. Ср. M. FURTH, “Aristotle’s Biological Universe: An Overview”, *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology*, p. 33: «Данный уровень [т. е. неорганические подобочастные] является верхним пределом того, что, с точки зрения Аристотеля, может обрести бытие или неким образом существовать через вмешательство *материи* и *силы*; для того чтобы превзойти этот уровень, требуется дополнительное вмешательство *формы* и *цели*».

<sup>35</sup> *Физика* II, 9.

<sup>36</sup> Ср. примеч. 30.

необходимости, поскольку следует учитывать, что по крайней мере его начало — отсюда».

3. *Part. an.*, 642 а 32–35: «Необходимость означает иногда (если есть некая цель) то, что необходимо выполнение определенных условий, иногда то, что вещи суть таковы и являются таковыми по природе».

\* \* \*

Эти детали хорошо известны<sup>37</sup>. Они уже привели Мансьона к выводу, что материальная необходимость не только может действовать *вне целесообразности*, но она порой отчетливо ей *противодействует*<sup>38</sup>. Гапп, толкующий материальную необходимость в работах Аристотеля в согласии с Мансьоном<sup>39</sup> как продолжение необходимости *Тимея*, источником которой является «восприимница», констатирует: «Хотя Аристотель строго критикует связь между вторым платонико-академическим принципом и *какóv*, все же он продолжает эту традицию в отношении своей собственной материи. Собственное движение и автономная активность материи, с одной стороны, упорядочены в качестве “устремленности” к *τέλος*, но, с другой стороны, они действуют безразлично к форме (т. е. ателеологично) и даже противоположно форме (т. е. дистелеологично)»<sup>40</sup>. В подобной ситуации возникает закономерный вопрос: в силу чего аристотелевский материальный принцип может претендовать на нейтральность в этическом плане, играя одновременно в плане онтологическом роль автономного принципа, противоположного формальной определенности, представленной как благо? Зачем допускать *онтологический* дуализм и отвергать, как это делает, например, Гапп, существование *аксиологического* дуализма, о котором он явно не забывает: «Таким образом, мы обнаруживаем в гилеморфическом учении Аристотеля отчетливый *онтологический* дуализм, которому не соответствует никакой столь же отчетливый *аксиологический* дуализм. Телеология, правда, повсюду введена в рамки, но Бытие — в принципе благое, и материя *как таковая* не является *какóv*»<sup>41</sup>. Здесь Гапп легко попадает в собственную ловушку. Он, правда, упрекает Beaumker'a в том, что тот

<sup>37</sup> Для более детального анализа этой проблемы см. НАРР, *Op. cit.*, p. 704–744, и особенно: К. BARTELS (см. примеч. 30).

<sup>38</sup> *Ibid.*, S. 289.

<sup>39</sup> *Ibid.*, S. 291–292. То же утверждает Д. М. БАЛЬМ (*Op. cit.*), с. 276–277: «Анализ двух родов причин [у Аристотеля] — действующих в виду цели и действующих по необходимости — напоминает *Тимея* Платона с его различием между двумя причинами — Умом и Необходимостью».

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 772 (ср. p. 755–756).

не возводит механическую активность, происходящую от материального принципа, к самой *πρώτη ἄλη*, а, напротив, передает эту роль материи уже телесной, т. е. уже получившей эйдетическую определенность<sup>42</sup>. Если бы это было так, совершенно справедливо отмечает Гапп, философия Аристотеля обнаруживала бы черты отчетливо *монистические*, поскольку всё, включая механическую ателеологическую причинность материи, было бы в пределе обязано своим существованием формальной определенности. Однако это не так *в данном случае*, как и в любом другом, согласно Гаппу, в силу фундаментальной аксиомы, согласно которой с необходимостью существует *отношение онтологического порядка (Wesenbeziehung)* между началом и тем, чье это начало, без чего, как утверждает Гапп, отношение «начало вещи—вещь» не имело бы никакого смысла. Другими словами, нельзя, с одной стороны, приписывать механическую активность первичным силам, а с другой — представлять первую материю, первичными проявлениями которой являются эти силы, чисто пассивной<sup>43</sup>. При этом Гапп без труда, соглашаясь с Александром Афродисийским<sup>44</sup>, объявляет материю *преимущественной* причиной существования зла в подлунном мире: «Материя является причиной зла в мире»<sup>45</sup>. Поэтому опять следует поставить вопрос: как получается, что материя, будучи источником и универсальным принципом зла, *сама по себе* злом не является, если только мы правильно интерпретируем предпочтения Аристотеля, полемическая направленность которого по отношению к Платону очевидна.

Действительно ли аристотелевский дуализм отличается от дуализма платонического? Мы признали у Аристотеля существование второго принципа, *по природе* противоположного целесообразности, способного в определенных условиях ей препятствовать и тем не менее причастного к деятельности Блага в общей программе становления. Однако эти же элементы равным образом суть платонические. В *Тимее* необходимость — это нечто противоположное действию разума и *одновременно* поддающееся его убеждению<sup>46</sup>, так же как материя у Аристотеля — это

<sup>42</sup> Там же, р. 736–737. Что касается Боймкера, можно привести в качестве примера следующее заявление: «Эта вынужденная активность не происходит у Аристотеля от материи, которая абсолютно лишена формы, но от материи, которая уже получила определение посредством формы» (*Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie* (Münster, 1890; перепечатано: Frankfurt a. M., 1963, S. 271).

<sup>43</sup> Там же, р. 739.

<sup>44</sup> Ср. СИМПИКИЙ, *In Physicam* 249, 12–14 DIELS.

<sup>45</sup> *Ibid.*, р. 173.

<sup>46</sup> ПЛАТОН, *Тимей* 47e – 48a: «Все до сих пор нами сказанное, за незначительными исключениями, описывало вещи, как они были созданы умом-демиургом.

нечто стремящееся к благу и *при этом* противодействующее его плану. Оба автора предлагают вариант умеренного дуализма, когда один из двух принципов противопоставлен и в то же время подчинен другому. Угодно ли назвать второй принцип *злом* — в определенной мере это предмет соглашения<sup>47</sup>. В любом случае аристотелевская материя не менее *противна* благу, чем платоническая необходимость.

Множества недоразумений можно избежать, если только на минуту задуматься о самом понятии дуализма. Если, по примеру Ф.—П. Хагера (F.—P. Hager), понимать дуализм как оппозицию двух принципов *с равными правами и возможностями*<sup>48</sup>, очевидно, что Платон, точно так же как Аристотель, не дуалист. Но раз так, Плотин тем более им не является, и хотелось бы знать, как с полным правом отмечает Гапп<sup>49</sup>, кто же им был во всей греческой античности. Сама идея дуализма подразумевает участие в общем деле двух различных элементов. Оба принципа, следовательно, не могут противостоять один другому в той мере, когда любое сотрудничество становится невозможным, т. е. в конечном счете не могут быть *абсолютно* противоположными<sup>50</sup>. Это означает, что в противоположность Благу принцип зла никогда не может быть чистым злом, если только такое понятие имеет смысл. Это означает также, что есть только одна вещь, которая могла бы быть названа первым злом, — это то, что в качестве автономного принципа в определенной мере противоположно Благу. Но это в точности и есть та роль, которая отведена аристотелевскому материальному принципу.

Плотин может служить контрпримером. Создатель неоплатонизма с полным правом считается одним из самых дуалистичных мыслителей во всей греческой античности. Материя для него — это *πρώτον κακόν*, и

Однако рассуждение наше должно перейти к тому, что возникло силой необходимости, ибо из сочетания ума и необходимости произошло смешанное рождение нашего космоса. Правда, ум одержал верх над необходимостью, убедив ее обратить к наилучшему большую часть того, что рождалось. Таким-то образом и по таким-то причинам путем победы разумного убеждения над необходимостью была вначале построена эта Вселенная» (пер. С. С. АВЕРИНЦЕВА). Ср. *Тимей* 46с, 56с, 68е — 69а.

<sup>47</sup> Только в определенной мере, поскольку непонятно, в каком смысле материя, если она *посуществу* лишена возможности действия, не есть фактически первое зло, при том что ее противоположность, чистый акт, рассматривается как высшее благо.

<sup>48</sup> Ср. "Die Materie und das Böse im antiken Platonismus", *Museum Helveticum* 19 (1962), p. 431–432.

<sup>49</sup> *Ibid.*, S. 169, n. 479.

<sup>50</sup> В этой связи я позволю себе отослать читателя к своему очерку, см. J.-M. NARBONNE, *La Métaphysique de Plotin* (Paris: Vrin, 1994), особенно к Приложению: «Ирреальность материи и реальность зла: возможное возражение против тезиса об абсолютной власти Единого».

она является причиной существования различных видов зла в чувственном мире<sup>51</sup>. То, что форма топора, объясняет Плотин, совершает, когда она реализована материально, она не совершает, когда ее рассматривают отдельно, саму по себе<sup>52</sup>, точно так же как у Аристотеля порождение не терпит ущерба, когда материя представлена в должной пропорции.

Что конкретно представляет собой материя — в качестве первого зла — у Плотина? По рассмотрении — ничего более определенного, чем то, что представляет собой собственно аристотелевская материя в оппозиции к формальной определенности: последней никогда не удастся ею овладеть<sup>53</sup>. Так же и у Плотина: случается, что решающего голоса форма перед материей не имеет и обуздать ее не в состоянии<sup>54</sup>. Но сколь бы вредным и разрушительным ни было ее действие<sup>55</sup>, материя, сама по себе будучи злом, не есть для Плотина только зло, причем именно ввиду могущества и природы Блага<sup>56</sup>. Другими словами, мы вольны сколь угодно далеко заходить в противопоставлении Блага и Зла — и, насколько мы знаем, никто не заходил здесь дальше Плотина, — тем не менее позитивный принцип обязан непреложно, под страхом исчезновения, близости свое превосходство, поскольку смятенное Благо — больше не Благо. Правильно понятый дуализм предполагает, наряду с оппозицией, подчинение одного из двух терминов другому. Платон, Аристотель, Плотин различают в этом пункте только приемами и выражениями.

Далее, для Плотина неопределенность материи — причина не только изъянов физического порядка в природе, но также морального зла,

<sup>51</sup> ПЛОТИН I, 8 [51], 14, 49–51: «Итак, именно материя — причина слабости души и причина ее зла. Первоначально именно она — злая, и именно она — *первое зло*».

<sup>52</sup> Там же, I, 8 [51], 8, 11–20: «Те качества, что производят зло, находятся в материи; будь они отделены от нее, они больше бы не производили зла: точно так же, как форма топора не рубила бы без железа. В самом деле, все формы, заключенные в материи, — не те, какими они могли быть, если бы существовали сами по себе: это уже рациональные принципы, погруженные в материю и потому ущербные, поскольку наполнились материальной природой. Ведь и огонь сам по себе не жжет, и любая другая форма сама по себе не производит того, что производит, приходя в материю. Дело в том, что материя становится госпожой призрака формы, которая в нее приходит; она портит ее и разрушает, вкладывая в нее свою собственную противоположную природу».

<sup>53</sup> Ср. примеч. 17.

<sup>54</sup> ПЛОТИН I, 6 [1], 2, 16–18: «Безобразно все то, что не преодолено формой и умом, поскольку материя не допускает полного оформления согласно идее»; I, 8 [51], 5, 23–24: «безобразие — это материя, когда она не преодолена формой».

<sup>55</sup> Ср. там же, I, 8 [51], 4, 15 sqq.; 14, 38 sqq.

<sup>56</sup> ПЛОТИН I, 8 [51], 15, 23–24: *Τὸ δὲ κακὸν οὐ μόνον ἐστὶ κακὸν διὰ δύναμιν ἀφαιροῦ καὶ φύσιν.*

душевного порока<sup>57</sup>. Тот, кто думает свести моральное зло к другой причине, помимо материальной, недостаточно размышлял, по мнению Плотина, над тем, что определяет особенность здешнего существования: «Но кто-нибудь может возразить, что зло возникает в нас не из-за материи: ведь материя не порождает ни невежества, ни дурных желаний»<sup>58</sup>. На это возражение Плотин дает только один ответ, а именно: «...те качества, что производят зло, находятся в материи; будь они отделены от нее, они больше бы не производили зла: точно так же, как форма топора не рубила бы без железа»<sup>59</sup>.

Для Плотина только неразумная душа может быть дурной, потому что «она допускает зло, так или иначе нарушая меру; отсюда невоздержанность, трусость и все прочие душевные пороки, невольные аффекты, которые порождают ложные мнения и заставляют душу считать благом и злом то, чего она избегает, и то, к чему стремится. Что же приводит к этому пороку? В каком смысле можно свести его к материи как к началу и причине? Во-первых, порочная душа не лишена материи. Она не порочна как таковая. За недостатком меры она оказывается смешанной и лишается участия в форме, дающей порядок и меру, поскольку она смешана с телом, и это тело материально»<sup>60</sup>.

Душа вполне может, объясняет Плотин<sup>61</sup>, овладеть злом — материей, и в этом смысле она несет свою долю ответственности; но от этого материя не перестает быть первым и истинным злом, поскольку в ее отсутствие душа не имела бы в себе порока.

А как с этим обстоит дело у Аристотеля? Материя — является ли она причиной не только пороков тела, как уже было установлено, но и пороков души? Является ли она, как у Плотина, универсальной причиной зла в подлунном мире? Ответ, как и раньше, представляется утвердительным. Аристотель — полезно уточнить — не настаивает на этом мнении, но оно следует из его системы.

Остановимся подробнее на случае — конечно, исключительном и тем не менее знаменательном — нисхождения до животного состояния, которое Аристотель чаще всего<sup>62</sup> понимает как проявление ушербного

<sup>57</sup> Ср. там же, I, 8 [51], 4 и 8.

<sup>58</sup> ПЛОТИН I, 8 [51], 8, 1–3.

<sup>59</sup> Там же, I, 8 [51], 8, 10–13.

<sup>60</sup> Там же, I, 8 [51], 4, 8–17.

<sup>61</sup> Там же, I, 8 [51], 5, 26 sqq.

<sup>62</sup> Оно чаще встречается у варваров (*Никомахова этика* 1145 а 30–31), звероподобие встречается особенно у тех, кто с детства терпел насилие (1148 в 30–31).

телосложения и болезни. Оно имеет материальный источник<sup>63</sup> и выводит нас за рамки обычной, т. е. собственно человеческой, невоздержности (*ἀκρασία*)<sup>64</sup>. Но Аристотель не скрывает своего удивления даже перед, так сказать, «нормальными» случаями *акрасии*, когда индивидуум, вполне зная благо, действует во зло из-за недостатка власти над собой: «Удивляет... если человек уступает и не может противиться таким вещам [удовольствиям и страданиям], которым большинство способно противостоять, причем это не обусловлено ни его природой, передающейся по наследству, ни болезнью...»<sup>65</sup> Аристотель видит также, что некоторые, не будучи уродливы или больны, *по природе* более, чем другие, склонны к невоздержности: «Опрометчивой невоздержностью прежде всего страдают резкие и возбудимые»<sup>66</sup>. Точно так же Аристотель различает определенные *характеры* (спокойный, холерический, резкий, сложный, великодушный и т. д.), которые неодинаково гибки в отношении воспитания и, следовательно, больше или меньше *способны* к добродетели: «Но в действительности оказывается, что силой рассуждения можно подстегнуть и подвигнуть возвышенных между юношами, а нрав благородный (*ἡθὸς τ' εὐγενές*) и воистину любящий прекрасное заставить вдохновляться одной добродетелью; однако обратиться к нравственному совершенству большинство рассуждения не способны...»<sup>67</sup>

Аристотель признает, помимо обычая и воспитания, которые остаются определяющими, участие природы, вменяющейся в процесс обретения добродетели:

Ясно, разумеется, что присутствие в нас природного от нас не зависит, но в силу неких божественных причин дается поистине удачливым, так что, продолжает он, рассуждение и обучение, пожалуй, не для всех имеют силу...<sup>68</sup>

Но это природное неравенство между людьми может иметь только одно основание: неравенство самой материальной природы, ответствен-

<sup>63</sup> Ср. *Никомахова этика* 1145 а 31, где обсуждается *πρόβεις*, ущерб в развитии физиологической природы. Таким образом, звероподобие есть *уродство внутри порока*, а урод, как известно (*О происхождении животных* 769 б 27 sqq.), — это ущербное существо (*ἀνάτηρον*) в противоположность совершенным существам (*τέλεια*), т. е. тем, развитие которых завершено (*О душе* 415 а 27; 425 а 10; 432 б 22–24).

<sup>64</sup> *Никомахова этика* 1149 а 18–20.

<sup>65</sup> *Там же*, 1150 б 12–14 (пер. Н. В. БРАГИНСКОЙ).

<sup>66</sup> *Там же*, 1150 б 25–26.

<sup>67</sup> *Там же*, 1179 б 7–10.

<sup>68</sup> *Там же*, 1179 б 21–24.



ной, как мы отметили<sup>69</sup>, за все особенности индивидуума, которые не являются видовыми и соответственно не подчиняются телеологической детерминации. Аристотель, разумеется, не настаивает на этом, поскольку он как раз стремится доказать, что никто (за исключением уродов) не может быть *по природе* невосприимчив к добродетели<sup>70</sup>. И все же известно, что его учение недостаточно полно в этом отношении. Обретение добродетели зависит, по мнению Аристотеля, от благой предрасположенности, над которой имеет власть обычай, зависящий, в свою очередь, от хорошего воспитания<sup>71</sup>. Все же, и это очевидно, индивидуум не более ответственен за получаемое им воспитание, чем унаследованная им природа, и только ценой нарушения логики Аристотель может заключить, что «мы сами являемся в каком-то смысле виновниками нравственных устоев, и от того, каковы мы, зависит, какую мы ставим себе цель»<sup>72</sup>. Аристотель пытается избежать в этом контексте — это очевидно — морального нецесситаризма, «[иначе], — добавляет он, — выходит, никто не виноват в своих собственных злых делах»<sup>73</sup>, — нецесситаризма, отрицанием которого, как замечает Готье (Gauthier), является его теория деятельной жизни<sup>74</sup>. Но и сам Плотин, который считает материю злом, не думает иначе — Плотин, всегда твердо веривший «в факт человеческой свободы»<sup>75</sup>. Не пытаясь уменьшить решающее значение обычая и воспитания, можно утверждать, что *природная* необходимость, последствия которой, по ясным уже для нас мотивам, Аристотель пытается минимизировать, также играет немалую роль в моральной предрасположенности индивидуума. В более общем смысле материя — первое зло постольку, поскольку она исходно является *местом* и *условием* возникновения зла, какого бы порядка оно ни было —

<sup>69</sup> Ср. примеч. 22.

<sup>70</sup> Ср. рассуждение в *Никомаховой этике* 1114 а 3 зqq.

<sup>71</sup> Там же, 1103 б 21–25: «Короче говоря, повторение одинаковых поступков порождает соответствующие нравственные устои. Потому-то нужно определить качества деятельностей: в соответствии с их различиями различаются и устои. Так что вовсе не мало, а очень много, пожалуй даже все, зависит от того, к чему именно приучаться с самого детства».

<sup>72</sup> Там же, 1114 б 21–24. Об этом затруднении см. комментарий Р. А. ГОТЬЕ в кн.: *L'Éthique à Nicomaque*, introduction, trad. et comm. par R. A. GAUTHIER et J.-Y. JOLIF, t. II / 1 (Louvain – Paris, 1959), p. 215 *ad locum* 1114 б 1–3.

<sup>73</sup> Там же, 1114 б 3–4: «ὅτι δὲ μή, οὐδέεις ἀνθρώπιος τοῦ κακοποιεῖν».

<sup>74</sup> Ср. R. A. GAUTHIER, *Op. cit.*, p. 219.

<sup>75</sup> P. HENRY, “Le Problème de la liberté chez Plotin”, *Revue Néoscholastique* 33 (1931), p. 210.

физического<sup>76</sup> или морального<sup>77</sup>. Аристотель здесь не выказывает ни малейшего сомнения. Как и Плотин, Аристотель уверен, что зло обнаруживается только в чувственном и через чувственное: порок и добродетель обретают существование в присутствии удовольствия и скорби, каковые суть изменения воспринимающей части души под действием воспринимаемого. Но все моральные добродетели зависят от телесных удовольствий и скорбей<sup>78</sup>. Речь здесь идет — индивидуальные различия в сторону — об общем онтологическом условии человека как индивидуума подлунного мира.

Исходя из этого, не вправе ли мы заключить, что и для Аристотеля, и для Плотина зло, как физическое, так и — в дополнение — моральное, получает принципиальную возможность существовать благодаря одному и тому же — материи? Но то, посредством чего существуют все прочие виды зла, разумно назвать только одним именем, каковое есть *πράτον κακόν*<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> *Физика* 246 b 3–8: «...мы говорим, что все добродетели состоят в известном отношении к чему-нибудь. А именно, добродетели тела, как, например, здоровье или хорошее состояние, мы полагаем в смешении и соразмерности теплого и холодного или в их отношении друг к другу внутри тела, или по отношению к окружающему; то же относится к красоте, силе и другим достоинствам и недостаткам».

<sup>77</sup> *Там же*, 247 a 7–8: «...всякая нравственная добродетель имеет отношение к телесным наслаждениям и страданиям»; *Там же*, а 13–17: «...так как с появлением наслаждения и скорби возникают пороки и добродетели (они ведь существуют в отношении к ним), а наслаждения и страдания представляют собой качественные изменения воспринимающего, то ясно, что их утрата и приобретение происходят, когда нечто претерпевает изменение».

<sup>78</sup> См. примеч. 77.

<sup>79</sup> То, что материя может являться источником зла, не означает, что чувственный мир как таковой — зло. Плотин, который принимал первую посылку, всегда отрицал, верный в этом Платону (*Тимей* 30a; 48a 3; 53b 5–6), вторую (II, 9 [33], 4, 27 и 8, 19, 26; V, 8 [31], 8, 21; III, 8 [30], 11, 29). Этот мир — насколько возможно лучший и прекраснейший; это означает, что он есть зло лишь *относительно*, в сравнении с умопостигаемым миром. Этим объясняется, почему сам Аристотель, вдохновленный платонической *φιλοσοφία* *βίη*, побуждает нас обрести бессмертие и жить согласно тому наилучшему и божественному, что в нас есть, — согласно уму (*Никомахова этика* 1177 b 26 sqq.), и почему у него не найти в дополнение призыва к *φιλοσοφία* *κόσμιος*, составляющего как раз центральное положение стоической этики: «Все мне пригодно, мир, что угодно тебе» (МАРК АВРЕЛИЙ, *Размышления* IV, 23, пер. А. К. ГАВРИЛОВА).

*В. В. ПЕТРОВ*

## **О ТРУДНОСТЯХ XLI МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА: ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ, ИСТОЧНИКИ, ИСТОЛКОВАНИЕ**

### **1. Введение в систему Максима**

Цель этого исследования — разъяснение главы XLI сочинения Максима Исповедника *О различных трудных местах у святых Дионисия и Григория* (PG 91, 1304D – 1316A).

Хотя мысль Максима представляется весьма когерентной и продуманной, её пониманию препятствует целый ряд факторов, среди которых глубина и сложность его богословских построений, герметичность рассуждения (предполагающая посвященность читателя в соответствующую традицию), несистематичность изложения. В языковом плане трудности представляет усложненный стиль, когда неясны отношения между частями сложных синтаксических периодов<sup>1</sup>. Неудивительно,

---

<sup>1</sup> О языке сочинений Максима выразительно пишет Ларс Тунберг: «Что касается литературного стиля, Максим никогда не прибегал к намекам, но, напротив, был прямолинеен, даже оставаясь во всех отношениях византийским автором. Разумеется, ему были известны все риторические сумасбродства воспитавшей его традиции, но он не обращается к ним только для того, чтобы произвести впечатление на своих слушателей или читателей, — его собственное положение было слишком серьезным для подобного рода пустой изысканности. Максим был горячим поклонником Григория Назианзина, великого Ритора среди Отцов, и однако не следовал ему в играх с синонимами, риторическими фигурами и т. д. Он любил ясность, а потому всегда стремился к точности формулировок: его определения и афоризмы восхитительны. Но ему были известны и все хитросплетения христианской богословской мысли. Он

что переводы *Трудностей*, если они не являются чересчур свободными, подчас расходятся в интерпретациях. В подобных случаях требуется кропотливый филологический и концептуальный анализ корпуса текстов Преподобного. В ряде случаев его мысль проясняется только в результате сравнительного чтения параллельных мест из разных работ, а иногда требуется знание и более широкого контекста — сочинений предшественников Максима в христианской и античной философии.

Глава XLI представляет собой концентрированное, нагруженное смыслами рассуждение. Многие слова являются терминами, и их разъяснение требует изложения соответствующих представлений. Нелинейность авторской мысли и наличие нескольких смысловых планов ведут к тому, что часто не удается ограничиться рассмотрением специального вопроса и требуется обсуждать ряд смежных тем.

Всё упомянутое повлияло на структуру нашего исследования, которое распадается на две части. В первой дается общий очерк понятий богословской системы Максима, выполняющий функцию подробного введения; предметом второй части является собственно глава XLI. Излагая взгляды Максима, мы приводим в сносках развернутые цитаты, объединенные тематикой, лексикой и пр. Нам также казалось важным указать на источники его воззрений, как в христианской традиции, так и у «внешних» философов. Поскольку у специалистов нет согласия в понимании ряда ключевых аспектов учения Максима (применительно к христологическим вопросам, проблематике воли, возможности отнесения изменений в тропосе существования природы к сущностному бытию этой природы и т. д.), то в случаях, когда спорный вопрос не относится напрямую к главе XLI, мы ограничиваемся указанием на наличие различных интерпретаций и отсылаем к литературе.

### 1.1. Проблема титула и рубрикации

До настоящего времени не существует критического издания греческого текста *Трудностей*, нет и полного перевода этого сочинения на русский язык. Более того, в отечественной науке нет установившейся традиции именования этой работы Исповедника, наблюдаются различия

---

часто конструирует предложения, как китайские шкатулки, которые нужно открывать не торопясь, сосредоточенно и не отвлекаясь, дабы в итоге добраться до драгоценной истины, которую автор хочет сообщить читателям» (THUNBERG 1985, p. 28–29).

в рубрикации и нумерации её разделов. По этому поводу мы предварим наше исследование несколькими замечаниями.

Максим Исповедник написал две работы, посвященные истолкованию трудных мест в сочинениях Григория Богослова и Дионисия Ареопагита. Каждая из работ представляет собой собрание глав, в которых Максим комментирует те или иные строки Григория и, гораздо реже, Дионисия. Комментарием работы Максима могут быть названы лишь с большой долей условности. Во многих случаях это свободное рассуждение на тему тех или иных строк Григория или Дионисия, имеющее собственную логику и далекое от исходного контекста цитаты.

Собрание глав, адресованное Иоанну, архиепископу Кизикийскому (*О трудностях к Иоанну*, PG 91, 1061–1418), создано Максимом в 628–630 гг., тогда как собрание глав, адресованное наставнику Фоме (*О трудностях к Фоме*, PG 91, 1031–1060), было закончено в 634 г. или несколько позже<sup>2</sup>. В настоящее время имеется критическое издание *Трудностей к Фоме*, но для *Трудностей к Иоанну* мы по-прежнему должны обращаться к тексту, изданному в *Патрологии* Миня. Проблема состоит в том, что у Миня оба сочинения напечатаны под общим титулом — *О трудных местах у свв. Григория [Богослова] и Дионисия [Ареопагита]*. При этом хронологически более поздние *Трудности к Фоме* помещены перед *Трудностями к Иоанну*, что вызвано тем, что Франц Олер (Öhler), издавший оба текста в 1857 г., рассматривал их как единый корпус, а в *Патрологии* Миня (1860 г.) его издание воспроизводит- ся без изменений (включая ошибочный титул *Ambiguum liber*).

Основу для подобного слияния предоставляет рукописная традиция. Хотя некоторые манускрипты содержат только *О трудностях к Фоме*<sup>3</sup>, а другие — только *О трудностях к Иоанну*<sup>4</sup>, чаще всего в рукописи присутствуют оба сочинения. Как следствие, в большинстве случаев заглавие второго опускалось и на обе работы распространялся титул, принадлежащий лишь первой из них — *περὶ διαφόρων ἀπόρων τῶν αὐτῶν Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θεμῶν τὸν ἡγασμένον*. И это при том, что формально «трудные места из Дионисия» комментируются только в *Трудностях к Фоме*, тогда как в *Трудностях к Иоанну* толку-

<sup>2</sup> Подробнее см. E. JEAUNEAU, *Introduction* в кн.: *Ambigua ad Iohannem*, p. ix–xiii.

<sup>3</sup> *Athos, Vatopedi* 475; *Cambridge, Trinity College* O. 3. 48 и др.

<sup>4</sup> *Münich, Bayerische Staatsbibliothek, Gr.* 83 und 363; *Sinai, Sinaiticus Graecus* 398 (Benešević 392) и др.

ются только «затруднения из Григория»<sup>5</sup>. Тем не менее оглавления (*πίνακες*) некоторых рукописей четко различают эти «книги»<sup>6</sup>.

Два собрания комментариев на *Трудности* начинают сливаться в одно целое уже для самого автора. Например, в 645–646 гг. в письме к Марину (*Opuscula* 1, PG 90, 33) Максим собственноручно ссылается на «седьмую главу сочинения *О трудностях у Григория Богослова*» (*Περὶ δὲ τῆς ἐν τῷ ἑβδομῷ κεφαλῶν τῶν ἀπόρων τοῦ μεγάλου Γρηγορίου κεκμένης μῆς ἐνεργείας σαφῆς ὁ λόγος*), при этом, как представляется, он подразумевает место, соответствующее PG 91, 1076C, т. е. отрывок из *Трудности* VII по сквозному счету. Из этих слов, помимо прочего, следует, что отдельные *Трудности* могут именоваться «главами».

Кроме того, это означает, что в титуле сочинения должно стоять слово *ἀπορα* («затруднительные места»), а не *ἀπορία*, как в издании Олера (*Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν*), подготовленном на основании единственного манускрипта XIII в. В пользу подобного выбора говорят и другие свидетельства. Во-первых, такое чтение подтверждают заглавия упомянутых выше манускриптов из Кембриджа и Венеции. Во-вторых, с этим согласуются заглавия других сочинений Максима. Например, в полном титуле *Вопросоответов к Фалассию* значится: *Περὶ διαφορῶν ἀπόρων τῆς ἁγίας γραφῆς*<sup>7</sup>. Да и сам Максим ссылается на свои «изложения трудных мест святого Писания»<sup>8</sup>. Что касается *Трудностей к Фоме*, то издатель их критического текста Б. Йансенс также предпочел (при наличии и других чтений) вариант *Περὶ διαφορῶν ἀπόρων*. В-третьих, сам Максим как минимум четырежды упоминает о «трудностях у Григория Богослова», всякий раз используя слово *ἀπορον* и ни разу — *ἀπορία*<sup>9</sup>. В-четвертых, *ἀπορον* в значении «трудное место» встречается у

<sup>5</sup> Названия разделов *Трудностей к Иоанну* содержат цитаты только из сочинений Григория Богослова. Внутри разделов аллюзии, ссылки и комментарии на Дионисия присутствуют.

<sup>6</sup> Ср. MSS Cambridge, University Library Dd. II. 22, f. 1r; Venice, Bibl. Marciana, Gr. 136, f. 1r: *Τοῦ αὐτοῦ περὶ διαφορῶν ἀπόρων τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν καὶ τοῦ αὐτοῦ πρὸς Ἰωάννην* ἀρχιεπίσκοπον Κυζίκου περὶ διαφορῶν ἀπόρων τοῦ θεολόγου.

<sup>7</sup> Пер. А. И. Сидорова: «О различных затруднительных местах Священного Писания».

<sup>8</sup> *Opuscula* 1, PG 90, 30: ἐν τοῖς... περὶ τῶν ἀπόρων τῆς ἁγίας Γραφῆς ἐκτεθεῖσι.

<sup>9</sup> Ср. BO 39, 59–61: «Более пространное толкование вы найдете в *Трудностях* (τοῖς Ἀπόροις) к Слову святого Григория на Пятидесятницу» (вероятно, это отсылка к *Трудностям* LXVI – LXVIII); а также *Quaestiones et dubia* 95, 1–2: «Ἐκ τοῦ εἰς τὸ βάπτισμα λόγου τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θεολόγου ἀπορον προφητικῆς λέξεως» (отсылка к *Трудностям* XLII – XLIV?). В *Quaestiones et dubia* 104, 1–2 говорится о «трудно-

Максима и в других работах<sup>10</sup>. Наконец, и в целом в текстах Максима *ἄπορον* встречается чаще, чем *ἀπορία*, что позволяет предположить, что в титуле разъяснений К Иоанну, архиепископу Кизикийскому, также должно стоять *ἄπορα*.

#### О переводе слова *ἄπορα* на русский язык

Заметим, что нет убедительных причин для отказа от перевода на русский язык титульного *ἄπορα* («затруднения», «трудности») и для калькирования латинского *ambigua* (neutrum, pluralis), введенного в IX в. Эриугеной. Помимо своей необоснованности, словосочетания «Амбигва к Иоанну» или «в Амбигвах» непрозрачны, неблагозвучны, и ограничены в использовании множественным числом. В этом случае глава *Трудностей* станет «амбигвумом» или, учитывая традицию отбрасывать окончания греческих и латинских слов при их русификации (вроде, *individuum* — индивид), «амбигвом». Что касается названий подглав, то неоправданно именовать их «апориями». Во-первых, у слова «апория» в русском языке закреплено устойчивое значение «неразрешимое противоречие», тогда как Максим говорит всего лишь о местах, требующих пояснения, претендуя на разрешение затруднений. Во-вторых, в греческом тексте для названий подглав не используется ни *ἄπορα*, ни *ἀπορία*, но только *θεωρία* («умозрения»).

#### О нумерации глав

В *Патрологии* главы *Трудностей* не пронумерованы. Объединение *Трудностей к Фоме* и *Трудностей к Иоанну* под одним титулом привело к возникновению устойчивой традиции сквозной нумерации составляющих их глав. В этом случае, *Трудности* I – V адресованы к Фоме, а *Трудности* VI – LXXI — к Иоанну Кизикийскому.

Однако эта нумерация не является единственно принятой. Многие исследователи Максима учитывают сделанный Эриугеной латинский перевод *Трудностей к Иоанну*, критическое издание которого опубликовал Эдуард Жёно. Нумерация глав у Эриугены имеет свои особенности (он нумерует только *Трудности к Иоанну* и при этом включает в счет посвянительное письмо к Иоанну, предваряющее работу)<sup>11</sup>. Таким

сти» из Слова о добром порядке в собеседовании (Ἐρώτησις ἀπόρου ἐκ τοῦ Περί εὐταξίας λόγου τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θεολόγου).

<sup>10</sup> Ср. О трудностях XXXI (1280A): «рассмотрим означенное трудное место (τὸ προκειμένον ἄπορον) иным образом»; ВО XXIII, 8: «Это трудное место (τὸ ἀπορον) [Писания]... имеет вполне ясное и понятное объяснение»; а также *Quaestiones et dubia* 93, 1–2: Ἐκ τῶν Ἠθικῶν τοῦ ἁγίου Βασιλείου ἄπορον ἐν τῇ Περί νηστείας λόγῳ.

<sup>11</sup> См. SHERWOOD 1955, p. 31–32; а также *Ambigua*.

образом, например, *Трудность X* (по сквозному счету для обоих сочинений) у Эриугены имеет номер VI (= 10 – 5 + 1).

Более того, поскольку некоторые главы *Трудностей к Иоанну* весьма пространны и состоят из множества подглав, в издании Сакалиса<sup>12</sup>, в остальном воспроизводящем текст *Патрологии*, принята своя нумерация. Будучи короткими, главы *Трудностей к Фоме* сохранили свои номера (I – V), но применительно к *Трудностям к Иоанну* элементом сплошной нумерации стали не главы, но подглавы («рассмотрения»). Таким образом, вместо семидесяти одной главы мы имеем 179 «рассмотрений». Последнее не является самостоятельной единицей текста. Например, если применительно к *Трудности* (= главе) XLI ограничиться переводом первого «рассмотрения» (103–е по Сакалису), то мы так ничего и не узнаем об «обновлении природ», вынесенном в титул главы; эта тема обсуждается в следующем рассмотрении той же главы (104–е по Сакалису).

Сознавая неправомочность сведения двух сочинений в одно целое, мы, тем не менее, в нумерации глав *Трудностей* следуем устойчивой традиции сквозного счета для двух работ (это будет оправданно до тех пор, пока не появится критическое издание *Трудностей к Иоанну*). Таким образом, рассматриваемая нами *Трудность XLI* (PG 91, 1304D – 1316A) соответствует *Ambigua ad Iohannem XXXVII* у Эриугены и «рассмотрениям» 103–104 по Сакалису.

## 1.2. Основные понятия системы Максима

Прежде чем приступить к рассмотрению собственно *Трудности XLI*, мы проясним основные термины понятийной системы Максима Исповедника, а также определим предмет и цель исследуемой главы.

Понятийный аппарат, методология и сама мысль Максима сформированы современными ему христологическими дебатами, а также уже ставшими к его времени достоянием прошлого тринитарными спорами. Любое теоретизирование для него есть богословствование. Поэтому, даже рассуждая о тварном мире, Максим задействует наработанные в христологической полемике понятия и принципы, всегда помня о различении природы и ипостаси, ипостасном соединении природ, при котором они сохраняют нераздельность и неслиянность, взаимопрони-

<sup>12</sup> Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ Περὶ διαφόρων ἀποριῶν τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θεωμῶν ἠγιασμένον (A' – E, A' – PΔ'). Εἰσαγωγή, μετάφραση, σχόλια ἀπὸ τῶν Ι. Σακαλῆς. Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν 14Δ. Θεσσαλονίκη, 1992; и Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ Περὶ διαφόρων ἀποριῶν... (PE' – POΘ'). Θεσσαλονίκη, 1993.



кают, обмениваясь свойствами, но сохраняя при этом неизменным свой логос, и пр. Понять его рассуждения можно, только понимая используемые им термины. Поэтому, прежде чем вернуться к делениям и соединениям, мы должны кратко определить значение ключевых понятий.

1.2.1. *Природа* (*φύσις*) у Максима большей частью тождественна «сущности» (*οὐσία*)<sup>13</sup> и отсылает к понятиям «общее-целое» (*καθόλου*), «общее, имеющееся во многих» (*κοινόν*), «род» (*γένος*) и «вид» (*εἶδος*)<sup>14</sup>. Общая «человеческая природа» есть *сущность* как бытие вообще (не только бытие человеком) вместе с определенным набором «природных признаков» (*τὰ φυσικά ἰδιώματα, τὰ γνωρίσματα*): это, как именовал их Порфирий в своем *Введении в Категории Аристотеля*, — «телесность», «одушевленность», «наделенность ощущением», «разумность», «смертность». К природным идиомам «человека» Максим относит также и волю, присущую только разумным существам<sup>15</sup>. Общая человеческая природа актуализируется только в индивидах, ипостасях (нумерически разных людях — Петре, Павле). При этом она ограничивается уже не только природными (= видовыми, сущностными) признаками (смертный, разумный), но также и ипостасными (индивидуальными) признаками (курносый, высокий). Для Максима нет безыпостасной природы. При этом в каждой отдельной ипостаси присутствует вся природа целиком, и Петр не меньше и не больше «человек», чем Павел. Максим не упоминает о *не общих* — частных или индивидуальных природах. Как замечает Бальтазар, птица Феникс, существующая как единственная особь, для Максима невозможна, ведь для неё нет видовой природы<sup>16</sup>.

Отрицание частных природ было догматически важно. Хотя в существовавших у «внешних» философов терминах ипостась могла быть названа частной или индивидуальной природой, эти понятия были скомпрометированы в глазах Максима его предшественниками в христологических спорах, которые дискутировали вопрос о том, какую именно человеческую природу воспринял Бог Слово при воплощении. Как показал Бальтазар, согласно Григорию Нисскому «Христос принял индивидуальную и конкретную природу, а вовсе не человеческую приро-

<sup>13</sup> Значения понятий *сущность* и *природа* становятся разными при различении *логоса природы* и *тропоса существования природы*. Сущность (логос природы неизменен), сама природа претерпевает изменения по существованию (об этом см. ниже 2.6).

<sup>14</sup> О различении природы и ипостаси у Максима см. LARCHET, p. 131–134.

<sup>15</sup> *Диспут с Пирром* 295BC, 300CD, 305A.

<sup>16</sup> БАЛЬТАЗАР, *АО* 1/19 (1999), с. 93. Подробнее о категориях бытия см. *Там же*, с. 92–107.

ду как таковую, но посредством этой частной связи Он затронул всецелую природу, неделимую и непрерывную, в силу жизненного единства которой Он перенес благодать, воскресение и обожение на все тело, соединяя с Собой всех людей, а через них и все творение»<sup>17</sup>. Позиции сторон в этих сложных дебатах допускают различные толкования, и применительно к Иоанну Филопону и Леонтию Византийскому мы ограничимся обращением к интерпретации Р. Кросса<sup>18</sup>. Филопон учил, что Бог Слово воспринял частную человеческую природу. Подобная частная природа отличается от общей, как минимум тем, что нумерически отдельна (т. е. обособлена и неповторима), а от ипостаси — тем, что лишена привходящих признаков. Таких частных природ столько же, сколько ипостасей<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée, Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (Paris, 1942), p. 103; — цит. по LARCHET (p. 366–373), который приводит ряд текстов Григория, среди которых *Большое огласительное слово* XXXII, 4: «как в нашем теле действительность одного из чувственных органов приводит в сочувствие все соединенное с этим членом, так, поскольку все естество есть как бы одно некое живое существо, воскресение части распространяется на всё, по непрерывности и единению естества будучи передаваемо от части к целому».

<sup>18</sup> Richard CROSS, “Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium”, *Journal of Early Christian Studies* 10/2 (2002), 251–253 [245–265]; и Он же, “Perichoresis, Deification, and Christological Predication in John of Damascus”, *Mediaeval Studies* 62 (2000), 69–124. См. также Marcel RICHARD, “Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance”, *Mélanges de science religieuse* 1 (1944), 35–88; Aloys GRILLMEIER, *Christ in the Christian Tradition*, Vol. 2, Part 2: *The Church of Constantinople in the Sixth Century*, trans. by J. SAWTE and P. ALLEN (London: Mowbray, 1995), p. 193.

<sup>19</sup> ИОАНН ФИЛОПОН, *Третьейский судья*, гл. VII, *apud* Иоанн Дамаскин, *О старецях*, гл. 83 addit., 90–95 (рус. пер. с. 144): «природа человеческая соединилась со Словом как то наиболее частное существование (τὴν μερικωτάτην ἐκείνην ὑπαρξίν), которое одно только из всех было воспринято Словом (μόνην ἐκ πασῶν ὁ λόγος προσεἴληφεν). Так что при этом понимании слова «природа» природа и ипостась обозначают почти одно и то же, кроме того, что слово «ипостась» подразумевает также привходящие в каждую ипостась помимо общей природы особенности (τὰς ἐπιγινωσκόμενὰς παρὰ τὴν κοινὴν φύσιν ἐκάστῃ τῶν ἀτόμων ιδιότητας), по которым они отделяются (κεχώρισται) друг от друга»; Там же, 140–147 (рус. пер. с. 146): «Человеческая природа Христа имела особенное по сравнению с прочими людьми и ограниченное существование (ἰδιουστάτων καὶ ἰδιοπερίγραφον τὴν ὑπαρξίν), отличающееся (διακρινομένην) от общей природы всех прочих людей некоторыми особенностями (ιδιώμασί τισι)... Человечество Спасителя, разумеется было (τὸ τοῦ σωτῆρος ὑπῆρχεν ἀνθρώπινον) одним из индивидов, принадлежащих общей природе (ἐν τῶν ὑπὸ τὴν κοινὴν φύσιν τελούντων ἀτόμων)»; Там же, 186–191 (рус. пер. с. 147–148): «Если предсуществовала (προϋπέστη) частная природа, соединенная со Словом (ἢ ἐνωθεῖσα τῷ λόγῳ μερικῆ φύσιν), то совершенно необходимо, чтобы предсуществовала и ее ипостась (τὴν ταύτης προϋποστήναι ὑπόστασιν), ибо невозможно, чтобы

Напротив, Леонтий Византийский не принимал различия между общей и частной природами. Для Леонтия природа в виде и природа в индивидуиде тождественны, так что природа Сократа такая же общая, как природа «человек». Частными являются не природы, а ипостаси. Однако, Леонтий принимал существование индивидуализированных природ, которые в качестве своих составляющих включают и общие природы, и приводящие признаки. Для него ипостась есть определенный набор универсалий<sup>20</sup>. Отвергнув частные природы, Леонтий, тем не менее, говорит о природах, отличающихся от общей, — об индивидуализированных природах (такими их позже будет представлять и Иоанн Дамаскин). В *Этилице* вымышленный персонаж, представляющий позицию оппонентов, предлагает Леонтию признать, что Христос воспринял «некую» человеческую природу (*τὴν τίνα φύσιν*)<sup>21</sup>. Леонтий соглашается, но настаивает, что подобная природа тождественна той, что усматривается в виде (*τὴν αὐτὴν οὐσαν τῷ εἶδει*)<sup>22</sup>, видимо, для того, чтобы подчеркнуть, что такая природа не является частной. Таким образом, Леонтий понимает «некую» природу как индивидуализированную, представляющую собой уникальное сочетание общей природы и общих приводящих признаков. Как общие, они никогда не существовали актуально, поэтому нельзя говорить о предсуществовании подобной индивидуальной природы. В то же время общая человеческая природа, которая в такой индивидуализированной природе представляет собой её часть, была принята в ипостась Слова именно как всеобщая.

Позднее Иоанн Дамаскин будет отвергать частные природы, допуская, однако, существование природы «усматриваемой в индивидуиде», т. е. природы индивидуализированной, которую он тоже понимает как уникальный набор универсалий: и сущностных (разумность), и приводящих (курносость). Согласно Дамаскину, человеческая природа Христа, как включающая приводящие признаки, индивидуализирована<sup>23</sup>.

---

существовала одна из них, когда другой нет, то есть частная природа без собственной её ипостаси (*τὴν μερικὴν φύσιν ἄνευ τῆς ἰδίας ὑποστάσεως*) или частная ипостась без собственной природы (*τὴν μερικὴν ὑπόστασιν ἄνευ τῆς ἰδίας φύσεως*). Ибо по подлежащему обе они [природа и ипостась] составляют одно (*ἐν γὰρ ἐστὶν ἅμφω τῷ ὑποκειμένῳ*), почему пользующиеся этими словами часто отождествляют их...»

<sup>20</sup> Представление о том, что чувственно-воспринимаемый объект образуется в результате схождения идеальных общих качеств, разделяли Плотин, Ориген, Григорий Нисский, Иоанн Скотт, см. об этом ниже В. В. ПЕТРОВ, «Тело и телесность в эсхатологии Иоанна Скотта», с. 680, примеч. 183.

<sup>21</sup> ЛЕОНТИЙ ВИЗАНТИЙСКИЙ, *Epitysis* (PG 86, 1917B 9).

<sup>22</sup> Там же, PG 86, 1917B 10.

<sup>23</sup> ИОАНН ДАМАСКИН, *Точное изложение православной веры*, гл. XI, 55, 4–21:

Что касается Максима, то Ларше настаивает, что согласно Преподобному Христос принимает общую природу человека<sup>24</sup>. Ларше приводит многочисленные цитаты, в которых Максим говорит о спасении всецелой природы в результате Боговоплощения. Однако, из указанных примеров неясно, какую природу принял Христос, ясно лишь, что последствия такого принятия распространяются на всецелую природу человека. Напротив, Батреллос полагает, что в христологии Максим следует Леонтию<sup>25</sup>, и что Ларше ошибается, считая, будто Христос воспринял и обожил природу всех людей, открыв достойным путь к актуальному личному обожению. Согласно Батреллосу у Максима Хри-

«Природа усматривается или (1) одним только умозрением (*ψιλή θεωρία κατανοείται*), ибо сама по себе она не существует (*καθ' αὐτὴν οὐκ ὑφέστηκεν*), или (2) как общее во всех ипостасях одного вида (*κοινῶς ἐν πάσις ταῖς ὁμοειδέσιν ὑποστάσεσι*), связуя их, и [тогда] она называется природой, усматриваемой в виде (*ἐν τῷ εἶδει θεωρούμενη*); или же (3) она [усматривается] в одной ипостаси (*ἐν μιᾷ ὑποστάσει*) — целиком и с присоединением приходящих признаков (*ὁλικῶς ἐν προσλήψει συμβεβηκότων*) — и называется природой, усматриваемой в индивидуе (*ἐν ἀτόμῳ θεωρούμενη*). Итак, Бог Слово, воплотившись, не воспринял ни природы, (1) усматриваемой одним только умозрением (ведь это было бы не воплощением, но обманом и личиною воплощения), ни (2) усматриваемой в виде (ибо Он не воспринял всех ипостасей), но (3) ту, которая есть в индивидуе, тождественную виду (*τὴν ἐν ἀτόμῳ τὴν αὐτὴν αἰσαν τῷ εἶδει*), ведь воспринял начаток нашего смешения, не такую, которая существовала сама по себе и вначале стала индивидуом (*οὐ καθ' αὐτὴν ὑποστάσαν καὶ ἄτομον χρηματίσαν πρότερον*) и тогда уже была Им воспринята, — но осуществившуюся в Его ипостаси (*ἐν τῇ αὐτοῦ ὑποστάσει ὑπέρξασαν*)... Посему одно и то же — сказать: «природа Слова» (*φύσιν τοῦ λόγου*) и «природа, которая в индивидуе» (*τὴν ἐν ἀτόμῳ φύσιν*). Ибо это в собственном и единственном смысле не обозначает ни индивидуа, то есть ипостаси (*τὸ ἄτομον ἧρουν τὴν ὑπόστασιν*), ни общности ипостасей (*τὸ κοινὸν τῶν ὑποστάσεων*), но общую природу, усматриваемую и исследуемую в одной из ипостасей (*τὴν κοινὴν φύσιν ἐν μιᾷ τῶν ὑποστάσεων θεωρούμενην καὶ ἐξεταζομένην*). Ср. со словами Леонтия Византийского о том, что Христос воспринял человеческую природу, которая, с одной стороны, «некая» (*τὴν τίνα φύσιν*), а с другой, — тождественна виду» (*τὴν αὐτὴν αἰσαν τῷ εἶδει*, *Epiphysis*, PG 86, 1917B). Не случайно, Иоанн Дамаскин далее ссылается на Леонтия.

<sup>24</sup> LARCHET, p. 365–375.

<sup>25</sup> Demetrios BATHRELLOS, *The Byzantine Christ: Person, Nature and Will in the Christology of St Maximus the Confessor* (Oxford University Press, 2004). У нас цитируется подготовленная к изданию рукопись этой книги (2002). Ср. BATHRELLOS, p. 208: [Maximus]: "In spite of the fact that Maximus adopts saint Basil's definition of essence as hypostasis, he, like the Leontioi, avoids the pitfall into which John the Grammarian had fallen. He is absolutely clear that the humanity of Christ had its own distinctive particular idioms. Furthermore, the idea that the humanity of Christ were merely notional or that it included the individual natures of all human hypostases is alien to his thought"; Там же, p. 217: "The human nature of Christ along with its particular idioms is not a hypostasis, for it does not subsist separately [from the Logos] by itself".

стос принял и обожил индивидуализированную человеческую природу, обладавшую собственными отличительными частными признаками. Однако обожение этой частной природы положило основу обожению всех людей<sup>26</sup>. Хотя в сравнении с Батреллосом позиция Ларше основательнее подкреплена текстами и более убедительна, мы воздержимся от выводов относительно понимания Максимом типа человеческой природы, воспринятой в ипостась Христа при Воплощении.

1.2.2. *Природное действие* (κίνησις φυσική). Развивая представление о триаде «сущность» – «способность к действию» – «действие», о которой говорилось еще у Немесия Эмесского и Ямвлиха<sup>27</sup>, Максим рассматривает любое *естественное движение* как сущностное и истекающее из *способности* (или *силы*) сущности действовать: «всякое действие есть конец–цель (τέλος)... ведущего к нему сущностного (οὐσιώδους) движения»<sup>28</sup>. На этом он строит свое учение о естественной воле. Природное движение (действие) относится к логосу природы и потому тождественно и неизменно у всех индивидов. Разнообразие движений соотносится с понятием тропоса действия (см. ниже 1.2.5).

1.2.3. *Ипостась* (ὑπόστασις) или *лицо* (πρόσωπον) образуется при соединении видовой природы (например, «человек вообще») с ипостасными признаками. Этим путем — если говорить о тварной природе — возникают «ангел Михаил», «человек Петр», «пёс Аргус»<sup>29</sup>. В силу определенного набора признаков–особенностей (τοῖς χαρακτηριστικοῖς ἰδιώμασι<sup>30</sup>) одни индивиды данного вида отличаются от других, а кроме того, тождественны самим себе. Ипостасные признаки устойчивы, и Петр в молодости тождествен Петру в старости. Таким образом, *ипостась* соотносится с индивидуальным бытием, обозначая «отдельное» (καθ' ἑκάστων) и «собственное» (ἰδικόν):

Ипостась — это то, что в некоей [вещи] (ἐν τῇ τινί) очерчивает и описывает общее и неопишемое как особенное

<sup>26</sup> Там же, р. 299, п. 19.

<sup>27</sup> НЕМЕСИЙ ЭМЕССКИЙ, *О природе человека* XXXIII, 56–59 (ed. EINARSON, в пер. Ф. С. ВЛАДИМИРСКОГО — гл. XXXIV, с. 154): «действие (ἢ πράξις) соединено с силой, сила (ἢ δύναμις) с сущностью (ἢ οὐσία): ведь и действие от силы, и сила — от сущности и в сущности». ЯМВЛИХ, *О египетских таинствах* I, 4 и II, 3; ПРОКЛ, *Первоосновы теологии* 169; ДИОНИСИЙ, *О небесной иерархии* XI, 2 (PG 3, 284D).

<sup>28</sup> Главы о богословии и домостроительстве Сына Божия I, 3 (PG 90, 1084B).

<sup>29</sup> Ангелы и животные тоже суть ипостаси, ср. *Ер.* 15 (549C). См. БАЛБАЗАР, с. 98.

<sup>30</sup> *Opuscula* 23 (PG 91, 261B).

(*παριστώσα καὶ περιγράφουσα ἰδίως*), вроде, например, «такого-то» [человека]<sup>31</sup>.

Согласно философам, ипостась — это сущность со [своими] особенностями (*οὐσία μετὰ ἰδιωμάτων*). А согласно Отцам — это каждый человек в отдельности (*καθ' ἑκάστου*), отличающийся как лицо (*προσωπικῶς*) от других людей<sup>32</sup>.

Хотя общая природа «не делится», всегда оставаясь общей, Максим говорит в нестрогом смысле, например, о делении человеческого естества сообразно индивидуальным *предпочтениям* (*υνώμη*), и ипостась, как обладающая неким (и не иным) набором признаков, выделяет из природы особенное, частичное<sup>33</sup>.

Как уже было сказано, термин «частная природа» был скомпрометирован в христологических дебатах. Поэтому, как в своё время Василий Великий предпочел дать собственное онтологическое наименование Лицу Троицы, обозначив личное бытие термином «ипостась», а термин «природа» оставив за сущностью, общей для всех троих Лиц, так и Максим предпочитает ограничить значение термина «природа»: под ней понимается только родовая сущность, но никогда не частная. А то, что Аристотель именовал «первой сущностью», именуется у него ипостасью.

С другой стороны, значение термина «ипостась» было (еще прежде Максима) расширено за счет других определений. Например, Максим соотносит ипостась с аристотелевским *τὸ καθ' αὐτό* — тем, что существует само по себе (*καθ' ἑαυτὸ εἶναι*)<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> *Opuscula* 23 (PG 91, 265CD). См. также 261B, 264C; *Ep.* 15 (PG 91, 545A, 548D). В 545A Максим ссылается на Василия Великого (см. ВАСИЛИЙ, *Ep.* 214, 4; 236, 6; 210, 5). Ср. ЛЕОНТИЙ ВИЗАНТИЙСКИЙ, *Contra Nestorianos et Eutythianos* I (PG 86, 1305BC); *Adversus argumenta Severi* (PG 86, 1928BC).

<sup>32</sup> *Opuscula* 26 (PG 91, 276B). Такое же определение см. у Леонтия Иерусалимского: «ипостась есть природа вместе со своими собственными признаками» (*Adversus Nestorianos* I, 11, PG 86, 1445B).

<sup>33</sup> Ср. *Opuscula* 14 (PG 91, 149B – 153C): «Сущность и природа суть одно и то же. Ведь обе есть нечто имеющееся у многих и общее (*κοινὸν καὶ καθόλου*)... Сущностное соединение сводит различные по числу и многие ипостаси в единую и тождественную сущность... Ипостась и лицо одно и то же. Ведь и то и другое есть нечто частичное (*μερικὸν*) и особенное (*ἴδιον*)... Ипостасное соединение сводит и соединяет различные сущности или же природы в одно лицо и в единую и тождественную ипостась...» Об этом соч. см. SHERWOOD 1952, p. 42–43.

<sup>34</sup> *Opuscula* 23 (PG 91, 264B): «Природа обладает общим логосом бытия (*τὸν τοῦ εἶναι λόγον κοινόν*), а ипостась — и [логосом] отдельного бытия (*τὸν τοῦ καθ' ἑαυτὸ εἶναι*)». Ср. ЛЕОНТИЙ ВИЗАНТИЙСКИЙ, *Adversus argumenta Severi (Epilysis)* (PG 86, 1933A): «ипостаси — это делимое и существующее отдельно (*τῶν ὑποστάσεων τὸ*

Тварная ипостась может быть сложной, т. е. состоять из двух и более природ: ипостась «человек» слагается из тела и души, в ипостаси Христа — две природы «человечество» и «божество». Таким образом, ипостась не только ограничивает, но и соединяет.

Ипостась связывается с представлением о *существовании* (*ὑπαρξίς*). В самом деле, в *Трудности* XLI Максим говорит об ипостаси всего тварного. Если словосочетание «ипостась тварного» есть синоним «тварной природы», тогда «ипостась» уже не есть нечто «частное», но эквивалентна «сущности» — высшему роду, венчающему логическое древо Порфирия. Но возможно и иное толкование. Если мы различим сущность и существование, а как будет показано ниже, для Максима это практически неизбежно, речь идет о «существовании» тварной природы. Ипостась есть особенный «модус бытия» природы, это окачествованное бытие, «как»-бытие (*πῶς εἶναι*).

Как нет безыпостасных природ, так и ипостась невозможна без природы. Ипостась всегда есть проявление какой-либо природы (сущности), она всегда «восуществлена» (*ἐνούσιον*). О взаимообусловленности природы и ипостаси Максим говорит так:

тот факт, что [природа] не безыпостасна (*τὸ μὴ ἀνυπόστατον*), не делает ее саму ипостасью, а лишь воипостазированной (*ἐνυπόστατον*), так что ее не следует воспринимать лишь мысленно (*ἐπινοία*), как привходящее (*συμβεβηκός*), но нужно усматривать как реально [существующий] (*πραγματικῶς*) вид. И точно так же тот факт, что [ипостась] не бессущностна (*τὸ μὴ ἀνούσιον*), еще не делает ее саму сущностью, но показывает ее как восуществленную (*ἐνούσιον*), дабы она познавалась не как просто особенное (*ψιλὸν ἰδίωμα*), но как подлинно [существующая] вместе с тем, в чем это особенное [находится] (*μετὰ τὸ ἐνῶ τὸ ἰδίωμα*)<sup>35</sup>.

1.2.4. *Логос* (*λόγος*). Всякая природа существует сообразно некоему логосу. Здесь понятие «логоса» почти совпадает с понятием «сущность». Логосы были разом и прежде веков сотворены в высшем Логосе, Сыне Божиим. В Нем же логосы неизменно и единовидно утверждены<sup>36</sup>. Множество логосов составляют единый Логос, и единый

διηρημένον καὶ τὸ καθ' ἑαυτὸ ὑφ'ἑαυτῆς)», и Там же, 1945AD, а также АРИСТОТЕЛЬ, *Метафизика* V, 18, 1022 а 25–36, где рассматриваются различные значения выражения «τὸ καθ' αὐτό». Согласно пятому и последнему, оно сказывается о «том, что присуще лишь чему-то одному и поскольку оно ему одному присуще, поэтому оно существует отдельно само по себе (ἅσα μόνῳ ὑπάρχει καὶ ἢ μόνον δι' αὐτὸ κεχωρισμένον καθ' αὐτό)».

<sup>35</sup> *Opuscula* 16 (PG 91, 205AB).

<sup>36</sup> Говоря о существовании частных логосов в Логосе, Максим использует дерив-

Логос есть многие логосы<sup>37</sup>. Посредством логосов Бог «знает» тварные вещи еще до их возникновения в чувственной реальности, а в назначенный час, согласно последним, Он выводит вещи в чувственное бытие<sup>38</sup>.

Кроме того, логосы суть божественные воления<sup>39</sup>. Они суть божественные слова-мысли, составляющие сердцевину чувственной вещи, которая в силу этого оказывается идеальной по своей сущности. Как и все божественное, логос неизменен, «непреложен»<sup>40</sup>; неподвижность логоса есть закон (*νόμος*) для всякой природы, которая существует и возникает сообразно этому логосу<sup>41</sup>. Если он изменится, соответствующи-

ваты от глагола *ὑφίστημι*, ср. *Мистагогия* V, 196–207: «В этом Логосе, как в Творце и Создателе сущих, единообразно пребывают и существуют (*εἰδοὶ καὶ ὑφιστήκασιν*)... все логосы сущих»; схолия к *ВО* XLI, 52: «ипостасное соединение их с Тем, Кто является Причиной их бытия, было заранее обдуманно [Богом] и произошло по Промыслу, чтобы... посредством соединения с Богом всех тех, которые изменяются в неизменности проявилось существование [в Боге] (*τὸ ὑποστήναι*), то есть “как”-бытие (*πῶς εἶναι*)». Такое бытие — в причинах по отношению к существованию в пространстве и времени может быть названо *предсуществованием*, ср. *Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия* II, 4: «все предсуществующие (*προϋφιστάμενος*) в Боге логосы тварных вещей»; *ВО* XI, 127–130: «логосы возникновения [сущих]... единовидно предсуществующие в Боге (*μονοειδῶς προύπτας*)».

<sup>37</sup> *О трудностях* VII (1081BC): «Многие логосы являются одним Логосом, а Один — многими: по благолепному творящему и всеохватывающему (*συνεκτικῆς*) исхождению Единого в сущие Один [является] многими, а по возведению и промыслу, возвращающему и направляющему многих к Единому, — как к вседержительному Началу или центру прямых, принимающих из него [свои] начала, и как к собирающему всех, — многие [являются] Одним».

<sup>38</sup> *Там же*, VII (1080BC). Также ср. 1080A: «Ибо, имея логосы творений пребывающими [в Себе] прежде веков, Он, по благому [Своему] волению (*βουλήσει*), сообразную им тварь, видимую же и невидимую, произвел (*ὑπεστήρατο*) из небытия словом и мудростью... Логос предшествует... творению каждой из наполняющих (*τῶν συμπληρουσῶν*) горний мир сил и сущностей; логос человеков; логос всего, что приемлет от Бога бытие...» Ср. *О трудностях* XLII (1328AB, 1329BC).

<sup>39</sup> *Там же*, VII (1085AB): «Эти-то логосы, о которых я сказал, — научает нас святой Ареопagit Дионисий, — называются Писанием предопределениями и божественными волениями (*προορισμῶς καὶ θεῖα βεληματα*). Также и принадлежащие к кругу Пангена, бывшего учителем великого Климента Строматевса, говорят, что Писанию угодно называть [их] божественными волениями... Невозможно, чтобы Тот, Кто превыше сущих, воспринимал бы [сущих] сообразно им самим, но мы говорим, что Он знает их как Свои воления...» Ср. *ВО* XIII, 6–9 (PG 90, 296A); ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *О божественных именах* V, 8 (PG 3, 824C). Относительно представления о логосах творения у предшественников Максима см. THUNBERG 1965, p. 77–78.

<sup>40</sup> *О трудностях* XV (PG 91, 1217A); XLII (1345B).

<sup>41</sup> *Там же*, XXXI (PG 91, 1280A). Ср. *Толкование на молитву Господню* 677–679: «в логосе природы (*τῷ λόγῳ τῆς φύσεως*) нет ничего противоразумного, поскольку он есть и естественный, и божественный закон (*νόμος*)».



щая ему природа разрушится<sup>42</sup>. Поэтому различения и соединения, которые не уничтожают природ составляющихся частей, происходят не на уровне природ, но на уровне существования, на уровне ипостасей.

Есть еще один аспект, влекущий важные последствия для всех построений Максима: логос — это одновременно и начало—причина вещи, и её конец—цель. Ср.

каждое из умных и рассуждающих, то есть ангелов и человек, посредством самого того, по которому оно было создано, логоса, сущего в Боге и к Богу, есть и называется частицей (*μοῖρα*) Божества, по причине своего предсуществующего (*προόντα*) в Боге... логоса. Вне всякого сомнения, что если оно и двигаться будет согласно с ним, то окажется в Боге, в Котором предсуществует логос его бытия как начало и причина... Восхождением к Нему [существо] становится богом и называется частицей Бога... не имея уже, после своего начала, и восхождения к логосу (по которому создано), и восстановления, куда двигаться или как двигаться, поскольку движение его к божественной цели явно достигло своего предела в самой этой божественной цели<sup>43</sup>.

Таким образом, всякий человек и ангел есть частица Божества посредством своего логоса: мы части Бога, поскольку логосы нашего бытия предсуществуют в Боге.

*Погруженность вещи в её логос*

Логос вещи — это не только её начало, из которого сущность приходит в здешнее бытие, но и цель, к которой она стремится<sup>44</sup>. Не случайно, Максим говорит, что Логос «охватывает» вещь<sup>45</sup>. Сказанное сле-

<sup>42</sup> Там же, XLII (1341D 1–6): «Вообще говоря, всякое новоустройство (*καινοτομία*) естественно происходит применительно к тропосу новоустрояемой вещи, но не к логосу природы, поскольку новоустрояемый логос разрушает природу, у которой не остается неудобоподделываемого (*ἀρδιούρητον*) логоса, сообразно с которым она существует, тогда как новоустрояемый тропос, если, конечно, в природе сохраняется логос, демонстрирует удивительную силу, наглядно являя природу, которая действует и претерпевает то, что превышает установленное для неё».

<sup>43</sup> Там же, VII (PG 91, 1080BC).

<sup>44</sup> Там же, X (1177A): «Всякое же движение... имеет своим началом движущее, а причиной (*αἰτία*) имеет призывающую и влекущую его цель (*τὸ κалоὺν καὶ ἔλκον τέλος*), к которой оно и движется»; *BO* XIII, 12–13: «[логосы] обнаруживают в каждом творении божественную Цель». См. LARCHET, p. 118–119; A. RIOU, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur* (Paris, 1973), p. 57.

<sup>45</sup> *О трудностях* VII (1081B): «всё тварное по сущности и возникновению вся-

дует понимать не только в том смысле, что логос охватывает вещь, будучи её логическим определением. В метафизическом плане логос — это начало и причина, «сообразно которой», «ради которой» и «посредством которой» некое сущее возникает<sup>46</sup>. Логос *призывает* к себе сущее как его целевая причина, без достижения которой сущее не может быть совершенным. Подобная тотальная погруженность сущего в его логос заставляет поставить вопрос о том, в каких аспектах тварь (как иное по отношению к Богу, как созданное из ничто) отличается от своего божественного логоса, в чем состоит её самостоятельность (мы должны помнить, что Максим не неоплатоник, но христианский философ).

#### *Потенциальное и актуальное бытие тварного*

Всё возникшее создано, чтобы стать «актуальным»<sup>47</sup>. Предвечное бытие некоей сущности в логосах — в виде божественного замысла о ней — рассматривается Максимом как потенциальное, и лишь когда вещь выводится в чувственное существование, она обретает актуальное бытие<sup>48</sup>. Максим специально говорит о том, что в Боге тварное не может

чески охватываемо (*περιεχόμενα*) собственными логосами и логосами окружающих его внешних [вещей] (*τοῖς περὶ αὐτὰ ὄντι τῶν ἐκτός λόγους*). Ср. *О трудностях* VII (1101A): «не один и тот же логос возникновения и сущности. Ибо первый являет когда быть, где быть и относительно чего быть (*τοῦ ποτε καὶ που εἶναι καὶ πρὸς τι*), а второй — бытие, а также чем и как быть (*τοῦ εἶναι καὶ τι καὶ πῶς εἶναι*)». О противопоставлении общего и частного ср. ПРОКЛ, *In Parmenidem* 980, 30–33: давая определение, «мы определяем то общее, что находится в частных (*τὸ ἐν τοῖς καθέκαστα κοινόν*)»; 981, 1–5: давая определение, «мы определяем общее, именуя его «тем, что есть» (*τί ἐστι*)... а не распределенное в материи и, так сказать, смертное сущее (*τὸ ἐνυλον καὶ θνητόν πῶς ὄν κατατεταγμένον*)».

<sup>46</sup> *О трудностях* VII (1084D): «к собственному началу и причине (*ἀρχὴν καὶ αἰτίαν*) по которой, ради которой и благодаря которой он пришел в бытие (*καθ' ἣν καὶ ἐφ' ἣ καὶ δι' ἣν γεγένηται*)».

<sup>47</sup> Там же, XV (1220A): «Всё возникшее возникло для деятельности (*ἐπ' ἐνεργείᾳ*), всякая же деятельность — к некоей цели, дабы не быть незавершенной (*ἀτέλῆς*). Ибо то, что не имеет цели своих природных действований, не является и совершенным (*τέλειον*); а цель природных действований — это прекращение (*στάσις*) движения сотворенных к Виновику своего бытия».

<sup>48</sup> Там же, VII (1081A): «Местом всех является Бог, в Котором неподвижно водружены логосы всего (*παρ' ᾧ πάντων οἱ λόγοι πεπήρασι*), по которым Он познает всё прежде его становления (*πρὶν γεέσεως*), даже если оно приводится в бытие (*εἰς τὸ εἶναι παρήχθησαν*) не вместе (*οὐχ ἅμα*) со своими логосами, но каждое в приличествующий для него срок... создается (*δημιουργούμενα*), и актуально воспринимает сообразно себе бытие (*εἶναι τῇ ἐνεργείᾳ λαμβάνη*)»; 1081AB: «Бог есть Создатель вечно и по действию (*κατ' ἐνεργείαν*), тварные же, когда они в Боге, суть потенциально (*δυνάμει*), но ещё не (*οὐκ ἔτι*) актуально (*ἐνεργείᾳ*)».

существовать актуально<sup>49</sup>. Характерно, что история Шестоднева представляется ему описанием творения умных родо-видовых сущностей:

Бог, разом исполнив (*ἅπαξ συμπληρώσας*)... первые логосы возникшего и общие сущности сущего (*τοὺς πρώτους τῶν γεγονότων λόγους καὶ τὰς καθόλου τῶν ὄντων οὐσίας*), до сих пор (*ἔτι*) осуществляет не только сохранение их для бытия, но и действительное (*κατ' ἐνέργειαν*) созидание, выхождение и составление (*δημιουργίαν πρόοδόν τε καὶ σύστασιν*) содержащихся в них в возможности частей (*τῶν ἐν αὐτοῖς δυνάμει μερῶν*)<sup>50</sup>.

Таким образом, в шесть дней творения Бог одновременно создал логосы чувственных вещей и их общие сущности. Частное и индивидуальное, пока оно остается в своих логосах, обладает лишь потенциальным бытием. Бог имеет промысел о каждой «части» и в назначенный срок выводит её в актуальное, т. е. чувственное бытие, где она «составляется» с другими частями, образуя вещи этого мира.

Итак, бытие в Слове (по логосам) является потенциальным, а выведение в чувственное бытие соответствует «актуальному восприятию бытия». Тогда чему соответствует достижение тварью своего логоса, как конца-цели? Когда она снова возвращается в Бога, то, на первый взгляд, её конечное состояние тождественно исходному, как это предполагается, например, у неоплатоников. Однако в системе Максима дело обстоит иначе. Тварь снова оказывается в Боге, но уже не в виде Его замысла о себе, не как обладающая потенциальным бытием, но на этот раз как исполнившаяся, как обладающая актуальным бытием. Её экзистенциальный жизненный опыт не исчезает. «Следствие» не отождествляется с «причиной». Тварь онтологически сохраняется как самостоятельная сущность, она отождествляется с Богом по благодати, по тропосу существования, но природное различие между Богом и тварью не исчезает, она не растворяется в Нем.

<sup>49</sup> Там же, VII, 1081B: «никак не возможно вместе существовать (*ἅμα εἶναι*) беспредельному и ограниченному (*τὸ ἄπειρον καὶ τὰ πεπερασμένα*), и никаким словом не доказать, что могли бы вместе существовать сущность и сверхсущественное, и не свести в тождество измеримое с неизмеримым, относительное с безотносительным (*τῷ ἐν σχέσει τὸ ἄσχετον*) и не обладающее никакого рода категориями, по которым его можно было бы утвердительно охарактеризовать, с тем, что пребывает вместе со всеми ними».

<sup>50</sup> Ср. BO II, 7–12 (PG 90, 272A): «Бог, разом (*ἅπαξ*) исполнив (*συμπληρώσας*)... первые логосы возникшего и общие сущности сущего, до сих пор осуществляет не только сохранение их для бытия, но и действительное (*κατ' ἐνέργειαν*) создание, выхождение и устроение содержащихся в них в возможности (*δυνάμει*) частей».

### Логосы индивидов

Существование логосов индивидов не являлось для Максима проблемой<sup>51</sup>. Он неоднократно пишет, что имеются не только логосы общего, но и «логосы частного»<sup>52</sup>. Не вполне понятно, следует ли понимать

<sup>51</sup> О проблеме универсалий у александрийских неоплатоников, в школе Аммония (сына Гермия), см. Linos BENAKIS, "The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought", *Neoplatonism and Christian Thought*. Ed. Dominic J. O'MEARA (Norfolk, Virginia: International Society for Neoplatonic Studies, 1982), 75–86. Бенакис фиксирует ряд существенных отличий в понимании соотношения общего и частного, выработанных в этой школе. Так, он доказывает (р. 82), что (1) реагируя на критику Аристотелем учения Платона об идеях, александрийцы постулируют отдельное существование универсалий в форме отличной от таковой у чувственных и частных вещей; (2) комментаторы более не говорят об области идей, существующих вне природного миропорядка; (3) *идеи существуют внутри частных конкретных объектов* или, скорее, частные объекты выражают саму идею, которая проявляется в них. Тем не менее, проявление идеи не означает, что явленное (феномен) тождественно этой идее; явление остается репрезентацией идеи, её копией, способом, которым идея проявляется; явленное всегда ниже своей идеи. Общее не перестает существовать как общее, когда начинает присутствовать в частных. Бенакис заключает (р. 84), что в школе Аммония общее онтологически первично и устойчиво относительно чувственного и частного; при уничтожении чувственного (первой сущности) перестает существовать не само общее (вторая сущность), но только его постижение умом. Общее существует тремя способами: как то, что *прежде многого*; то, что *внутри многого*; то, что *относится ко многим и мыслится в связи с ними*. Ср. АММОНИЙ, *In Aristotelis Categoria* 26, 10–14: «Частные суть подлежащее для общих не для того, чтобы общие существовали (ибо общие предсуществуют им), но чтобы общие относительно их сказывались», 40, 19–21: «Общее нуждается в первых, то есть частных сущностях, не для того, чтобы составляться (*συστήν*), но чтобы сказываться (*ῥηθῆν*) сообразно им». Для александрийских неоплатоников универсальные идеальные сущности не только имеют реальность независимую от познающего субъекта, но также и существование более истинное, чем существование чувственных объектов. Универсальное есть воистину «первая» сущность (пусть и именуемая «второй»), которая выше частных сущностей в онтологическом плане; частное обладает даже более истинным существованием *внутри* универсального, чем само по себе (р. 81).

<sup>52</sup> Логосы общего и индивидуального явно противопоставлены в *Трудности XV* (1228D): «И что, в свою очередь, есть логос сущности (ὁ λόγος τῆς τοῦ καθ' ἑκάστου οὐσίας), природы, вида, формы, состава, силы, действия и претерпевания единичных вещей? И что, опять же, есть всеобщий логос (ὁ καθόλου λόγος), содействующий соприкосновению краев друг с другом (τοῖς ἄκροις τὴν πρὸς ἀλλήλα συνάφειαν ἐνεργῶν) через среднее (διὰ τοῦ μέσου) по границе каждого [края] (κατὰ τὸ ἐκάστου πέρασ)...» Ср. также *Трудность XXI* (1313 A): «Логосы всего разделенного и частного (τῶν διηρημένων καὶ μερικῶν αἱ λόγοι) объемлются логосами целого и родового... Логосы частного (τοῦς μερικῶν), многообразно заключенные в логосах родов»; VII (1080A): «Имея логосы творений пребывающими [в Себе] прежде веков, Он... про-

под этим словосочетанием «общие логосы, реализующиеся в индивидах» или всё же речь идет об «индивидуальных, единичных логосах». Будь Максим неоплатоником, следовало бы избрать первый ответ, но зная, что он христианский богослов, нужно предпочесть второй. *Каждая тварь* создана волением Божиим, Бог желает её, имеет о ней Промысел и сохраняет её в бытии. Это совершенно конкретное и уникальное Его воление и попечение об индивиде, Его суд над ним позволяют говорить, что заимствованная у философов система представлений кардинально здесь трансформирована.

#### *Проблема универсалий*

Как представляется, когда у Максима заходит речь о противопоставлении τὰ καθόλου и τὰ καθ' ἑκάστων, то он не подразумевает проблемы универсалий в том смысле, как её поставил Порфирий, т. е. не ставит теоретический вопрос о том, существует ли общее *ante res, in rebus* или *post res*. То, что в этом случае, говорит Максим, может относиться только к телам, общим (небо, земля, первоэлементы) либо частным<sup>53</sup>.

извел из небытия сообразную им тварь... сотворив и творя как все вообще, так и каждое по отдельности (τὰ καθόλου καὶ τὰ καθ' ἑκάστων)... [И] логос предшествует... творению каждой из наполняющих вышний мир сущностей и сил»; 1080В: «каждое из разумных и словесных, то есть ангелов и человек, посредством сущего в Боге логоса, по которому оно было создано (τῷ καθ' ὅν ἐκτίσθη λόγῳ), есть и называется частицей Божества»; 1085В: «Он каждое из творений соделал, пожелав [его]»; X (1133В – 1136А): «каждое из творений, соединенное с логосами, по которым оно создано, обладает [непреложностью]... Создатель изначально судил о каждом (ἑκάστων ἕκαστον): о его бытии, и том, чем ему быть, и как, и каким (περὶ τοῦ εἶναι καὶ τί εἶναι καὶ πῶς καὶ ὅπως), и так осуществил его»; 1189А: «ни один свойственный [какому-либо из сущих] логос естеством не нарушается (παρὰφθορομένου) и с другим не сливается и не сливает».

<sup>53</sup> Ср. Там же, X (1169ВС): «одни из тел — чувственные и воспринимаемые, и всеобщие (τὰ αἰσθητὰ καὶ ἀντιληπτικὰ καὶ καθολικά); и все они объемлются (περιεχόμενα) всеми и обращаются [друг в друга] от взаимобмена какими-либо свойствами, присущими каждому из них (περιτρεπόμενα τῇ ἐπαλλαγῇ τῆς περὶ ἑκάστων ποιᾶς ἰδιότητος). Ибо чувственными по естеству объемлются чувствующие, а чувственные чувствующими — по чувству, как воспринимаемые. Всеобщие уничтожаются, обращаясь в частные через изменение (ἀλλοίωσιν), а частные — во всеобщие через разложение (ἀνάλωσιν), гибель некоторых случается от возникновения (γενέσεως) иных. Ибо схождение (σύνωδος) друг с другом всеобщих, соделывая возникновение частных, является уничтожением (φθορά) обоих [всеобщих] от изменения; и также разложение частных в результате разрешения их связи со всеобщим (κατὰ διάλωσιν τῆς συνδέσεως πρὸς τὰ καθόλου), привносящее уничтожение [частных], есть пребывание и возникновение всеобщих... Таково устройство (τῆν σύστασιν) чувственного мира — уничтожение и взаимное изменение друг в друга и посредством друг друга составляющих его тел, из которых и в которых он осуществ-

Источником Максима в данном случае является Немесий Эмесский, рассуждавший о том, что божественный Промысел печется не только об общем, но и о единичном<sup>54</sup>. В самом деле, из контекста понятно, что обсуждаются не общие *понятия*, но тела. Только в отношении последних имеет смысл говорить о Промысле; только для тел справедливо, что «общее уничтожается вместе с частным, поскольку оно составляется вместе с ними», что оно не имеет «самостоятельного бытия или существования».

Идеальное — и логосы общего, и логосы частного — существует до всяких чувственных вещей в едином и единственном Логосе. Любой логос, даже частный, является общим по отношению к соответствующей частной вещи, как охватывающий всё её существование, как её причина, мера и цель.

1.2.5. *Тропос* (*τρόπος*). Определение ипостаси как частного неявно оперирует категорией «количество». В самом деле, ипостась была опре-

вился (*ὑφέστηκε*)». Ср. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *Scholia in Ecclesiasten (in catenis: catena trium patrum)*, ed. S. LUCÀ, *Anonymus in Ecclesiasten*. CCSG 11 (Turnhout: Brepols, 1983), p. 12, 78–80: «наше тело, как принимающее **возникновение от уничтожения всеобщих элементов** (*τῶν καθόλου στοιχείων*), опять разрешается в них, уничтожаясь». Ср. ИОАНН СКОТТ, *Перифюсеон III*, 706CD; 711D–712AD.

<sup>54</sup> *Трудность X* (1189CD): «[мы определяем, что Бог — Промыслитель] для общего и для единичного (*τῶν καθόλου καὶ τῶν καθ' ἑκάστου*), зная, что когда все частные (*τῶν κατὰ μέρος*), не сподобляясь промышленности и сохранения, уничтожаются (*διαφθειρομένων*), то и общее уничтожится вместе с ними (ибо общему свойственно составляться (*συνίστασθαι*) из частных)... Если общее осуществилось (*ὑφέστηκεν*) в частных, совершенно не принимая логоса самостоятельного бытия или существования (*τοῦ καθ' αὐτὰ εἶναι τε καὶ ὑφείσταναι*), то всякому ясно, что при уничтожении частных, не может устоять и общее. Ибо части в целостностях (*τὰ μέρη ἐν ταῖς ὁλότοις*), а целостности в частях (*αἱ ὁλότῃτες ἐν ταῖς μέρεσι*) и суть и осуществились (*εἰσὶ καὶ ὑφείσθησιν*); X (1189D–1192A): «говоря, что Промысел руководит только общим, они забывают, что сами же говорили о существовании Промысла и о частных... Ибо если скажут, что ради пребывания (*διαμονῆς*) общие сподобляются Промысла [о себе], то этим укажут, что... его сподобятся частные, в коих [и есть] пребывание и существование (*ὑπόστασις*) общих. Ибо одним из этих двух вместе вводится и другое по причине неразрывной естественной связи (*τῆν ἀρχέσιν*) одного с другим; и если одно сохраняется для пребывания, то и другое не чуждо этого сохранения. Также и если одно лишается попечения о своем сохранении, то соответственно говорится, что и другое не сподобляется его». Ср. НЕМЕСИЙ, *О природе человека*. Гл. XLIV, *О Промысле* (42, 157–162 EINARSON, рус. пер. с. 191–192): «с уничтожением всего частного (*τῶν κατὰ μέρος διαφθειρομένων*) должно погибнуть и общее (*τὰ καθόλου*). Ведь общее составляется (*συνίσταται*) из совокупности частного. Действительно, виды равняются (*ἐξισάζει*) всем вместе частным (*πᾶσιν ὁμοῦ τοῖς κατὰ μέρος*) и наоборот (*ἀντιστρέφει*), и вместе с ними они и разрушаются и сохраняются (*συνδιαφθείρεται καὶ συνδιασώζεται*)».

делена как сущность (природа), получившая набор ипостасных признаков, что соответствует переходу от понятия, имеющего больший объем, к понятию, имеющему меньший объем. Отдельная ипостась обладает лишь определенным набором признаков, выделенных из большего числа признаков, потенциально возможных для данной природы (речь идет о *тварных* ипостасях). Применительно к *тропосу* на первый план выходит категория «качество». Здесь уже важны не ипостасные признаки и их число, ограничивающие сущность в такую-то ипостась, а изменения самого бытия природы (которая в реальности всегда воипостазирована). То есть как онтологическое понятие *тропос* связан с «как»-бытием (*πῶς εἶναι*)<sup>55</sup>, с окачественным бытием. В моральном плане *тропос* рассматривается и как способ использования (*τρόπος τῆς χρήσεως*) индивидом своих природных способностей или свойств<sup>56</sup>. Это «способ существования сущности, способ применения общего принципа, действия природы, или, говоря о человеке, использования лицом своих естественных способностей или исполнения их действий»<sup>57</sup>.

*Тропос существования* (*τρόπος ὑπάρξεως*) тварной природы у Максима большей частью противопоставляется *логосу природы* (*λόγος φύσεως*). Это различие было введено Василием Великим в ходе тринитарной полемики. В близком контексте оно встречается у пс.-Василия (*Против Евномия IV*), Амфилохия Иконийского, Григория Нисского, Феодорита Кирского и позже применялось в христологических дебатах Леонтием Византийским<sup>58</sup>. Максим в большинстве случаев использует это различие в христологии, но пишет о тропосе также применительно к физическому миру и сфере этики<sup>59</sup>. Но если у предшествующих авторов выражение «тропос существования» большей частью было синонимом «ипостаси», то для Максима подобное отождествление во многих случаях невозможно. Тропос есть определенный образ существования, т. е. действия самой воипостазированной природы.

<sup>55</sup> *О трудностях V* (1052B 6–9): «Мы знаем, что одно — логос бытия, и другое — тропос “как”-бытия, один удостоверяет природу, другой — домостроительство»; X (1180B): «само бытие сущего, имеющее не простое (*ἀπλῶς*), но “как”-бытие (*τὸ πῶς εἶναι*), что есть первый вид ограничения (*εἶδος περιγραφῆς*)...»

<sup>56</sup> *Диспут с Пирром* 294A; *Трудность XXI* (1248C): «если бы [душа] хорошо (καλῶς) пользовалась чувствами...» XLI (1308C): «но поскольку человек начал двигаться не естественным образом...» XLI (1309D): «нас, пришедших в негодность из-за злоупотребления изначально данной нам естественной силой». Ср. примеч. 349 и 370.

<sup>57</sup> LARCHET, p. 144.

<sup>58</sup> Об этом различии см. SHERWOOD 1955, ch. IV: *The Distinction: Logos–Tropos*, p. 155–166; LARCHET, p. 141–151.

<sup>59</sup> *О трудностях* XLIП (1341D, 1329A; 1345B); 31 (1280A); 15 (1217A); 36 (1289C).

И применительно к ипостаси, и применительно к тропосу речь идет о бытии самой природы, но рассматриваемой в разных аспектах.

Как представляется, обращение к понятию тропоса существования было вызвано для Максима вполне конкретными причинами. Аристотелевская логика оперирует только общностями — родами, видами, топами. Когда требуется рассмотреть единичности (объекты тварного мира) и изменчивое (т. е. когда нужно учитывать фактор времени), она сталкивается с трудностями. Сказанное справедливо и для богословия (божественное всегда уникально — и само по себе, и когда вторгается в мир тварного). Здесь рассуждение в терминах логики — природ, ипостасей, их признаков — невозможно по определению.

Если считать, как это делает Максим, что божественное вмешательство, в физическом плане затронувшее одного индивида, относится ко всей человеческой природе, то почему изменение, произошедшее в одном человеке, автоматически не проявляется во всех других? Согласно школьным учебникам логики, изменение природных идиом необходимо изменяет свойства всех видов и индивидов данной природы. Если в Богоматери человеческая природа узнала девственный образ деторождения, то, рассуждая логически, это изменившееся сущностное, видовое свойство имеет теперь у всех людей, к тому же не только у женщин, но и у мужчин. Дабы избежать этого, можно предположить, что меняются лишь индивидуальные идиомы, когда изменения затрагивают только ипостась Богоматери. Но Максим настаивает: новый образ рождения узнала вся человеческая природа. В силу такого рода логических трудностей в эпоху Максима была распространена точка зрения, что Христос воплотился не в общей человеческой природе, но в частной (Филопон), или индивидуализированной (Леонтий Византийский). Как кажется, именно пытаясь разрешить подобного рода антиномии Максим вышел за рамки парадигмы рассуждений в терминах родов и видов и обратился к представлению о тропосе существования. Если *логос* природы обеспечивает неизменность и самоидентичность природы, то о *тропосе* говорится применительно к тому, что в действительности изменчиво от ипостаси к ипостаси<sup>60</sup>. При этом агентом действия является не ипостась, а та же природа.

<sup>60</sup> *Opuscula* 10 (137A): «Ибо каждый из нас действует (*ἐνεργεῖ*) не как “некто”, но как существующее первично “нечто”, то есть как [просто] “человек”. Как “некто”, вроде Павла или Петра, он очерчивает (*σχηματίζει*) некий тропос действия, определяясь (*τυποῦμενος*) сообразно гноми ослаблением или усилением, так или эдак. Поэтому в тропосе мы знакомимся с тем, что применительно к деятельности (*τῆν πράξιν*) изменчиво (*τὸ μεταλλάττον*) от лица к лицу, а в логосе — с тем, что у природного действия неизменно». Ср. Там же, 3 (PG 91, 48AB): «Не одно и то же... иметь способность го-



Бывают не только индивидуальные, но и *всеобщие* тропосы существования природы. Например, в бытии человеческой природы Максим выделяет (*просто*) бытие, *благобытие* (злобытие) и *приснобытие* (*присноблагобытие*). Всё это тропосы её существования. Быть может, в силу их всеобщности, у таких тропосов есть свои логосы<sup>61</sup>. Максим приводит примеры и других всеобщих тропосов: например, после воплощения Христа всецелая человеческая природа узнала по тропосу своего существования бессеменное зачатие и девственное порождение. Таким образом, понятно, что тропос существования природы не тождествен ипостаси<sup>62</sup> и наоборот. Говоря о тропосах, мы имеем дело с самой целой природой. При таком понимании и спасительное домостроительство Христа затрагивает дает новый тропос бытия всецелой человеческой природе<sup>63</sup>:

Он говорит, что ипостасное соединение их с Тем, Кто является Причиной их бытия, было заранее обдуманно [Богом] и произошло по Промыслу, чтобы бытие сущих и по сущности было сохранено, насколько допускает природа, и — по божественной благодати посредством соединения с Богом всех тех, которые изменяются в неизменность, — проявилась бы утвержденность (*τὸ ὑποστήναι*) [в Боге], то есть «как»-бытие (*πὼς εἶναι*)<sup>64</sup>.

Онтология и этика у Максима взаимопроникают, а потому тропос понимается не только как онтологический термин, но и как этическое понятие. В этом случае *тропос* означает некое выработанное человеком

ворить и говорить. Ведь можно всегда быть способным к говорению, а говорить не всегда, поскольку одно относится к сущности, содержась в логосе природы, а другое — к желанию (*βουλῆς*), определяясь волей говорящего (*τῆ ἡ γνώμῃ τυποῦμενον*). По природе всегда имеется способность говорить, а по ипостаси — «каким образом» (*πὼς*) говорить». См. SHERWOOD 1952, p. 53–55.

<sup>61</sup> *О трудностях VII* (1084В): «Ибо он становится (*γίνεται*) в Боге посредством внимания (*προσοχῆς*), но растлив предсуществующий в Боге логос бытия; и движется в Боге посредством добродетелей, действуя по предсуществующему в Боге логосу благобытия, и живет в Боге по предсуществующему в Боге логосу приснобытия». Впрочем, Максим говорит не только о «логосе для тропоса», но и, например, о «логосе гноми».

<sup>62</sup> LARCHET, p. 145–146; см. Там же, п. 127–129, где критикуются H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie* (Eisiedeln, 1961), p. 164; J.-M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur, La charité, avenir divin de l'homme* (Paris, 1976), p. 166; L.-H. DALMAIS, «L'innovation des natures d'après saint Maxime le Confesseur [à propos de l'*Ambiguum* 42]», *Studia Patristica* 15 (1984), p. 289–290; F.-M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ* (Paris, 1979), p. 69–70.

<sup>63</sup> См. LARCHET, p. 262, где тот полемизирует с интерпретациями других исследователей.

<sup>64</sup> *ВО LX*, схолия 1 (к строке 52).

отношение к вещам, ставшее устойчивым состоянием его душевного склада. Такое понимание *тропоса* позволяет Максиму подчеркнуть, что у личности есть возможность свободно определить себя в отношении логоса своей сущности. От расположения воли и свободного выбора лица зависит, будет ли оно существовать сообразно своей природе или наперекор ей (т. е. будет ли оно двигаться к Богу или от Него)<sup>65</sup>, зависит ее благобытие (бытие и приснобытие даруются Богом). Применительно к Боговоплощению тропос божественного домостроительства противопоставляется природному закону и логосу<sup>66</sup>.

*Тропос* рассматривается и как способ использования (*τρόπος τῆς χρήσεως*) индивидом своих природных способностей или свойств<sup>67</sup>. Помимо этого Максим часто говорит о «тропосах добродетелей». Весьма вероятно, что здесь он следует Григорию Богослову. Ср. у последнего:

*Характер* (*τρόπος*) есть расположенность (*ἔξις*) к вещам определенного рода, а нрав (*ἦθος*) — манера, выказывающая характер<sup>68</sup>.

*Расположенность* (*ἔξις*) к доброму почитай добродетелью, а к худому — болезнью, противоположной [добродетели]. И первую признавай даром Божиим, а последнюю — своим изобретением<sup>69</sup>.

<sup>65</sup> *Opuscula* 20 (PG 91, 236C): «[воление] поскольку оно естественно, не противоречит [Богу]; но поскольку оно движется у нас неестественно, то, очевидно, противоречит, и поскольку оно большей частью противится, за сим следует грех. Ибо оно противостоит закону и логосу посредством *тропоса движения* (*τῷ τῆς κινήσεως τρόπῳ*) по ненадлежащему использованию (*κατὰ παράχρησιν*), а не посредством *логоса способности* (*τῷ τῆς δυνάμεως λόγῳ*) по естеству».

<sup>66</sup> *Ер.* 13 (PG 91, 517BC): «по тропосу домостроительства (*τρόπῳ οἰκονομίας*), а не по закону естества (*νόμῳ φύσεως*) Слово Божие неизреченно пришло к человекам через плоть»; *Ер.* 12 (PG 91, 492A): «Богоначальное Слово пришло к нам через плоть не по логосу природы, но возобновило (*ἀνεκαίνησε*) наше естество по тропосу домостроительства, полностью соединив с Собой по ипостаси.

<sup>67</sup> *Диспут с Пирром* 294A: «хотеть определенным образом (*τὸ πῶς θέλειν*) — так или этак, того или другого — это тропос употребления (*τρόπος τῆς χρήσεως*) хотения, присущий индивиду, отделяющий (*χωρίζον*) его различием (*κατὰ τὴν διαφοράν*) от других людей»; и *выше*, примеч. 60.

<sup>68</sup> ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Определения, слегка начертанные* (PG 37, 954, 11–12, рус. пер. с. 311): *ἔξις δὲ πρὸς τὰ πράγμαθ', ὁ τρόπος. ἦθος δὲ πλάσμα τοῦ τρόπου κατηγοροῦν*. Ср. *Там же* (955, 4–5, рус. пер. с. 311): «расположенность (*ἔξις*) есть какое-то постоянное качество (*ποιότης*), а действие (*τὴν ἐνέργειαν*) я называю её порождением»; (950, 6, рус. пер. с. 309): «дводушие есть коварство характера (*τοῦ τρόπου*)».

<sup>69</sup> *Там же* (949, 5, рус. пер. с. 309).

Различие между *логосом* и *тропосом* значимо для Максима и в сугубо богословских аспектах, некоторые из которых мы рассмотрим.

1.2.6. *Новоустроение природ*. Как следует из заглавия *Трудности* XLI, она призвана разъяснить слова Григория Богослова: «Новоустраиваются (*καινοτομοῦνται*) естества, и Бог делается человеком»<sup>70</sup>. Что такое *новоустроение естеств* и как оно соотносится с различием *логоса* и *тропоса*? Во втором «усмотрении» главы XLI (1313С – 1316А) Максим разрешает эту трудность (*τὸ ἄπορον ἐπιλέλυται*), поясняя каким образом при Боговоплощении осуществляется новоустроение природ, воздействующее и на божественную, и на человеческую природы. Что касается Бога, то Он воспринимает плотское рождение. Применительно к человеку новоустроение человеческой природы состоит в том, что она без семени выращивает для Воплотившегося плоть, а Богородица рождает без утраты девственности:

Опять-таки новоустраиваются естества: по благодати и безмерному человеколюбию божественное свободным изволением восприимлет сверхъестественно (*ὑπερφυσῶς*) наше плотское рождение, а наше [естество] — посредством неслыханного, противоречащего естеству установления (*ξένῳ παρὰ τὴν φύσιν θεομῶ*) — удивительным образом (*παράδοξως*) бессеменно выращивает для воплотившегося Бога плоть, наделенную разумной душой, во всем тождественную нашей и неотличную от нее, за исключением греха, и, что еще более невероятно, у той, которая стала Матерью, ничего не отнялось посредством рождения от закона девства.

А новоустроение (*καινοτομία*) — это, собственно говоря, не только то, что Бог Слово, уже рожденный безначально и неопишуемо от Бога и Отца, родился во времени по плоти, но и то, что наша природа без семени дала плоть и что Дева родила без тления (*ἀνευ φθορᾶς*). Ибо каждое из этих [событий], являя новоустроение, полностью скрывает и в то же время являет неизреченный и неведомый логос, согласно которому оно произошло, [скрывает], поскольку его тропос превышает естество и ведение (*τῶ ὑπὲρ φύσιν καὶ γνώσιν τρόπῳ*), а [являет] по логосу веры, посредством которого естественно обретается всё, что превышает естество и знание<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Слово 39, На святые светлы* (PG 36, 348, 50, рус. пер. с. 539); *Καινοτομοῦνται φύσεις, καὶ θεὸς ἀνθρώπος γίνεταί*. Ср. Он же, *Определения, слегка начертанные* (PG 37, 959, 5, рус. пер. с. 313): «Вочеловечение Христово есть еще одно создание меня (*ἄλλη μου πλάσις*) [человека]».

<sup>71</sup> *О трудностях* XLI (PG 91, 1313CD). Ср. *Различные богословские и домо-*

Для чего происходит новоустройство человека при Воплощении? Чтобы соделать его общником божественного естества<sup>72</sup>. Спасительное домостроительство воплотившегося Слова направлено на уничтожение всего чужеродного, привнесённого в человеческую природу после первородного греха<sup>73</sup>. При этом Максим различает «возобновление» (*ἀνακαίνισεν*), как возвращение и восстановление человеческой природы в её изначальное состояние, и «новоустройство» (*καίνισεν*)<sup>74</sup> как «введение новизны», относящееся к обеим природам, соединенным в ипостаси Христа. У Богочеловека обновляется природа божественная (как ипостасно соединенная с человеческим естеством) и природа человеческая: во-первых, как ипостасно соединенная с естеством божественным<sup>75</sup>, а во-вторых, и в особенности, как узнающая в Слове новый (свободный от греха и тления) тропос плотского рождения.

Максим уточняет, что для обоих новоустроений логос, сообразно которому они происходят, совершенно скрыт, как неизреченный и неведомый. Таким образом, речь идет о «сверхъестественных логосах», с которыми тварное не может иметь никакой связи (см. 2.11). С одной стороны, логос новоустроений неизъясним, как превышающий природу и

*строительные главы* 10 (PG 90, 1182C): «Естества обновляются, и Бог становится человеком; и не только божественное, устойчивое и неподвижное движется к [естеству] движимому и постоянному, дабы то перестало уноситься [тлением]; и не только человеческое, бессеменно и вышеестественным образом выращивает для Слова совершенную плоть, дабы перестать уноситься [тлением]...»

<sup>72</sup> *ВО* LIII, 116–121: «Бог воочеловечился для того, чтобы через Себя и в Себе *новоустроить* (τὸ καίνισαι) *естество* человек, само по себе уже состарившееся, и соделать его общником (κοινωνόν) Божиего естества». Ср. *О трудностях* XLII (PG 91, 1320A): «Бог [Слово] *возобновил* (ἀνακαίνισας) или, говоря точнее, *обновил* (καίνισας) естество, возвращая его к изначальной (ἀρχαίον) красоте нетленности, посредством Своей, [взятой] от нас, святой плоти, наделенной разумной душой (λογικῆς ψυχωμένης)». Ср. *Opuscula* 15 (PG 91, 156CD); *Ер.* 12 (PG 91, 492A).

<sup>73</sup> *Мистагогия* VIII, 13–14: «Своим пришествием... [Спаситель] снова вернул (ἐπανήγαγε) [людей] в изначальную благодать (τὴν ἐξ ἀρχῆς χάριν) Царствия».

<sup>74</sup> Ларше указывает (р. 263, п. 215), что обыкновенно Максим использует *ἀνακαίνω*, *ἀνακαίνισαι*, *ἀνακαίνω*, *ἀνακαίνισμός* в значении «возобновлять», т. е. «переделывать заново», «восстанавливать в первоначальном состоянии», хотя иногда в этом же смысле используется *καίνω*, *καίνω*, как в *Opuscula* 15 (PG 91, 156CD). Для обозначения «обновления», «новоустроения» («введения чего-то нового») Максим использует *καίνω*, *καίνω* или, реже, *καίνω*, хотя прибегает и к *ἀνακαίνω*, одновременно подчеркивая непригодность этого термина, ср. *О трудностях* XLII (PG 91, 1320A).

<sup>75</sup> Именно такой тип новоустроения, когда человеческая и божественная природы соединяются по тропосу ипостасного соединения — поскольку ни одна из них не изменяется по своему логосу — описывается Максимумом в *Opuscula* 3 (PG 91, 48CD), см. ниже, примеч. 76.

знание, с другой стороны, он явлен **через логос веры** (τῷ λόγῳ τῆς πίστεως), посредством которого *естественным образом* обретается (ἀλλίσκεσθαι) всё, что превышает природы и знания. Все случаи новоустроенных есть акты вторжения божества в человека и прочие тварные природы: тропос сверхъестественного действия новоустраиваемой природы определяется актом божественного вмешательства.

В *Трудности* XLII (PG 91, 1316A – 1345A) Максим приводит примеры других новоустроений. И всякий раз это случаи *deus ex machina*. Максим вновь пишет, что своим Воплощением Бог обновил (ἀνακαινίσας) нашу природу или, еще лучше, *новоустроил* (καινίσας) её, вернул к первоначальному достоинству нетленности. Воплотившийся наделил человеческую природу даром обожения, населив плоть тем же образом, что душа населяет тело. Таков удел и всякой другой природы, когда Бог по своему Промыслу и чтобы явить свою мощь желает *новоустроить* её. В Ветхом Завете мы видим это в чудотворениях и знамениях. Например, Бог действовал по логосу *новоустроения* (καινοτομίας λόγῳ πεποιήκε), когда перенёс Еноха и Илию из жизни во плоти к иному виду жизни (Быт 5:24; 4 Цар 2:11), не изменив человеческую природу, но изменив **тропос и область действия**, присущий их природе. Он сделал то же самое, когда почтил сыном Авраама и Сарру в преклонном возрасте, превышающем предел и время естественные для деторождения (Быт 17:15–17; 18:9–15; 21:1–7). Бог зажег терновый куст так, что тот не сгорал (Исх 3:2); в Египте дал речной воде свойства крови (Исх 7:17), **вовсе не отвергая её природы**; поскольку вода оставалась водой по природе, даже после того, как стала красной. Он сделал скалу матерью воды (Исх 17:1–7); проложил сухой брод через Иордан (Ис Нав 3:14–17); чудесно остановил ход солнца и луны, сделав недвижимым вечнодвижущуюся природу небес (Ис Нав 10:12–14). Максим повторяет, что, *новоустраивая природу обновляемых Им вещей*; Бог исполнял эти деяния применительно к **тропосу действия** (τρόπον τῆς ἐνεργείας), а не логосу существования (λόγον τῆς ὑπάρξεως). Все ветхозаветные новоустроения промыслительно осуществлены ради последующего Боговоплощения.

Проблема заключается в том, можем ли мы рациональным образом объяснить, каким образом трансформация действия природы может считаться изменением самой природы. Возникает ряд вопросов. Какие составляющие триады «сущность, сила, действие» изменяются при новоустроении? Можно ли считать природу изменившейся, если не изменилась её сущность? Тождественны ли логос природы и её сущность? Что в данной природе отлично от её логоса, который должен остаться неизменным? Отвечая на вопрос о том, как именно происходит новоустроение, Максим пишет:

логос человеческой природы — это бытие душой и телом и природой, [состоящей] из разумной души и тела, а тропос — это порядок (*τάξις*) в природном действовании и претерпевании действия; [порядок] при этом многократно меняется и прелгается, природа же никоим образом не меняется вместе с ним»<sup>76</sup>.

Сказанное не слишком понятно. *Природное* действие, в отличие от индивидуального, ипостасного (см. примеч. 60) едино у всех ипостасей данного вида (у всех людей); оно **сообразно** логосу этой природы; оно встроено в триаду «сущность, сила, действие» данной видовой природы. С философской точки зрения, если мы говорим о самой природе (а не о Боге, который действует в ней, как хочет), изменение её природного действия подразумевает изменения в логосе природы; а значит, потенциально такое изменение открывает возможность для всех ипостасей данной природы изменить свое действие. Лишь индивидуальные, ипостасные действия разнятся и могут быть не только естественными, но противоестественными и сверхъестественными.

Заметим, что приводимые Максимом примеры новоустроений различны. Во Христе была воипостазирована человеческая природа (общая или индивидуализированная?), которая никогда до этого не имела самостоятельного существования. Тем не менее, догмат требует, чтобы это событие изменило **всю** человеческую природу: спасло и потенциально обожило. Напротив, применительно к Богородице сверхъестественные метафаморфозы ограничиваются только её отдельной человеческой ипостасью, актуально существующей. Но и здесь Максим говорит, что **вся** человеческая природа узнала новый способ зачатия и рождения. Третий класс новоустроений составляют ветхозаветные чудеса, которые тоже суть результаты божественного воздействия на какую-либо ипостась, но это однократное волевое вмешательство Бога не влечет за собой изменения всей природы как вида. Разработка непротиворечивой в концептуальном плане теории, способной разрешить затруднения во всех трех классах новоустроений, представляется малоперспективной. Тем более, что сам Максим говорит, что они достигаются верой. Вопрос

<sup>76</sup> О трудностях XLII (1341D). *Диспут с Пирром* 320C: «Бог всяческих, став человеком, новоустроивал (*ἐκαινοτόμησε*) не логос природы... но тропос, то есть в зачатие от семени и рождение через тление»; *Opuscula* 3 (PG 91, 48CD): «Воплощение есть яркая демонстрация природы и домостроительства. Я говорю о естественном логосе соединенных [природ] и о тропосе соединения по ипостаси: первый закрепляет, а второй *новоустроивает* (*καινοτομοῦντος*) природы без перемены и слияния (*διχα τροπῆς καὶ συγχύσεως*)». Ср. *Диспут с Пирром* 308D: логос природы неизменен, а «природа бесчисленное число раз меняется».

сов больше, чем ответов. Человеческое естество *не изменяется* по логосу ни в грехопадении, ни в ипостасном соединении с Божеством во Христе. Но только логос (а точнее, сущность) задает видовое единообразие действия данной сущности. Если природа пала как целое, но не по логосу, где средоточие её тления? только ли в индивидуальных действиях? В том, что касается «растления и разделения», природа действует и существует вопреки своему логосу, движется от него в направлении небытия (только ли как агломерат индивидов?). Применительно к «новоустроению» природа действует сверхприродно, т. е. тоже вопреки своему логосу (и здесь: каково соотношение индивидуального и общего?).

Максим утверждает, что новоустроения на уровне действия и существования не являются чем-то внешним для природы, но затрагивают самое ее бытие<sup>77</sup>. Если одни ученые (Larchet) полагают, что, опираясь на свое различие *логоса* и *тропоса*, Максим вправе утверждать, что домостроительство Божие преобразует само человеческое естество, то другие исследователи (Riou, Garrigues, Léthel)<sup>78</sup> считают, что благодатное воздействие ограничивается только тропосом ипостасного существования, т. е. воздействует «не в плоскости онтологии и существа, но в плане интенциональности и морали»<sup>79</sup>.

Но может быть, разгадка совсем проста и рассуждения в философских терминах, перебираемых в различных комбинациях, вовсе не нужны, как бесполезны они всякий раз, когда речь идет о сверхъестественном. При новоустроениях человеческая природа по определению действует сверхприродным образом, а значит, логические и метафизические конструкты тут неприменимы. Оставаясь собой по логосу, природа

<sup>77</sup> Ср. АРИСТОТЕЛЬ, *О памяти и припоминании* 452 а 28–30: «Привычка становиться природой (*φύσις ἢ δὴ τὸ ἔθος*)... Как в природе одно идет за другим, так и в деятельности (*ἐνεργεία*), а частое повторение соделывает природу (*τὸ δὲ πολλάκις φύσιν ποιεῖ*)», пер. С. В. МЕСЯЦ, см. с. 407–419. Ср. *выше* определения Григория Богослова, с. 170.

<sup>78</sup> См. LARCHET, р. 262, п. 211, где тот полемизирует с мнениями, высказанными в: A. RIOU, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur* (Paris, 1973); J.-M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur, La charité, avenir divin de l'homme* (Paris, 1976); F.-M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ, La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur* (Paris, 1979); F. HEINZER, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor* (Fribourg, Suisse, 1980).

<sup>79</sup> Когда мы произносим подряд словосочетания *логос природы* и *тропос существования*, их синтаксический параллелизм подталкивает нас к ложному представлению о том, что и «природа», и «существование» суть некие различные сущности, обладающие, соответственно, *логосом* и *тропосом*. Однако следует помнить, что нет *существования* как некоей субстанции. Существование принадлежит природе. Так что на самом деле мы имеем *логос природы* и *тропос существования* той же самой *природы*. В обоих случаях субъект обладания и бытия тождествен — это природа.

начинает действовать способом, превышающим установленный для неё по естеству закон. Происходит то, что невозможно по естеству, но как раз апелляции к естественному закону неприменимы. Вспомним сказку про кашу из топора. Здравый смысл подсказывает, что из имеющихся ингредиентов — воды и топора — каши не сварить. Однако попробовав то, что сварил солдат, старуха-хозяйка находит, что это настоящая и вкусная каша. Солдату удалась его проделка, поскольку добавление в воду топора (в идеале) не влияет на вкус варева. Последнее есть результат добавок, которые старуха сочла несущественными и второстепенными (крупа, соль, масло). А вот «главным» компонентом — топором — применительно ко вкусу и питательности можно пренебречь. Природа, действующая сообразно божественному тропосу, подобна топору из сказки. Мы обсуждаем ее, но действует уже не она: «я умер для закона... и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2:19–20)<sup>80</sup>.

1.2.7. *Неведение (ἄγνοια)*. Максим пишет, как минимум, о трех типах неведения. Онтологическое неведение тварью сущности Бога — тварь не знает, Кто такой Бог и каков Он (τινὰ καὶ ὁποῖον, 1305 A2–3) — обусловлено различием природ, поэтому оно никогда не устранимо<sup>81</sup>. О нем говорится применительно к отделению тварной природы от не-

<sup>80</sup> Ср. *О трудностях* VII (1076BD).

<sup>81</sup> *ВО* LVI, 148–152: «Своей беспредельностью Бог совершенно и во всем беспредельно превосходит самый беспредельный разум, вследствие чего Он во всяком смысле и всяким способом является Творцом (δημιουργός) ведения, таким образом определяемого, и недоступен для любого знания, постигаемого умом или изреченного в слове»; *О трудностях* X (1129A): «Слово, подающее нам понятие (ἐννοια) только о том, что Оно есть (ὅτι μόνον ἐστίν), и совершенно никакого о том, что именно Оно есть (ὅτι ποτέ δὲ ἐστίν)»; 1133C: «взыскивая Причину сущих, научаемся от них, что Таковая существует (ὅτι ἔστι), не пытаясь, однако, познать чем Она является по сущности (τὸ τίποτε εἶναι τοῦτο κατ' ὁσίαν)»; XVI (1224A): «Итак, никакая сумма (τὸ σύνολον) всего, что говорится о Боге или о том, что существует около Бога (περὶ Θεοῦ εἶναι), никогда не сможет быть сущностью Бога, поскольку само то, по отношению к чему (κατὰ τὸ τί ποτε εἶναι) оно говорится, не сможет когда-либо выразить единственное соответствующее Единому Богу положение (θεῖον) — безотносительное и совершенно свободное от действия в отношении чего-либо (περὶ τι)». Ср. МАКСИМ, *Гностические главы* (см. ниже, примеч. 89). Равным образом для твари непознаваемы и тварные сущности, ср. *ВО* XL, 120–127: «ни одно из сущих не обладает в отношении себя или другого ведением того, что оно есть по сущности (τι ποτέ κατ' ὁσίαν ἐστίν)... исключение, конечно, представляет Бог, Который превыше сущих: Он одновременно и познает Самого Себя относительно того, что Он есть по сущности, и предузнал существование (τῆν ὑπαρξίν) всего сотворенного Им еще прежде, чем оно возникает»; *О трудностях* XVII (1224D: «точное постижение (κατάληψις) даже и самых последних из творений превосходит силу нашего рассуждающего действия (λογικῆς ἐνεργείας)».



тварной. Это «неукоризненное» незнание. Есть и другое неведение тварью Бога — пагубное отвращение твари от Бога и предпочтение ею чувственных вещей<sup>82</sup>. Это неведение обретается на уровне тропоса существования и как таковое может быть излечено, заменено подлинным ведением, ведением Бога<sup>83</sup>. Наконец, еще одно неведение «по тропосу» — позитивно и спасительно. Это неведение чувственного, слепота по отношению к миру явлений<sup>84</sup>.

1.2.8. *Ведение* (*γνώσις*) у Максима всегда связано с единением, и, напротив, неведение — с разделением. Соответственно, совпадают путь гносиса и путь к Богу и, наоборот, путь от Бога и путь неведения<sup>85</sup>.

<sup>82</sup> *Введение к ВО*, 303–313: «Зло есть неведение благой Причины суших. Это неведение, калеча ум человеческий и явственно отвержая чувство, сделало его совершенно чуждым божественного ведения и наполнило страстным познанием чувственных [вещей]... Человек, как уже погрешивший в отношении умопостигаемой красоты божественного веления, принял ошибочно за Бога видимую тварь, обоготворил её...»

<sup>83</sup> *Там же* 227–272: «Пренебрегши движением естественных сил к Цели, первый человек захворал неведением собственной Причины, признав по совету змия богом то, что слово божественной заповеди повелело считать запретным. И, став таким образом преступником и не ведая Бога, он накрепко связал всю [свою] мыслящую силу со всем чувством и ввел сложное и пагубное, возбуждающее к страсти ведение чувственных [вещей]... Насколько человек радел о познании видимых [вещей] одним только чувством, настолько он укреплял в себе неведение Бога... Отсюда единая природа разделилась (*κατεμερίσθη*) на тысячи частей (*τιμήματα*), и мы, хотя и принадлежим одному естеству, сами, подобно пресмыкающимся и зверям, стали добычей друг для друга...» 422–433: «Будем взирать... на [просиявшую] в добродетелях и духовном *ведении* славу Божию, благодаря которой и происходит [наше] соединение по благодати с Богом, пробуждающее ум от всякого *неведения* и падения. Ибо как, *не ведая* Бога, мы соделали богом сладостно познанную чувством тварь ради [сообщаемого] ею устройства тела, так и, получая доступное для мысли действительное *ведение* Бога, мы, ради устройства души для бытия, благобытия и приснобытия, не будем знать никакого опыта всякого чувства».

<sup>84</sup> *Там же*, 410–422: «Будем же домогаться одной только божественной любви, и никто не сможет отлучить нас от Бога... ибо через действительное ведение, при неколебимом пребывании в нас любви, мы получим от Него вечную и неизреченную радость и утверждение души. Удостоившись этого, мы будем иметь в отношении к миру сему спасительное неведение... [отвернувшись] от явленности чувственных вещей, окрест которой и возникают страсти...»

<sup>85</sup> Ср. МАКСИМ, *Толкование на молитву Господню* (с. 187): «разум есть единение разделенного, а неразумие — разделение соединенного. Итак, научимся усваивать себе разум посредством делания, чтобы нам не только соединиться с ангелами через добродетель, но и соединиться с Богом через познание [Его] и отрешение от [всех тварных] суших»; ср. ИОАНН СКОТТ, *Р II*, 535С: «неведение — будь то в ангелах (ибо мы читаем, что некоторые из них ещё не полностью очищены от неведения), будь то в разумных душах — содействует обособлению, тогда как ведение становится причиной объединения»; ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *О небесной иерархии VII*, 3 (PG 3, 209CD; *НИ* с. 73):

Максим пишет о двух разновидностях *ведения*. Есть *ведение относительное* (*γνώσις σχητικῆ*), которым мы руководствуемся в этой жизни. Применительно к нему можно выделить две познавательные способности. «Рассуждение, или «рассудок» (*λόγος*), отвечает за логические умозаключения. Выше в психологической и эпистемологической иерархии находится «ум» (*νοῦς*), который познает истину невербально, «созерцая» её. Относительное ведение, т. е. дискурсивное мышление, не достигает Безотносительного. Однако оно играет существенную роль при объединении тварного. Например, в *О трудностях* XLI четвертое соединение, сводящее вместе умпостигаемое и чувственное, должно было осуществиться посредством человеческого ведения, равного ангельскому, и на этом этапе такое знание было бы *ведущим знанием* (*γνώστικῆ ἐπιστήμη*) логосов сущего<sup>86</sup>. Благодаря ему произошло бы изливание потока истинной премудрости, сообщающего достойным людям понятие (*ἔννοια*) о Боге (1308 A10 – B4)<sup>87</sup>.

Человеческое ведение существует, поскольку есть сотворившее его подлинное Ведение и Само-Ведение, т. е. Бог<sup>88</sup>. Само же божест-

«участие в богоначальном познании... словно бы *очищающее* от неведения посредством знания совершеннейших таинств, даваемого сообразно чину...»

<sup>86</sup> 1) *Через бесстрастие* человек должен был отбросить различение на мужское и женское, стать «только человеком», достичь совершенного *единения* с собственным логосом (1305B 2–3) [здесь вместо *γνώσις*, которое принимает Олер, следует читать *ἔνωσις*, как это делает Иоанн Скотт в своем переводе и в P II, 532C, см. LASCNET, p. 108, n. 85]; 2) *Посредством святого образа жизни* он соединил бы обитаемую землю с раем (1305B, 4–5), а 3) *посредством жизни по добродетели*, которая тождественна ангельской, — землю и небо (*Ibid.*, 9–10). На последней, пятой, ступени тварное *через любовь и по благодати* соединяется с нетварным (*Ibid.*, 5–6).

<sup>87</sup> Ср. МАКСИМ, *О любви* III, 25: «Бог, приводя в бытие разумную и духовную сущность, по высочайшей благодати своей сообщил ей четыре божественных свойства, посредством которых Он содержит все вместе, оберегает и спасает сущих: бытие, приснобытие, благодать и премудрость... Сущности Он даровал бытие и приснобытие, а способности воли — благодать и премудрость, чтобы тварь по причастию стала тем, чем Он Сам есть по существу. Поэтому и говорится, что человек создан по образу и подобию Божию. “По образу” — как сущий [образ] Сущего и как присносущий [образ] Присносущего... “По подобию” — как благой, [подобие] Благого и, как премудрый, [подобие] Премудрого, будучи по благодати тем, чем [Бог является] по природе. Всякое разумное естество — по образу Божию, но только одни благие и мудрые — по подобию [Его]». Ср. ДИАДОХ ФОТИКИЙСКИЙ, *Сто эностических глав* 9 (рус. пер. с. 11): «Единого Духа Святого есть дар и премудрость, и ведение, как и все божественные дарования; но каждый из сих даров, как и из всех других, свое особое имеет действие (*τὴν ἐνέργειαν*). Почему Апостол и свидетельствует, что *иному дается премудрость, а иному ведение* (1 Кор.12:8). Ведение на опыте (*πειρά*) сочетает (*συνάπτει*) душу с Богом...»

<sup>88</sup> BO LVI, 145–152: «один Бог, как Виновник сущих, есть естественное Ведение

венное Ведение непостижимо ведением тварным. Более того, в *Гности-ческих главах* Максим субстантивирует знание, говоря, что и вообще никакое «ведение» познать нельзя. Божество же, как Само-Ведение, тем более совершенно непознаваемо для сущих<sup>89</sup>.

Богопознание можно обрести через знание, которое именуется *действительным* (κατ' ἐνέργειαν) и которое обретается через личный *опыт* (διὰ πείρας), или лучше, *переживается* на личном опыте (πείρα)<sup>90</sup>. Такое ведение превышает и чувственный, и рассудочный методы познания. Максим именует его *ощущением*, но это не ощущение посредством пяти органов чувств, направленное на окружающий человека видимый космос

---

(κατὰ φύσιν γνώσις) сущих; более того, Он есть *Само-Ведение* (αὐτογνώσις), как обладающий по природе ведением Самого Себя, и это ведение Его превышает [всякую] причину. Своей Беспредельностью Он совершенно и во всем беспредельно превосходит самый беспредельный разум, вследствие чего Он, во всяком смысле и всяким способом, является Творцом (δημιουργός) ведения, таким образом определяемого, и недоступен для любого знания, постигаемого умом или изреченного в слове.

<sup>89</sup> Ср. МАКСИМ, *Гностические главы*: «Всякое ведение есть связь, сочетающая некие крайние сущие, то есть сочетающая познающих и познаваемых, но само оно никоим образом не познается познающим и не является сопознаваемым с познаваемыми. Ибо ведению не присуще быть каким-либо образом познаваемым. Божество же, по самому Бытию Своему и по тому, что Оно есть по сущности, является Неизреченным Ведением, обретающим существование в уме, разуме и духе. Поэтому Божество совершенно неизвестно для сущих, будучи *Само-Ведением*. Или, если сказать точнее, Божество несравнимо превосходит и это *Само-Ведение*» (пер. С. Л. ЕПИФАНОВИЧА); *О трудностях* X (1153AB): «велика связь умопостигающего с умопостигаемым и чувствующего с чувственным; и человек, состоящий из души и чувственного тела, через взаимообменную природную связь и особенность (τῆς σχέσεως καὶ ἰδιότητος) относительно каждой из двух частей творения ограничивается и ограничивает (περιγράφεται καὶ περιγράφει), [ограничивается] по сущности, а [ограничивает] — в возможности (τὸ μὲν τῇ οὐσίᾳ, τὸ δὲ τῇ δυνάμει), поскольку он разделен на собственные соответствующие им части и привлекает их в единство с собой посредством собственных частей; ибо по своей природе человеку свойственно ограничиваться умопостигаемым и чувственным, поскольку он состоит из души и тела, и по возможности (κατὰ δυνάμιν) ограничивать их, поскольку он мыслит и чувствует».

<sup>90</sup> BO LX, 63–76: «Писание знает двоякое ведение Божественного: одно, относительное (τὴν γνῶσιν σχετικῆν), как пребывающее в одном только рассуждении и мышлении (ἐν λόγῳ μόνῳ καὶ νοήματι), не обладает действительным и *обретаемым* через *опыт* ощущением *Познаваемого* (τοῦ γνωσθέντος διὰ πείρας αἰσθῆσις) — этим ведением мы и управляемся в настоящей жизни. Другое же ведение — подлинно истинное, действительное и [обретаемое] лишь опытным путем помимо рассуждения и мышления — предоставляет по благодати посредством сопричастности (κατὰ χάριν μετέξει) цельное ощущение *Познаваемого* (ὅλην τοῦ γνωσθέντος τῆν αἰσθῆσιν), благодаря которому в будущем [небесном] уделе мы воспримем сверхъестественное обожение, действующее нескончаемо (ἀπαύστως ἐνεργοῦμένην)...»

и находящееся ниже рассуждения и ума. Такое ощущение есть сверхчувственное и сверхумное переживание Божественного присутствия, ощущение единения с Богом. Философский контекст различения двух видов ощущения и ведения проясняется в другом рассуждении Максима:

О чувстве говорится двояким образом. Одно есть чувство, которое соответствует [неактивированному душевному] состоянию (*ἡ μὲν, καθ' ἑξίν*); таковым является ощущение у спящих, когда мы не воспринимаем никаких объектов (*μηδενὸς ἀντιλαμβανομένη τῶν ὑποκειμένων*), — оно бесполезно, поскольку не переходит в действие. Другое чувство является действительным (*κατ' ἐνέργειαν*) и посредством него мы воспринимаем чувственные вещи (*ἀντιλαμβανόμεθα τῶν αἰσθητῶν*). Также есть и два (*διττή*) вида знания. Одно — научное (*ἡ ἐπιστημονική*), которое в силу одного только свойства своего (*καθ' ἑξίν μόνην*) читает (*ἀναλεγομένη*) логосы сущего; оно бесполезно, поскольку не стремится к осуществлению заповедей. Другое знание — деятельное и действительное (*κατ' ἐνέργειαν πρακτική*), которое подлинно печется о постижении (*τὴν κατάληψιν*) посредством опыта сущих (*διὰ τῆς πείρας τῶν ὄντων*)<sup>91</sup>.

Источником Максима здесь, скорее всего, является блаженный Диадок Фотикийский. В *Ста гностических глав* Диадок называет подобное ощущение чувством «ума» (*ἡ τοῦ νοῦ αἰσθησις*), чувством «умным», «мыслящим» (*τὴν νοερὰν αἰσθησιν*), «невещественным» (*τῆς ἀλλοῦ αἰσθήσεως*)<sup>92</sup>. Оно ассоциируется с переживанием «на опыте»<sup>93</sup>, с «пол-

<sup>91</sup> *Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия* I, 22.

<sup>92</sup> ДИАДОК, *Ста гностических глав*, гл. I (с. 8): «...любовь самую душу чрез добродетели сочетает (*συνάπτει*) с Богом, постигая Невидимого умным чувством (*αἰσθήσει νοερῆ*)»; гл. XXIV (с. 18–19): «Как телесные чувства (*αἱ τοῦ σώματος αἰσθήσεις*) силой влекут нас к тому, что видится нам прекрасным, так к невидимым благам обыкновенно руководит нас чувство умное (*ἡ τοῦ νοῦ αἰσθησις*)...» гл. XXXVI (с. 26): «Никто, слыша о чувстве ума (*αἰθρῶν νοός*), да не воображает, будто слава Божия видится ему видимым образом (*ὁρατῶς ὀφθῆναι*)... Пока мы вселены в сие тленное тело... не имеем возможности видимо видеть ни Его, ни дивных вещей Его пренебесных»; гл. LXXVI (с. 50): «Я же из божественных Писаний и из самого чувства ума (*ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ νοῦ αἰσθήσεως*) постиг...»

<sup>93</sup> Там же, гл. IX (с. 11): «Веденне на опыте (*πεῖρα*) сочетает (*συνάπτει*) душу с Богом...» гл. XXIII (с. 18): «но когда мы очистим себя более горячим вниманием (*θερμότερα προσοχῆ*) [в отношении божественного], мы на еще большем опыте (*μετὰ πλείονος πείρας*) получим в Боге то, чего жаждали»; гл. XXIV (с. 18–19): «Мы незаблудно достигнем на опыте невещественного ощущения (*τῆς ἀλλοῦ οὐκ εἰς πείραν αἰσθήσεως*), если трудами утончим [наше] вещество (*τὴν ἕλην*)»; гл. XLIV (с. 30–31):

ным удостоверением»<sup>94</sup>, со «вкусом» или «вкушением»<sup>95</sup>. Говорит Диадокх и о том, что «естественное чувство» души одно, однако после преступления Адама оно разделилось на собственно чувственное и на умное<sup>96</sup>. Диадокх понимает последнего рода *αἰσθησις* как переживаемое на личном опыте ощущение вселения Бога в очищенную душу, удостоверенность в благих отношениях с Богом. *Αἰσθησις* почти становится синонимом понятия *πληροφορία* («полная уверенность»), с которым оно часто соплагается. Слова «во всем ощущении и с полным удостоверением сердечным» отмечают «вселение благодати, состояние души, умиротворенной истиной и нашедшей в ней покой»<sup>97</sup>.

«отказываться самоохотно от прележащих сластей мы не можем, если не вкусим божественной сладости со всем ощущением и достоверностью (*ἐν πάσῃ αἰσθήσει καὶ πληροφορίᾳ*); гл. LXXII (с. 48): «Богослов... достигает своих мер бесстрастия в достаточной широте... А ведатель, укрепляемый действительным опытом (*ἐκ τῆς κατὰ τὴν ἐνέργειαν πείρας*), становится выше страстей. И богослов, если делается смиреннейшим, вкушает ведательного опыта (*τῆς πείρας τῆς γνωστικῆς*), и ведатель причащается в некоей мере созерцательной добродетели, если имеет различающую часть души непогрешительной».

<sup>94</sup> Там же, гл. VII (с. 10): «Духовное слово вносит убеждение (*πληροφορεῖ*) в умное чувство (*τὴν νοεράν αἰσθησιν*); гл. XL (с. 28–29): «чтобы достигнуть любви к Богу во всем ощущении и с полным удостоверением сердечным (*ἐν πάσῃ αἰσθήσει καὶ πληροφορίᾳ καρδίας*); гл. XLIV (с. 30–31), см. выше, примеч. 93.

<sup>95</sup> Там же, гл. XXX (с. 22): «Чувство ума (*αἰσθησις νοῦς*) есть верный вкус различаемых [им духовных вещей]. Как телесным нашим чувством вкуса... различаем хорошее от нехорошего... так и ум наш... может богато ощущать божественное утешение...» гл. XXXVI (с. 26): «душа, когда бывает чиста, неизреченным неким вкушением ощущает божественное утешение»; гл. XLIV (с. 30–31), см. выше, примеч. 93; гл. LXIII (с. 41): «Сподобившийся святого ведения и вкусивший сладости Божией...»

<sup>96</sup> Там же, гл. XXV (с. 19): «Самое действие нашего святого ведения [т. е. Откровения. — В. П.] научает нас, что существует одно естественное чувство души, преступлением Адама разделившееся впоследствии на два действия; но Святым Духом оно опять соделывается единым и простым»; гл. XXIX (с. 21–22): «Как я сказал, есть [только] одно естественное чувство души (ибо известные пять телесных чувств различаются согласно потребностям нашего тела), этому учит нас святой и человеколюбивый Дух Божий. Но оно ныне в проявленных движениях души сообразуется надвое, по причине поползновения на недоброе, приразившееся к уму чрез преслушание. Поэтому оно то влечется страстною частью души... то соуслаждается разумному мысленному ее движению... Если Божество действительно не озарит сокровенностей нашего сердца, то мы не сможем нераздельным чувством, то есть всецелым расположением души вкусить небесного блага»; гл. LXXXVIII (с. 62): «Ибо ум наш с тех пор, как соскользнул в двойственность ведения (*τὸ διπλοῦν τῆς γνώσεως ἀπωλίσθησεν*), имеет некую потребность, хотя бы и не хотел, в одно и то же мгновение помышлять худое и доброе, особенно у тех, которые достигают тонкости рассуждения».

<sup>97</sup> É. des PLACES, «Introduction», *Diadoque de Placé. Oeuvres spirituelles*. 2-ème éd., Introd., texte critique, trad. et notes de Édouard des PLACES. SC 5 (Paris, 1955), p. 37–38.

Для Максима достижение такого опущения означает возвышение до урвня, который превышает рассудочную активность, предполагающую субъект–объектное разделение. Соединившись с Богом Словом так, что Тот находится «уже не вне её», душа оказывается среди содержащихся в Нем логосов. Их более не нужно разыскивать: «она будет знать логосы и причины в силу непосредственного контакта» (*κατὰ ἀπλήν προσβολήν*)<sup>98</sup>. И поскольку в человеке поселяется Бог, достижение такого рода познания есть в то же время и обожение человека. Одновременно благодатное соединение с Богом изменяет характер и глубину постижения человеком тварного мира. Даруемое по благодати ведение открывает человеку знание сущностей и логосов приведения их в бытие<sup>99</sup>.

Однажды Максим говорит, что Христос восстанавливает в человеке «изначальное» ведение, которым тот обладал до грехопадения<sup>100</sup>, и это ставит вопрос о том, каким образом Адам «знал» Бога. Бальтазар указывает на фразу о том, что до падения первому человеку «ничто не мешало знать Бога»<sup>101</sup>, интерпретируя сказанное в смысле того, что зна-

<sup>98</sup> *Мистагогия* V, 196–207: «когда душа становится единовидной (*ἐνοειδής*), соединившись сама с собой и с Богом, и когда она увенчивается первым, единственным и единым Логосом и Богом, то [уже] нет и рассуждения (*δὲ λόγος*), в [своем] примышлении (*κατ' ἐπίνοιαν*) разделяющего (*διαίρων*) её на многое. Ибо в этом Логосе, как в Творце и Создателе сущих, единообразно пребывают и *существуют* (*εἰσὶ καὶ ὑφ'εστῆκασιν*), в соответствии с единой и непостижимой простотой, все логосы сущих. Всматриваясь в Него, пребывающего уже не вне души, но всецело во всей ней, и сама душа будет в непосредственном касании *знать* (*κατὰ ἀπλήν προσβολήν εἶσεται*) логосы и причины сущих, благодаря которым, вероятно, она до своего обручения со Словом и Богом медленно продвигалась посредством диайретических методов. И посредством их (*δι' αὐτῶν*) она теперь бережно и гармонично приводится к Тому, Кто созидает и содержит все логосы и все причины».

<sup>99</sup> *ВО* XL, 127–130: «в будущем Бог почтит сущих ведением по благодати относительно того, что такое они сами и другие по сущности (*κατ' οὐσίαν ὑπάρχουσι*), открыв им также логосы их возникновения, — логосы, единовидно предсуществующие в Нем (*μονοειδῶς προύτας*); Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия II, 4: «Подобно тому, как расположение (ἢ θέσις) прямых линий, расходящихся из центра, созерцается в нем совершенно нераздельным (*ἀδιαίρετος*), так и удостоившийся возникнуть в Боге (*δὲ ἀξιώθεῖς ἐν τῷ Θεῷ γενέσθαι*) будет *знать* (*εἶσεται*) простым и нераздельным ведением (*κατ' ἀπλήν τινα ἀδιαίρετον γνώσιν*) все предсуществующие (*προῦφειστώτας*) в Нем логосы тварных вещей».

<sup>100</sup> *ВО* XL, 135–140: «пусть Иисус вернет в изначальное состояние (*ἀποκαταστήσῃ*) наше ведение, «вытекшее» через грех. И пусть Он превратит (*μεταβάλλῃ*) это ведение в обожение, изгоняющее ум из [тварного] бытия сущих, укрепляющее и как бы побуждающее к непреложности (*ἀτρεψίαν*)... ведение [нашего] естества».

<sup>101</sup> БАЛЬТАЗАР, *АО* 2/16 (1998), p. 123. Ср. *К Иоанну Кизикийскому* (PG 91, 1353–1356): «Первый человек не имел между (*μεταξύ*) Богом и собой ничего препятствующе-

ние имело место. Но у этих слов есть продолжение: «и ничто [ему] не мешало сродниться с Богом через *имеющее возникнуть* движение к Нему». Следовательно, «знание» и «движение к Богу» были заданы Адаму в виде возможности, а как известно, он не сумел её реализовать. Таким образом, можно предположить, что речь идет о переходе от несовершенного ведения, соответствующего падшему состоянию, к ведению изначальному, не испорченному падением. Но это еще не благодатное действительное ощущение, к которому нужно стремиться и которое представляет собой новый уровень познания. Главное, что при действительном ведении изменится качество знания тварью Творца:

[души] на опыте [воспримут] деятельное ведение (*τῆ πέρα τὴν κατ' ἐνέργειαν γνώσιν*) Того, в Ком они удостоились пребывать, — ведение неизменное и тождественное, дарующее им наслаждение Познаваемым (*τὴν τοῦ γνωσθέντος ἀπόλασιν*)<sup>102</sup>.

1.2.9. *Грехопадение.* Максим были известны две теории относительно состояния разумных существ до падения. Одна из них — доктрина предсуществования душ — проповедовалась последователями Оригена. Согласно им, истинная обитель разумных душ — небо, находясь на котором, души бестелесны. Когда, вследствие греха, они ниспадают на землю, то облачаются в тела<sup>103</sup>. Согласно второй теории, сформулированной Григорием Нисским, Бог предвидел грехопадение и, предваряя его, сотворил человека с телом, уже приспособленным к чувственному плотскому размножению. В *О трудностях*, не называя имен авторов, Максим упоминает оба учения<sup>104</sup>, более того, он признается, что в учении о разделении полов как следствии падения он следует Григорию Нисскому<sup>105</sup>. Сам Максим почти ничего не говорит о состоянии

---

го знанию (*εἰδῆσιν*) и мешающего его сродству (*συγγένειαν*) [с Богом] по должествующему возникнуть движению к Богу через свободно избранную любовь».

<sup>102</sup> *BO LX*, 59–62. Эти слова по лексике очень близки к тому, что говорил Диадох. См. коммент. А. И. Сидорова к этому месту: *АО* 1/23 (2000), с. 44–47.

<sup>103</sup> Позиция самого Оригена была сложнее. Современные исследования позволяют думать, что «бестелесное» у него означало только отсутствие грубого земного тела, но не отсутствие тонкого, световидного тела вообще. Душа всегда одета в тело, но плотность последнего зависит от среды ее обитания. См. *ниже*, В. В. ПЕТРОВ, «Тело и телесность в эсхатологии Иоанна Скотта», с. 669–671.

<sup>104</sup> О предсуществовании см. *О трудностях* XLII (PG 91, 1325D), о предвидении падения — *О трудностях* VIII (PG 91, 1104AB).

<sup>105</sup> *BO I*, 5–13 (PG 90, 269AB). В *Об устройении человека* 16 (PG 44, 185A) Григорий Нисский говорит о предвидении Богом нового способа человеческого размножения. Сей способ «скотский» (*κτῆριώδης*), *Там же* 16; 17; 18 и 28 (PG 44, 181B; D<sup>2</sup>; 193B; 232C). О различении на мужчину и женщину см. *Там же* 16; 17 и 22 (PG 44,

человека до грехопадения. Его внимание приковано к состоянию, которое будет достигнуто в будущем, когда исполнится план спасения человека через Боговоплощение, замысленный для него еще до падения:

когда человек через преступление [заповеди] оставил позади свое начало (*τὴν οἰκείαν ἀρχὴν*) вместе с бытием, он больше не мог проникнуть испытующим взором в то, что осталось позади (*ζητεῖν τὸ κατόπιον αὐτοῦ γεγενημένον*). Поскольку же начало естественным образом очерчивает (*περιυράφει*) движение того, что от него происходит, то оно, разумеется, называется и концом (*τέλος*), в котором, как в причине движения движимых, обретает предел бег их... Человек не мог... искать свое начало, оставшееся позади, но он способен был исследовать конец, находящийся впереди, дабы познать посредством него оставленное позади начало, поскольку до этого он не познал конец из начала... Ведь после преступления [заповеди] не конец обнаруживается из начала, но начало — из конца, и никто не взыскует логосы начала, но исследует те логосы, которые движутся к концу и приводят к нему<sup>106</sup>.

С внешней стороны это можно объяснить его попыткой избежать уравнивания начала человеческой истории с ее концом (в последнем упрекали оригенистов)<sup>107</sup>. Но внутренняя, фундаментальная причина отсутствия описания райского блаженства у Максима вытекает из его антропологии, согласно которой человек не был сотворен совершенным. К совершенству и исполнению заложенных в нем потенциалов он должен был прийти в результате собственных усилий и через благодать. Согласно Максиму, человек пал «одновременно с возникновением» (*ἅμα τῷ γενέσθαι*), когда обратил дух от Бога к чувственным вещам, а потому Бог, дабы поставить предел противоестественному движению ума, «укоренил в природе тела закон смерти»<sup>108</sup>. Таким образом, вхождение в бытие и грехопадение произошли почти одновременно или разделены лишь коротким промежутком времени.

185A; D; 189C; 205A). См. также ИОАНН ДАМАСКИН, гл. XXX (44) — *О предвечии и предопределении* (рус. пер. с. 231–233).

<sup>106</sup> *BO* LIX, 262–283 (PG 90, 613D–616A).

<sup>107</sup> Тунберг (THUNBERG 1985, p. 60) полагает, что Максим пытался избежать этой опасности. Тем не менее Шервуд замечает, что иногда Максим думает в терминах тождества между началом и концом (SHERWOOD 1955, p. 90–91).

<sup>108</sup> *BO* LXI, 13 (*BO*, *BT*, с. 75). Ср., возможно, Там же, LIX, 262 (*AO* 1 (19), 1999, с. 67): «человек через преступление оставил позади свое начало вместе с бытием (*ἅμα τῷ εἶναι*). Бальтазар понимает *ἅμα τῷ εἶναι* как «одновременно со вступлением в бытие» (*AO* 2 (16), 1998, с. 124). Его мнение разделяет Ларше (см. LARSHET, p. 187).



С таким пониманием Максим продолжает устойчивую церковную традицию, восходящую к Иринею Лионскому († ок. 202)<sup>109</sup>. В соответствии с последней, человек не является совершенным уже в силу того, что не является несотворенным. Он призван возрастать из младенчества, упражняться в совершенном образе жизни. Бог не дал ему совершенства изначально еще и потому, что человек просто не был способен принять такой дар. Поэтому *подобие Богу* есть (тропологическая) реализация всего, что дано как возможность, имеющаяся в силу того, что природа человека есть образ Божий<sup>110</sup>.

В отличие от некоторых оригенистов или гностиков Максим не интерпретировал как грех вхождение души в тело, в материальный мир или в мир изменчивого существования. Грех Адама был не онтологической, но личной виной. Максим полагал, что первоначально тело Адама было нетленным. Лишь когда произволение (*προαίρεσις*) его разума отпало от блага ко злу, сорастлилось и его естество; возникновение греха привело к изменению естества (*ἡ τῆς φύσεως μεταποίησις*) из нетления в тление<sup>111</sup>. Бог устроил так, что тление вошло не только в человека, но и во весь мир<sup>112</sup>.

<sup>109</sup> Ср. ИРИНЕЙ ЛИОНСКИЙ, *Против ересей* IV, 38, 1 (рус. пер. с. 433): «Если кто скажет: что же? не мог ли Бог вначале представить человека совершенным? то пусть знает, что... [люди] не имеют совершенства как не несотворенные... Они находятся в состоянии младенческом, а потому необучены и еще неупражнены в отношении к совершенному образу жизни. Как мать может доставить младенцу совершенную пищу, но он еще не может принять пищи старшего возраста, так и Бог мог вначале даровать человеку совершенство, но человек не мог принять его, ибо он был еще младенец»; 39, 2 (рус. пер. с. 437): «как же будет Богом тот, кто еще не сделался человеком? Как будет совершенным только что произведенный? Как бессмертным, кто в смертной природе своей не послушался Творца? Ибо надлежит тебе прежде соблести чин человека, а потом участвовать в славе Божией». Ср. также: ЛЕОНТИЙ ВИЗАНТИЙСКИЙ (PG 86, 1348D): «На основании чего тело того, кто был вначале сотворен, должно было быть нетленным? Он не был бессмертным по своему устройению, и еще менее нетленным. Потому что, если бы он был в таком устройении, он не нуждался бы во вкушении от дерева жизни...» пер. о. ДИОНИСИЯ (ШЛЕНОВА).

<sup>110</sup> THUNBERG 1985, p. 55–56

<sup>111</sup> BO XLII, 7–18 (с. 110). Ср. МАКАРИЙ ЕГИПЕТСКИЙ, *Духовные слова и послания* 45, 3, 2: «Тело же Адама не было нетленным (*ἀφθαρτον*), но было [чем-то] средним между нетлением и тлением (*μέσον ἀφθαρσίας καὶ φθορᾶς*)», а также А. Г. ДУНАЕВ, «Предисловие» в кн.: преп. МАКАРИЙ ЕГИПЕТСКИЙ. *Духовные слова и послания*... с. 198 сл.

<sup>112</sup> *Письмо* 10, *Иоанну Кувикулярию* (АСМУС, с. 72): «человек, по дару сотворившего его Бога, получил в удел владычество над всем видимым миром и образом злоупотребления обратил движения природных сил умной сущности, которая в нем, к тому, что против природы, и внес и в себя, и в весь этот мир, по праведному суду Божию, владеющее ныне ими изменение и тление, чтобы у него, движущегося к тому, что против природы, не сохранялась до бесконечности бессмертная сила души,

Тунберг считает<sup>113</sup>, что грешное состояние человека не являлось устойчивым и, однажды перейдя черту, тот продолжал падать все глубже:

Преступив заповедь, человек подпал смерти и тлению. Затем, [хотя] из поколения в поколение его многообразным образом направлял Промысел Божий, он упорствовал в продвижении к худшему (*ἐπέμενε ἐπὶ τὸ χεῖρον προκόπτων*), что довело его до отчаяния в жизни. Поэтому предвечное Слово и явилось смертным, показав пример боговидного жития (*πολιτεῖαν θεοειδοῦς «ζωῆς»*)<sup>114</sup>.

Грех — это не фиксированное состояние, но движение против природы, которое разрушает человека.

1.2.10. *Три силы души*. В соответствии с традицией античной психологии Максим говорит о трех естественных «силах» (*τῶν οἰκείων δυνάμεων*) души: разумном (*λόγος*), желательном (*ἐπιθυμία*) и яростном (*θυμός*) началах. У каждой из сил есть свое действие: «Цель разумного действия (*λογικῆς ἐνεργείας*) души — истинное ведение (*ἡ ἀληθῆς γνώσις*), желательного — любовь (*ἡ ἀγάπη*), пылкого — примирение (*ἡ εἰρήνη*)<sup>115</sup>. Вследствие грехопадения возникает злоупотребление этими силами, когда их действие обращается против естества. Соответственно, возникают три величайших и главных порока (*τὰ μέγιστα καὶ ἀρχαῖα κακά*): неведение Бога (*ἡ περὶ Θεοῦ ἄγνοια*), себялюбие (*φιλαυτία*) и тирания над сродным (*ἡ πρὸς τὸ συγγενές τυραννίς*). Максим вслед за блаженным Диадокхом призывает не к умерщвлению страстей, но к «обращению их» сообразно естеству. Это становится возможным, когда Бог, соединив с Собой по ипостаси человеческое естество, вновь делает «силы» души незапятнанными (*ἀχράντους*), дабы *возобновить* (*ἀνακαινίστη*) силу любви<sup>116</sup>. Таким образом, человек становится способным:

*разумом* (*λόγῳ*), вместо неведения через ведение, устремляться в поиске (*ζητήσιν*) к наединейшему Богу; *желанием* (*ἐπιθυμίᾳ*), чистым от страсти себялюбия, возбуждать-

---

что есть не только крайнее зло и очевиднейшее отпадение от истинного существа самого человека, но и явное отрицание Божественной благодати». Ср. МАКАРИЙ ЕГИПЕТСКИЙ, *Духовные слова и послания* 4, 30, 10: «через тело Адама, первого человека, смерть разрушила весь мир».

<sup>113</sup> THUNBERG 1985, p. 56.

<sup>114</sup> *Слово о подвижнической жизни* I, с. 75.

<sup>115</sup> *Ер.* 31 (PG 91, 625AB).

<sup>116</sup> *Послание к Иоанну Кувуларико о любви*, с. 148.

ся в любовном томлении (*πόθω*) к одному только Богу; яростным же началом (*τῷ θυμῷ*), отделенным от тирании, бороться (*ἀγωνίζεσθαι*) за единого Бога. И из этих творится божественная и блаженная любовь (а они через нее), сочетающая с Богом боголюбца и являющая (*ἀποφαίνουσα*) его [самого] Богом<sup>117</sup>.

1.2.11. *Воля естественная* (*βέλημα*) и *избирательная* (*γνώμη*)<sup>118</sup>. Естественная воля (*βέλημα φυσικόν*) определяется Максимом как стремление разумной сущности к тому, что сообразно естеству<sup>119</sup>. В своем первоначальном состоянии, не затронутом грехопадением, природная воля движется сообразно логосу сущности и естества. Поскольку последние понимаются Максимом как общие, присущие всем людям одинаково, то и естественное воление, как действие этой сущности, одинаково у всех людей, обладающих одним естеством<sup>120</sup>. Природное воление — у Божества или у твари — не является вынужденным<sup>121</sup>. Максим именует его природным отличительным признаком или свойст-

<sup>117</sup> Там же.

<sup>118</sup> Представления Максима о воле в ее разных проявлениях теперь реконструируются посредством сопоставления его различных сочинений. Подобную реконструкцию предпринимал уже Иоанн Дамаскин в *Источнике знания*, где подобную высказывания Максима, включая точные цитаты, сделана попытка сопоставить и соотнести различные используемые Максимом термины. Поэтому в сносках мы приводим ряд мест из *Источника знания*. О цитируемых Дамаскиным произведениях Максима см. А. БРОНЗОВ, «Предисловие переводчика», в кн.: *Творения преподобного Иоанна Дамаскина*, с. 33 и 36.

<sup>119</sup> О понятии «воля» у Максима см. ФЛОРОВСКИЙ, с. 215–218; LARCHET, p. 239–241; ПОСПЕЛОВ, с. 33–111.

<sup>120</sup> ИОАНН ДАМАСКИН, *Источник знания* II, XXII (36, 51–59): «Нужно знать, что от природы всеяна в душу сила, стремящаяся (*δύναμις ὀρεκτικῆ*) к тому, что согласно с природою, и сохраняющая (*συνεκτικῆ*) все сущностно (*οὐσιωδῶς*) присущее природе; эта сила называется хотением (*βέλησις*). Ибо сущность стремится и к бытию, и к жизни, и к движению по уму и чувству, добываясь собственного естественного и полного осуществления (*τῆς φυσικῆς καὶ πλήρους ὀντότητος*). А потому эту природную волю (*τὸ φυσικὸν βέλημα*) определяют и таким образом: воля есть разумное и жизненное стремление, направленное лишь на то, что естественно. Так что хотение (*ἡ βέλησις*) есть само естественное и разумное стремление, простая способность. Ибо стремление бессловесных существ, не будучи разумным, не называется хотением»; XXXVI, 86–87: «Стремление неразумных существ не называется ни хотением (*βέλησις*), ни желанием (*βούλησις*). Ибо хотение есть разумное и самовластное естественное стремление».

<sup>121</sup> *Диалог с Пирром* 294В: «Не только у Божественной и нетварной природы ничто природное не вынужденно (*ἡναγκασμένον*), но даже у сотворенной и мыслящей».

вом (ἡ ἰδιότης, τὸ ἰδίωμα)<sup>122</sup>. Кроме того, воление есть природная способность или сила (δύναμιν φυσικὴν) мыслящей души<sup>123</sup>.

Максим говорит и о другой, *ипостасной*, воле человека. Если «просто хотеть» (τὸ θέλειν) — это дело природы, присущее всем существам одной природы и рода (πᾶσι τοῖς ὁμοφυέσι καὶ ὁμογενέσι), то «хотеть определенным образом» (τὸ πῶς θέλειν) — так или этак, того или другого — это тропос употребления хотения (τρόπος τῆς τοῦ θέλειν χρήσεως), присущий индивиду, отделяющий (χωρίζον) его различием (κατὰ τὴν διαφορὰν) от других людей<sup>124</sup>. Ипостасная воля связана с выбором, осуществляемым конкретным человеком между добром и злом, т. е. между движением сообразно природе (к Богу) и против нее (от Бога). Такая воля, отделяющая себя от других людей и от Бога, появилась после грехопадения человека, когда «подверглась тлению» воля естественная<sup>125</sup>. Она связана со страстями, с разделением *логоса* и *тропоса*, с *особостью* (τὴν ἰδιότητα), *инаковостью* (ἑτερότητιν) и обособлением от общего, когда другой человек и Бог считаются чем-то чуждым по отношению к себе. Она связана с раздором и разделением<sup>126</sup>. Максим именует подобную ипостасную волю *γνώμη* («внутреннее решение», «внутренний выбор») или *προαίρεσις* («акт предпочтения», «произволение»). Это воля человека после падения, когда он начинает выбирать между добром и злом, собой и другими. Прежде, когда человек не знал зла и человеческое естество было единым, это было для него немислимим. Флоровский определяет *γνώμη* как «воление избирательное, волевой выбор и колебание между разнозначными и разнокачественными возможностями»<sup>127</sup>.

<sup>122</sup> *Диспут с Пирром* 300CD: «Если вы говорите, что естественно присущее (τὰ προσόντα) Христовым природам есть их свойства (ἰδιώματα), а желать (θέλειν) присуще по естеству каждой из Его природ, значит, вам придется вместе с природами исповедовать и воли (τὰ θελήματα), наряду с другими природными свойствами».

<sup>123</sup> *Там же*, 294BC: «Ведь то, что по природе разумно, обладает разумным стремлением как природной особенностью, которая и называется хотением мыслящей души».

<sup>124</sup> *Там же*, 294A.

<sup>125</sup> *Там же*, XXII (36), 113–117: «у людей, так как природа их одна (ἡ φύσις μία), одно и природное хотение (ἡ φυσικὴ θέλησις); но поскольку ипостаси обособлены и отделены друг от друга по месту, и по времени, и по отношению к вещам (τὴν πρὸς τὰ πράγματα διάθεσι), и очень многому другому, из-за этого различны их воли и предпочтения (τὰ θελήματα καὶ αἱ γνώμαι)».

<sup>126</sup> См. *Послание к Иоанну Кувикулярию о любви*.

<sup>127</sup> Г. В. ФЛОРОВСКИЙ, *Восточные отцы V–VIII веков* (Париж, 1933, <sup>2</sup>Paris: Утца-Press, 1990), с. 215. Ср. ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *Об устройении человека* 16: «Одному из всех [человеку] необходимо быть свободным (τὸ εἰεῖρον) и не подчинен-

В Толковании на молитву Господню (628–630 гт.) произволение называется «волевым» (*κατὰ θέλησιν ἢ προαίρεσις*) и связано с *γνώμη*, которая может быть направлена на божественное посредством *расположения* (*γνώμης διαθέσει*)<sup>128</sup>. Согласно выработанным в аскетической практике и литературе представлениям, это требует сосредоточения и внимания (*προσοχή*)<sup>129</sup>. Но *γνώμη* может становиться расслабленной (*ἀτονία γνώμης*), тогда она перестает удерживать божественное посредством своего расположения; произволение отвлекается от Бога на зримые вещи<sup>130</sup>. В этом тексте *γνώμη* означает не столько «выбор», сколько «волю» и даже «силу воли», допускающую большую или меньшую степень концентрации.

Ниже Максим замечает, что отвращение *γνώμη* от логоса естества «рассекает» это естество (на тропы существования), поскольку у каждой человеческой ипостаси, т. е. индивида, появляется свое собственное воление и предпочтение, отделяющее человека от других людей и от Бога. И только когда *γνώμη* опять соединится с естеством, состоится примирение человека с Богом и другими людьми. Такое соединение означает очищение человека от страстей, изменение душевного расположения (*τὴν διάθεσιν*) примиряющихся сторон, прекращение бунта произволения против Бога<sup>131</sup>. В *О трудностях к Фоме* (634 г.) Максим

---

ным никакой естественной власти, но самовластно *решать* (*ἔχειν τὴν γνώμην*), как ему кажется».

<sup>128</sup> Ср. Толкование на молитву Господню 97: «соблюдение усыновления в Боге зависит от произволения (*προαίρεσις*) возрождаемых: они своим искренним внутренним расположением (*διαθέσει γνώμης*) принимают... красоту».

<sup>129</sup> ДИАДОХ ФОТИКИЙСКИЙ, *Сто гностических глав*, гл. XXIII (с. 18): «но когда мы очистим себя более горячим вниманием (*προσοχή*) [к Богу], мы на еще большем опыте получим в Боге то, чего жаждали».

<sup>130</sup> В Толковании на молитву Господню, 640–647 Максим говорит, что преуспяние в Божественном сохраняется волевым произволением (*κατὰ θέλησιν ἢ προαίρεσις*) человека; а неудачу в этом преуспянии терпит тот, кто по расслабленности ипостасной воли (*δι' ἀτονίαν γνώμης*) устает от божественного и не хранит этого сокровища, удерживаемого расположением такой воли (*γνώμης διαθέσει*). Напротив, тот, чье произволение (*τὴν προαίρεσιν*) не тяготеет к зримым вещам, легко прощает других.

<sup>131</sup> Там же, 662–685: «Такой становится человеком, не рассекающим естество посредством гноми (*μὴ τέμνειν τῇ γνώμῃ τὴν φύσιν*), не отделяющимся от других людей. Ибо, когда воля (*γνώμη*) соединяется с логосом природы, тогда обыкновенно и происходит примирение Бога с естеством... Господь желает нашего примирения друг с другом... чтобы очистить нас от страстей и показать, что [душевное] расположение примиряющихся (*τὴν τῶν συγχωρουμένων διάθεσιν*) сообразуется с характером благодати (*συμβαίνουσαν τῇ σχέσει τῆς χάριτος*). И ясно, что когда воля соединилась с логосом природы (*τῆς γνώμης ἐνωθείσης τῷ λόγῳ τῆς φύσεως*), то произволение (*ἢ προαίρεσις*) людей, исполняющих это, уже не будет бунтовать против Бога... Когда воля (*γνώμη*), движимая в соответствии с логосом естества, будет иметь действие во всем согласное с

пишет, что «закон греха» состоит в противоестественном расположении нашего произволения (ἡ τῆς ἡμετέρας γνώμης διάθεσις). Воплотившееся Слово исправляет человеческое естество, заставляя душу обрести непреложность (ἀτρεψία), делая γνώμη тождественной естественной воле, когда γνώμη направляется на естественное благо<sup>132</sup>.

В поздний период Максим уточняет свою терминологию, разводя θέλημα (естественное воление) и γνώμη (избирательное воление), а также γνώμη (внутреннее решение) и его результат — προαίρεσις (акт предпочтения одного другому). Теперь процесс воления от зарождения некоего желания<sup>133</sup> до выраженного предпочтения представляется следующим образом. Вначале, когда ипостасная воля еще не проявилась вовне (в акте предпочтения одной вещи другой), в душе имеется лишь некое внутреннее расположение (διάθεσις) к одному из возможных вариантов. Затем в душе происходит обсуждение вариантов — держится совет или совещание (βουλή, βούλευσις). Осуществляется внутренний выбор (γνώμη), который затем проявляется в акте предпочтения / произволения (προαίρεσις)<sup>134</sup>. Примерно так это описывает Максим

---

Богом. Это и есть деятельное расположение души (διάθεσις ἐμπρακτος)...»

<sup>132</sup> О трудностях к Фоме IV (PG 91, 1044A): «от непослушания произошел закон греха, сила которого в противоестественном расположении нашего произволения (ἡ τῆς ἡμετέρας γνώμης διάθεσις)... [Господь] не только спас одержимых грехом, но и сообщил... божественную силу, соделывающую непреложность (ἀτρεψίαν) души и нетление (ἀφθαρσίαν) тела в гномическом тождестве (τῇ τῆς γνώμης ταυτότητι), направленном на то, что по естеству добро». Ср. Ep. 12 (PG 91, 484A): «Относительное соединение (σχετικὴ ἔνωσις) есть равное движение воли (θέληματος) и неизменность гномического тождества (γνομικῆς ταυτότητος) тех, кто существует сам по себе, особенно в своем личном своеобразии (ἐν μοναῖς προσωπικαῖς)». В Послании к Иоанну Кувикуларию о любви говорится, что сила любви уравнивает и делает одинаковым у всех людей гномическое неравенство и различие (ἀνισότητά καὶ διαφοράν), а также сказано, что Бог собирает человеческое к Себе уже соединившимся и не обладающим никаким гномическим различием (καθ' ἑαυτὴν κατὰ τὴν γνώμην διάφορον).

<sup>133</sup> ИОАНН ДАМАСКИН, Источник знания II, XXII (36), 60–64: «А желание (βούλησις) есть определенное естественное хотение (ποιὰ φυσικὴ θέλησις), то есть естественное и разумное стремление к какой-то вещи. Ибо в человеческой душе заложена способность разумно стремиться. Посему, когда это разумное стремление естественным образом подвигнется к какому-либо предмету, оно называется желанием, ибо желание есть разумное стремление и тяга (ἐφεσις) к какой-либо вещи».

<sup>134</sup> Ср. Дистут с Пиррам 294С: «хотение (θέλησις) мыслящей души, посредством которого мы, желая (θέλοντες), помыслием (λογιζόμεθα), и, помышляя и желая, хотим (βουλόμεθα). И, желая, мы ищем (ζητοῦμεν), рассматриваем (σκεπτόμεθα) и советуемся (βουλευόμεθα), и судим (κρίνομεν), и настраиваемся (διατιθέμεθα), и предпочитаем (προαίρουμεθα), и устремляемся (ὀρῶμεν Douset, Vausenhart), и пользуемся (κεχρήμεθα). А разумное стремление, как сказано, то есть желать и помышлять, советоваться и искать, и рассматривать, и хотеть, и судить, и настраиваться, и избирать (αἰρεῖσθαι), и

в Письме к Марину, датированном 645–646 гг.<sup>135</sup>

Как уже говорилось, несмотря на определение «природная», *θέλημα* не ассоциируется Максимом с несвободой и принуждением, которые можно было бы предположить в природной заданности ее движения, направленного только на естественное. Это свободное и самовластное (*κατ' ἐξουσίαν*) стремление. Как формулирует Флоровский, природа определяет задачи и цели свободы, но не ограничивает ее самое<sup>136</sup>.

устремляться, и пользоваться, присуще нам по природе...» Ср. ИОАНН ДАМАСКИН, *Источник знания* II, XXII (36), 71–83: «Желание (*ἡ βούλησις*) же относится к цели (*τοῦ τέλους*), а не к тому, что ведет к цели. Цель есть желаемое (*τὸ βουλητόν*), как, например, сделаться царем, стать здоровым. К цели же ведет то, о чем можно советоваться (*τὸ βουλευτόν*), то есть способ (*ὁ τρόπος*), с помощью которого мы должны выздороветь или воцариться. Далее идут следующие за желанием (*μετὰ τὴν βούλησιν*), обсуждение и исследование (*ζήτησις καὶ σκέψις*). И после этого, если дело идет о том, что в нашей власти (*τῶν ἐφ' ἡμῖν*), бывает совет или совещание (*βουλή ἢ οὖν βούλευσις*). Совет же есть стремление пылливое (*ὄρεξις ζήτητικῆ*), происходящее относительно осуществимых нашими силами дел; ибо [человек] совещается о том, нужно заниматься этим делом или нет; потом он решает (*κρίνει*), что лучше, и это называется решением (*κρίσις*). Затем *настраивается* (*διατίθεται*) [в пользу этого] и одобряет решение *следствие совещания* (*ἀγαπᾷ τὸ ἐκ τῆς βουλῆς κρίθέν*); и это называется *намерением* (*γνώμη*). Ибо если он примет решение (*κρίνη*) и не будет расположен к решенному, т. е. не одобрит его, то это не называется намерением (*γνώμη*). Затем после расположения (*τὴν διάθεσιν*) происходит добровольный выбор (*προαίρεσις*) или избрание (*ἐπιλογή*), ибо *свободный выбор* (*προαίρεσις*) есть предпочтение и избрание (*τὸ αἰρεῖσθαι καὶ ἐκλέγεσθαι*) одной из двух подлежащих вещей в противовес другой. Потом он устремляется к действию (*ὀρμῆ πρὸς τὴν πράξιν*), и это называется устремлением (*ὀρμηή*). Затем пользуется (*κέχρηται*) [достигнутым], и это называется использованием (*χρησις*). Потом после пользования он прекращает стремиться».

<sup>135</sup> *Opuscula* I (PG, 9A–37A). Ср. Там же, (PG 91, 17C): «И предпочтение (*ἡ προαίρεσις*) не есть некая гноми, пусть даже многие необдуманно называют это так, но [исходит] от гноми. Если только не сказать, говорят, что гноми есть внутреннее стремление (*ὄρεξις ἐνδιάθετον*) к тому, что зависит от нас, из которой (*ἐξ ἧς*) возникает предпочтение. Или [же гноми есть] расположение (*διάθεσιν*) в отношении того, от нас зависящего, о чем мы в своем стремлении (*ὀρεκτικῶς*) держали совет. Ведь когда стремление приняло от совета расположение в отношении того, о чем судили (*τοῖς κρίνεσιν*), возникает гноми, после которой (*μεθ' ἧν*), а точнее говоря, из которой (*ἐξ ἧς*) [возникает] предпочтение. Гноми по отношению к предпочтению имеет смысл состояния (*ἐξέως*) к действию (*πρὸς ἐνέργειαν*)».

<sup>136</sup> Г. В. Флоровский, *Восточные отцы V–VIII веков...* с. 217: «Подлинная свобода есть безраздельное, непоколебимое, целостное устремление и влечение души к Благу. Это есть целостный порыв благоговения и любви. Выбор совсем не есть обязательное условие свободы. Бог волит и действует в совершенной свободе, но именно Он не колеблется и не выбирает... Выбор (*προαίρεσις*)... предполагает раздвоение и нежность, то есть неполноту и нетвердость воли. Колеблется и выбирает только грешная и немощная воля. Падение воли, по мысли преподобного Максима,

Гноми и произволение связываются у Максима со страстным началом (*τὸ παθητόν*), которое воплотившееся Слово исправило (*διωρθώσατο*) в человеке. Адам отвратил свое произволение от блага, а потому в естестве всех людей вошло тление. Тление произволения было устранено в Боговоплощении. Христос принял человеческое естество во всей полноте, вместе со страстным началом, и лишь Его *произволение* осталось нетленным, неизменно направленным на благо и согласным с волей Божией.

Упоминание *προαίρεσις* (произволение, предпочтение) применительно к Христу в *Вопросоответах* (630–633 гг.), по видимости, противоречит позднейшим терминологическим различениям Максима, отличавшего *θέλημα φυσικόν* (естественное воление), которое имеется у Христа и у всех людей от природы, от *γνώμη*, которой Христос не имеет<sup>137</sup>. Как уже было сказано, дело здесь не в изменении представлений

---

именно в том и заключается, что утрачена цельность и непосредственность, что воля из интуитивной становится дискурсивной, что воление разветвляется в очень сложный процесс искания, пробы, выбора... И вот в этом процессе приходит личное, особенное». Ср. Ф. ГЕГЕЛЬ, *Феноменология духа* (V, А, с), пер. Г. ШПЕТА (СПб.: Наука, 1992), с. 165: «Индивид есть в себе самом 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*, [*то есть*] *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». Коммент. к этому месту см. Александр КОЖЕВ, *Введение в чтение Гегеля*, пер. А. Г. ПОГОНЯЙЛО (СПб.: Наука, 2003), с. 608.

<sup>137</sup> Ср. ИОАНН ДАМАСКИН, *Источник знания* II, XXII (36), 95–99: «О желании (*βούλησιν*) в Боге мы говорим, а о предпочтении (*προαίρεσιν*) в собственном смысле — нет, ибо Бог не совещается (*βουλεύεται*). Ведь советоваться свойственно неведению, ибо никто не совещается о том, что знает. А если совещание (*ἡ βουλή*) присуще неведению, то, конечно, есть и предпочтение (*ἡ προαίρεσις*). Бог же, Который знает все непосредственно (*ἀπλῶς*, не совещается); XXII (36), 100–112: «И применительно к душе Господа не говорим о совете или предпочтении (*βούλην ἢ προαίρεσιν*) — ведь у Него не было неведения. Ибо хотя она и относилась к природе, которая не знала будущего, однако, будучи ипостасно соединенной с Богом Словом, она обладала знанием всего, не по благодати, а, как сказано, из-за ипостасного соединения... Поэтому у него не было и гномической воли (*γνωμικὸν θέλημα*). Ибо хотение (*θέλησιν*) он имел естественное, простое, одинаково (*ὁμοίως*) усматриваемое во всех человеческих ипостасях, но намерения (*τὴν γνώμην*), то есть предмета хотения (*τὸ θέλητόν*), противного божественной Его воле или иного по сравнению с божественной Его волей (*τοῦ θείου θελήματος*), Его святая душа не имела... Ведь намерение соразделяется вместе с ипостасями (*ἡ γνώμη συνδιαίρεται ταῖς ὑποστάσεσι*), кроме святого и простого, и несложного, и нераздельного Божества. Ибо там, так как ипостаси не различаются и не разделя-



Максима, но в уточнении терминологии. Упоминаемое в *Вопросоответах* «произволение», всегда направленное на благо, соответствует понятию «естественной воли», как прямо пишет сам Максим: «[Христос] не ведал гномического греха благодаря непреложности и нетленности произволения (*τῆς προαιρέσεως*)»<sup>138</sup>. Хотя в *Толковании на молитву Господню* Максим неоднократно говорит о *γνώμη* Христа, здесь этот термин опять понимается как незатронутая страстями воля, сообразная логосу природы и неизменная, как этот логос<sup>139</sup>, т. е. как естественная воля.

Позднее, в ходе монофелитской полемики, Максим ясно напишет, что Христос обладал только естественной человеческой волей (и, разу-

---

ются всецело (*μὴ εἰς ἅπαν διαιρουμένων καὶ διασταμένων*), не различается и предмет хотения. И там, так как природа едина (*μία*), едино и природное хотение (*ἡ φυσικὴ θέλησις*); XXII (36), 117–123: «У Господа же нашего Иисуса Христа, так как природы различны (*διάφοροι*), то различны также и природные хотения (*αἱ θελήσεις αἱ φυσικαί*), то есть способности хотения (*αἱ θελητικαὶ δυνάμεις*) Его Божества и Его человечества. А так как одна ипостась и один Хотящий (*ὁ θέλων*), то один также и предмет хотения (*τὸ θελητόν*), или гномическая воля (*τὸ γνωμικὸν θέλημα*), так как человеческое Его хотение (*θέλησις*), разумеется, следует Божественному Его хотению и хочет того, чего пожелало божественное Его хотение (*ἤθελε θέλησις*)».

<sup>138</sup> Ср. *ВО* 42, 20–34: «Господь и Бог наш воспринял всё [человеческое] естество целиком (*ὀλόκληρον*), и в воспринятой природе Он также имел страстное начало (*τὸ παθητόν*), украшенное [Им] применительно к произволению нетлением (*τῇ κατὰ προαίρεσιν ἀφθαρσίᾳ κοσμούμενον*). Поэтому вследствие страстного начала Он стал по [человеческой] природе ради нас грехом, не ведая гномического греха (*τὴν γνωμικὴν ἀμαρτίαν*) благодаря непреложности произволения (*διὰ τὴν ἀτρεψίαν τῆς προαιρέσεως*). Посредством этой нетленности произволения (*τὴν ἀφθαρσίαν τῆς προαιρέσεως*) [Господь] исправил (*διωρθώσατο*) страстное начало естества, соделав конец его (я имею в виду смерть) началом преобразования к нетлению. И как через одного человека, добровольно (*ἐκούσιως*) отвратившего (*τραπέντος*) свое произволение от блага, естество всех людей изменилось из нетления в тление, так и через одного человека Иисуса Христа, не отвратившего произволение от блага, произошло для всех людей восстановление (*ἀποκατάστασις*) естества из тления в нетление»; 41–50: «И как в Адаме склонность его собственного произволения ко злу (*τὸ περὶ κακίαν τῆς προαιρέσεως ἴδιον*) лишила естество [человеческое] общей славы... так и во Христе склонность Его собственного произволения к благу (*τὸ περὶ τὸ καλὸν τῆς προαιρέσεως ἴδιον*) лишила всё естество [человеческое] общего позора тления, когда во время Воскресения естество преобразилось через непреложность произволения в нетление, поскольку Бог разумно рассудил, что человек, не изменяющий произволения, вновь может получить обратно бессмертную природу».

<sup>139</sup> *Толкование на молитву Господню*, 135–153: «Природу же [человеческую] в ее первоначальном виде [воплощенное Слово] восстанавливает не только тем, что, став Человеком, Оно сохранило волю свободной от страстей (*ἀπαθῆ τὴν γνώμην*) и несклонной к бунту... [Господь] примирил нас через Себя с Отцом и друг с другом. И при этом мы не имеем больше воли (*τὴν γνώμην*), противящаяся логосу природы, но и природа, и воля существуют неизменными (*ἀναλλοιώτως*)».

меется, божественной, за которой следовала человеческая), но Он был лишен *γνώμη* и *προαίρεσις*, поскольку в Его человеческой воле не было ни колебаний, ни, собственно, выбора:

нельзя говорить о гномической воле (*γνωμικόν θέλημα*). Ведь как допустить, чтобы от воли исходила воля? ...Говоря о гноми во Христе, они... утверждают его нагим (*ψιλόν*) человеком, подобно нам, предрасположенным к совещанию (*βουλευτικῶς διατιθέμενον*), незнающим и сомневающимся и имеющим противоречия, как кто-то, кто совещается о сомнительном, а не о несомненном. Ибо мы по естеству обладаем стремлением к *просто хорошему* по природе, а благодаря размыслению и совету (*διὰ ζήτησεως καὶ βουλῆς*), [обладаем] опытом (*πέειραν*) *определенным образом хорошего* (*τοῦ πῶς καλοῦ*). Поэтому, применительно к нам о гноми говорится в точном смысле (*προσφυῶς*), поскольку она есть тропос пользования (*τρόπος χρήσεως*), а не логос природы (*λόγος φύσεως*), ибо *природа бесчисленное число раз меняется*. Применительно же к человечеству Господа, которое осуществилось не как нагое (*ψιλῶς*), подобно нам, но — божественно (*θεικῶς*)... нельзя говорить о гноми<sup>140</sup>.

Человеческое естество (а значит, и естественное хотение) во Христе было обожено ипостасным соединением с Божеством в силу взаимообмена (*περιχώρησις*) природ. Это не изменило логоса этого естества, но изменило тропос его существования, а потому и человеческая воля во Христе была выше естества:

Хотение человечества в Спасителе, хотя и было естественным, не было нагим (*ψιλόν*) хотением, сообразным нашему, как [не было нагим] и само человечество, поскольку оно превышало наше, как в высшей степени обоженное соединением, от чего, собственно, зависела безгрешность. Напротив, наше

<sup>140</sup> *Дистут с Пирром 308CD* (рус. пер. с. 177). Ср. *Opuscula 1* (PG 91, 29C–32A): «Святые отцы, применительно к произволению (*τῆς προαίρεσεως*) человечества у Христа упоминали о сущностной силе стремления (*τὴν ὀρεκτικὴν δύναμιν*) [человеческой] природы, и это то же самое, как говорить о естественном хотении (*τὴν φυσικὴν θέλησιν*). Или они подразумевали, что наше собственное произволение существовало в воплотившемся Боге по усвоению (*κατ' οἰκειώσεν ἐντάρχουσαν*). Премного поразмыслив об этом, твой раб и ученик упомянул произволение (*προαίρεσιν*) при изложении недоумений из Священного Писания святейшему моему господину и учителю Фалассию... Человечество Бога не находилось в движении по произволению, как мы, соделывая через совет и суд (*διὰ βουλῆς καὶ κρίσεως*) различение (*διάγνωσιν*) противоположных вещей, дабы не посчитали, что Он по естеству изменяив сообразно произволению...»

[человечество], как нагое, никоим образом не безгрешно, по причине возникающей склонности к тому или иному. Это не вносит изменения (*παράλλάττουσαν*) в естество, но отворачивает (*παρὰτρέπουσαν*) движение или, что ближе к истине, переменяет (*ἀμείβουσαν*) его тропос<sup>141</sup>.

Как сформулировал Г. В. Флоровский, «в человеческой воле Христа нет колебаний и противоречий. Она внутренне едина и... согласуется с волей Божества, ибо природа человеческая есть... осуществленная воля Божия; поэтому в ней нет (и не может быть) ничего противного (или противящегося) воле Божией. Воля Божия не есть нечто внешнее для воли человеческой, но именно ее источник и предел, начало и телос»<sup>142</sup>.

1.2.12. *Образ (εἰκών) и подобие (ὁμοίωσις) Божии.* Пара образ Божий – подобие Божие, имеющая библейское происхождение (Быт 1:26), у Максима соответствует паре *природа – ипостась* (или *логос – тропос*). Образ Божий связан с «сущностью», или «природой», человека, каким того сотворил Бог<sup>143</sup>. Первообраз для образа — Бог Слово, причем не столько как Воплотившийся, сколько как Творец и Логос всех логосов<sup>144</sup>. Применительно к обсуждаемому нами различению образ Божий в человеке — это логос человека, тогда как подобие Божие соотносится с ипостасью<sup>145</sup>.

Если данный Богом образ отвечает естеству человека, то *подобие* присутствует в человеке лишь потенциально. Чтобы раскрыть его, требуются личные усилия субъекта, зависящие от обращенности его намерения (*γνώμη*) и произволения (*προαίρεσις*). Если в образе явлен логос природы, то подобие открывает *образ жизни*, тропос существования. Подобие слагается из добродетелей.

Различение образа и подобия Божиих в человеке ко времени Максима было хорошо известно. Уже Ориген фиксировал некоторую сла-

<sup>141</sup> *Opuscula* 20 (PG 91, 236D). Ср. ИОАНН ДАМАСКИН, *Источник знания* XVIII (62), 33–35: «Он имел волю (τὸ θέλειν) природно, и как Бог, и как человек, но человеческая следовала и подчинялась Его воле (βέλγηται), не движимая собственной гноми (γνώμη ἰδίᾳ), но желающая того, чего желала божеская Его воля».

<sup>142</sup> Г. В. ФЛОРОВСКИЙ, *Восточные отцы V–VIII веков*, с. 217–218.

<sup>143</sup> *Главы о любви* III, 25.

<sup>144</sup> *Диалог с Пиррам* (PG 91, 324D): «человек есть образ Божественной природы... Первообраз по природе стал и образом по природе»; *ВО* LIII, 93–95 (PG 90, 501B): «Одному [т. е. образу] присуще свершать истинное созерцание духовных логосов, а другому [т. е. подобию] — исполнять точное и безукоризненное делание заповедей».

<sup>145</sup> Ср. *Opuscula* 1, схолия 2 (PG 91, 37BC): «Лицо, то есть ипостась; природа, то есть сущность. Ибо сущность — это сообразное образу, логос; а сообразное подобию, житие, — это ипостась».

бость в сотворенном человеке, полагая, что божественный образ усматривается только в уме, если последний сможет очиститься аскезой от привязанности к телу. Но непосредственное влияние на Максима оказал Диадок Фотикийский. В своих *Гностических главах* Диадок предлагает толкование, напоминающее оригеновское. Для него подобие выше образа, имея сверхприродный характер и реализуясь в добродетелях, как это было у Оригена<sup>146</sup>.

Максим тоже считает, что образ Божий дается человеку в начале и что подобие приобретает уже после, в процессе духовного подвига. Применительно к триаде *бытие – благобытие – приснобытие*, о которой говорится в *Трудности* X, первый и третий элементы (*бытие* и *бессмертие*) соотносятся с «образом», второй — с «подобием». Бог обладает благобытием по природе, человек же — по причастности<sup>147</sup>. Человек уподобляется Богу через тропос своей жизни. Будучи образом Божиим по естеству, он становится Его подобием по благодати.

1.2.13. *Различие*, или *отличие* (*διαφορά*), природ — это одно из важнейших у Максима понятий, которое понимается скорее позитивно, чем негативно. Такое понимание «различия» восходит к Порфирию, который различал *отличия составляющие* (*διαφοράι συστατικάι*) и *отличия разделяющие* (*διαρετικάι διαφοράι*). Сложение составляющих отличий образует некий вид (“одушевленное” и “ощущающее” образуют «живое существо»)<sup>148</sup>, а о разделяющих говорят применительно к при-

<sup>146</sup> ДИАДОК ФОТИКИЙСКИЙ, *Сто гностических глав*, гл. 4 (с. 9): «Все мы люди по образу Божию есмы; быть же по подобию Божию есть принадлежность одних тех, которые по великой любви свободу (*ἐλευθερία*) свою поработили Богу»; гл. 89 (с. 62–63): «Два блага подает нам Святая благодать чрез возрождающее нас крещение, из которых одно безмерно превосходит другое. Одно подает оно тотчас, а именно — в самой воде обновляет все черты души, составляющие образ Божий... а другое ожидает произвести в нас вместе с нами — это то, что составляет подобие Божие... Святая благодать Божия сначала чрез крещение восстанавливает в человеке черты образа Божия, поставляя его в то состояние, в коем он был, когда был создан; а когда увидит, что мы всем произволением (*πρόβουλος*) возделаем красоты подобия Божия... тогда добродетель за добродетелью расцветивая в душе... придаст ей черты подобия Божия...»

<sup>147</sup> МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *Главы о любви* III, 25: «Бог, приводя в бытие разумную и духовную сущность... сообщил ей четыре божественных свойства... бытие, приснобытие, благодать и премудрость... Сущности Он даровал бытие и приснобытие, а способности воли — благодать и премудрость, чтобы тварь по причастию стала тем, чем Он Сам есть по существу. Поэтому и говорится, что человек создан по образу и подобию Божию».

<sup>148</sup> ПОРФИРИЙ, *Isagoge sive quinque voces. Περὶ διαφορᾶς* (ed. A. BUSSE), p. 9, 24–10, 21: «[Отличия неотделимые и существующие сами по себе (*καθ' αὐτὰς*) делятся на] те, сообразно которым мы разделяем роды на виды, и те, сообразно которым разделен-

знакам, на которые вид разделяется («живое существо» разделяется на «смертное» и «бессмертное»).

В халкедонском Символе веры говорилось, что во Христе после ипостасного соединения двух природ остается их *διαφορά*<sup>149</sup>. В *Ареопагитском корпусе* термин используется в космологическом смысле: *διαφορά* суть *неравенство* и особенности всех вещей в их взаимном отношении друг к другу внутри целого<sup>150</sup> и в различии по сущности (*τὸ τῆς οὐσίας διάφορον*) между архетипом и образом<sup>151</sup>. Леонтий прилагает этот

---

ные [вещи] образуют вид (*εἰδοποιεῖται*)... Для сущности *живого* “одушевленное” и “ощущающее” — это *составляющее отличие* (*ἡ διαφορά σποτατικῆ*), ибо *живое* это сущность одушевленная и ощущающая, а отличия “смертное” и “бессмертное”, а также “разумное” и “неразумное” для *живого* суть *разделяющие отличия* (*διακριτικὰ διαφορά*), ибо посредством них род [«живое»] делится на виды)... Те же самые [отличия], приложенные одним образом, становятся составляющими, а другим — разделяющими, и все они называются *видообразующими*. Имеется большая нужда и в разделениях (*τὰς διαρέσεις*) родов, и в определениях (*τοὺς ὁρισμοὺς*)...»

<sup>149</sup> См. *Concilium Oecumenicum Decreta*, ed. J. ALBERIGO, P. P. JOUANNOU, C. LEONARDI, P. PRODI (Freiburg i. B., 1962), p. 62, 35 ff. Ср. КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Послание к Несторию* (PG 77, 45): «мы говорим, что Слово, соединив с собою в единстве лица тело, одушевленное разумною Душою, неизреченно и непостижимо для нашего ума, стало человеком, сделалось Сыном человеческим не волею одного и благоизволением, не воспринятием только лица; а говорим, что естество, истинно соединенные между собою, хотя различны, но в соединении двух этих естеств есть один Христос и Сын. Это мы представляем не так, что в этом соединении уничтожилось различие естеств, но божество и человечество при неизреченном и неизъяснимом соединении пребыли совершенными, являя нам единого Господа Иисуса Христа и Сына... Таким образом, мы исповедуем Христа единым и Господом не так, чтобы мы поклонялись слову и вместе с тем поклонялись еще какому-то человеку; никакого представления о раздельности здесь не вводится при слове «вместе», но поклоняемся Единому и Тому же... Если бы мы стали отвергать ипостасное соединение как что-то непонятное и странное, то мы должны бы были признать двух сынов, потому что тогда необходимо было бы сделать разделение и одного называть собственно человеком, удостоенным звания Сына, а другого — собственно Словом Бога, как имеющего имя и достоинство сыновства по Своему естеству. Посему не должно разделять единого Господа Иисуса Христа на два сына».

<sup>150</sup> *БИ VIII*, 9 (PG 3, 897С, рус. пер. с. 271): «Если же кто-нибудь истолкует неравенство (*τῆν ἀισότηρα*) как всеобщие отличия (*διαφοράς*) всех по отношению ко всем, то и их Справедливость оберегает, не допуская, чтобы возникшая смесь (*σμίξις*) всего со всем привела к полному беспорядку, но сохраняя все сущее сообразно виду каждого, в котором каждому свойственно быть». Примечательно, что к этому месту имеется схолия, могущая принадлежать Максиму: «Заметь, что [Дионисий] говорит о неравенстве и всеобщем различии всех по отношению ко всем и что такое неравенство справедливость Божия оберегает. Заметь, что существует и природное неравенство (*φυσικὴ ἀισότης*)»; ср. XII, 4 (972В, рус. пер. с. 325).

<sup>151</sup> *ЦИ IV*, 1 (PG 3, 473С).

термин ко всем видам различий в мире вещей<sup>152</sup>, а также к особенностям некоего вида (он даже употребляет термин *διαφορά συνστατικά*<sup>153</sup>).

Максим пишет, как минимум, о двух типах различий: различии по сущности (*διαφορά ουσιώδης*), которое остается навсегда, и о различии ипостасных волей, которое должно исчезнуть в будущем<sup>154</sup>. Первое — онтологическое, второе носит моральный характер. Различие первого типа используется Максимом в христологии. Он отличает *διαφορά* от *διαίρεσις*<sup>155</sup>, говоря, что *διαφορά* во Христе сохраняется и спасается (*σώζεσθαι*) даже после соединения природ в одну ипостась<sup>156</sup>, т. е. это природное и сущностное различие<sup>157</sup>. В халкедонской терминологии оно также именуется «неслитным различием» (*ἀσύνυκτος διαφορά*)<sup>158</sup>.

Понятие *διαφορά* применяется Максимом также в космологии и антропологии. Так, *διαφορά ουσιώδης* определяется как логос, согласно которому сущность или природа остаются неуменьшенными и неизменными (*ἄτρεπτος*), неслитными и несмешанными (*ἀσύνυκτος*)<sup>159</sup>, или как логос, согласно которому сохраняется инаковость в отношении к другим. Такое отличие приложимо и к Богу, и к тварным вещам.

*Διαφορά*, характеризующее тварный мир, является *составляющим* (*συστατικῆ*) и *различающим* (*ἀφοριστικῆ*), что означает, что оно никогда

<sup>152</sup> ЛЕОНТИЙ ВИЗАНТИЙСКИЙ, *Adversus argumenta Severi (Epilysis)* (PG 86/2, 1921C).

<sup>153</sup> Он же, *Triginta capita adversus Severum* 23 (PG 86/2, 1909A). Cf. J. P. JUNGLAS, *Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen* (Paderborn, 1908), p. 70 ff. (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 8/3).

<sup>154</sup> Ср. *ВО II*, 12–22 (PG 90, 272B): «Бог через [Свой] Промысел уподобляет частные [существа] целому (*πρὸς τὰ καθόλου τῶν μερικῶν*) до тех пор, пока не объединит через движение к благобытию их самовольное стремление (*τὴν αὐθαίρετον ὀρέμην*) с их естественным, более общего рода логосом (*τῷ υπεγκωτέρω λόγῳ*) разумной сущности, и не сделает их тождественно движущимися и созвучными друг другу и целому так, чтобы частные не имели *гномического различия* по отношению к целому (*τὴν ὑποκτικὴν πρὸς τὰ καθόλου τῶν ἐπὶ μέρους διαφοράν*), но чтобы тот же самый логос созерцался у всех, не будучи разделяем (*διαρούμενος*) тропосами тех, в ком он равно сказывается (*τοῖς τῶν καθ' ἑν ἰσῶς κατῆγορεῖται τρόποις*), и пока Он не явит действительной обоживающую всех благодать».

<sup>155</sup> *Ep.* 12 (PG 91, 469AB).

<sup>156</sup> *Там же* (472D).

<sup>157</sup> *Ep.* 15 (PG 91, 556A и 561AB).

<sup>158</sup> *Ep.* 13 (PG 91, 521C).

<sup>159</sup> *Opuscula* 14 (PG 91, 149D): «Сущностным может быть и различие, [то есть] логос, сообразно которому сущность (или природа) остается неумаленной и неизменной, а также несмешанной и неслитной; и, принимая схождение в одну ипостась с иным, [принадлежащим] другому виду, нисколько не утрачивает природы, собственной [для неё] по естеству».

не исчезнет и что его смысл позитивен, насколько оно выражает замысел Божий<sup>160</sup>. Неизменности природы и сущности у Максима противостоит понятие «особенное» (*ιδιότης*), которое является индивидуализирующим элементом, а потому не общим, но частным (*μερικτή*)<sup>161</sup>. Таким образом, Максим уравнивает момент единства и момент дифференциации на всех уровнях, как в христологии, так и в космологии. Только Бог превыше *διαφορά* и *διάκρισις*. В *Μισταγογία* сказано, что

весь мир сущих... разделяется (*διαρούμενος*) на мир умный... и мир чувственный... При всем том мир — *един* и не разделяется вместе со своими частями. Напротив, путем возведения к своему единству и неделимости, [мир] охватывает (*περιγράφων*) различие этих частей, происходящее от их природных особенностей (*τὴν ἐξ ιδιότητος φυσικῆς διαφορά*)<sup>162</sup>.

Существование природных различий является фундаментальной характеристикой тварного мира. Максим использует халкедонскую терминологию, говоря, что вещи мира *различаются нераздельно*, а их собственные свойства *неслиянны* друг с другом. А потому, с одной стороны, единый Логос видится в них как многие логосы, а с другой, эти логосы могут быть возведены к единому Логосу, который есть начало и причина всего<sup>163</sup>. Таким образом, в тварном мире различие и единство природ

<sup>160</sup> Там же, 21 (PG 91, 249C); ср. *О трудностях* LXVII (PG 91, 1400C). Как кажется, здесь у Максима *ἀφοριστικῆ* эквивалентно порфириеву *διαρηκτικῆ*; в схожем месте Леонтий (возможно, из христологических соображений) использует вдобавок термин *συστατικῆ* (*Ἐραρογемάτα [vel] Triginta capita adversus Severum*) 13, PG 86/2, 1909A). Бальтазар подробно обсуждал позитивный смысл понятия «отличие», считая его наиболее характерной чертой богословия Максима (*Kosmische Liturgie*<sup>2</sup>, p. 63 f. и 117; ср. p. 153, 258 и 327).

<sup>161</sup> Там же (PG 91, 249C).

<sup>162</sup> *Μισταγογία* II (PG 91, 668C).

<sup>163</sup> *О трудностях* VII (PG 91, 1077C): «Кто, зная о приведении Богом сущих из небытия в бытие словом и мудростью, когда разумно направит созерцательную способность души на бесконечное различие сущих природ (*τῆ φυσικῶν τῶν ὄντων ἀπειρῶ διαφορᾶ*) и их многообразии и испытующим разумом соразличит (*συνδιακρίνοι*) мысленно логос, по которому они сотворены, не посчитает многими логосами один логос, соразличаемый в нераздельном различии (*τῆ ἀδιαρέτω διαφορᾶ*) возникших вещей, по причине их особенностей, неслитных (*τὴν ἀσβυχῶν ιδιότητα*) друг с другом и с самими собой? и [не посчитает] многие [логосы], посредством возведения к нему всех [вещей], — одним, существующим, как Сам по Себе неслиянно (*ἀσσυχῶτως ὑπάρχοντα*) [с прочими], восуществленным и воипостасным Богу Отцу Богом Словом, как началом и причиной (*ἀρχὴν καὶ αἰτίαν*) всего?». Ср. 1080AB: «Самого же Его... веруем быть неизреченным и непостижимым, и запредельным (*ἐπέκεινα*) всей твари и существующему или помышляемому в ней различию и раз-

взаимообусловлены наподобие того, как это происходит в природах, составляющих ипостась Христа<sup>164</sup>. Напротив, если описанное выше различие является конститутивным для мира и имеет положительный смысл, то различие в избирательной воле (*διαφορά γνώμικῆ*) ассоциируется с нарушением гармонии: разлад здесь преобладает над согласием и упомянутая выше обоюдность исчезает<sup>165</sup>. *Гномическое неравенство и различие* (*τὴν κατὰ τὴν γνώμην ἀνισότητά καὶ διαφοράν*) всех людей устраняется любовью путем воссоздания человека в единстве логоса и тропоса<sup>166</sup>.

1.2.14. *Разделение* (*διαίρεσις*) является негативным аналогом *различия* (*διαφορά*) природ. Важно, что в халкедонском словоупотреблении было принято говорить, что единство природ во Христе существует «без разделения» (*ἀδιαρέτως*)<sup>167</sup>. Таким образом, конечной целью божественного Промысла является уничтожение всякого разделения. Максим прилагает этот принцип к своей антропологии и космологии<sup>168</sup>. Он пишет (в порфириевом духе), что «различение» вещей отличает их и определяет, показывая, как они устроены, тогда как «разделение» рассекает их на части, так что вещи отделяются друг от друга<sup>169</sup>. Вслед за Леонтием Византийским<sup>170</sup> Максим говорит, что применительно к вещам отличие по числу не вводит *разделения*<sup>171</sup>. Всякое число являет некое *различие*, но не *разделение*<sup>172</sup>, оно не вводит ни единства, ни разделения<sup>173</sup>. Подобно тому как во Христе две природы и две воли не вводят разделения, так нет его и применительно к вещам.

---

нообразию (*τῆς διαφορᾶς καὶ διακρίσεως*); и Его же — во всем, что от Него, соответствующим каждому образом (*κατὰ τὴν ἑκάστου ἀναλογίαν*) благолепно являющимся и множащимся, и в Себе все возглавляющего...»

<sup>164</sup> В *О трудностях* X (PG 91, 1169C) то же самое говорится о соотношении общего (*τὰ καθόλου*) и частного (*τὰ μερικά*).

<sup>165</sup> *ВО II* (PG 90, 272B).

<sup>166</sup> *Послание к Иоанну Кувикулярию о любви*, с. 149: «[любовь] воссоздает человека в единстве логоса и тропоса, уравнивает и делает одинаковым во всех всякое гномическое неравенство и различие».

<sup>167</sup> На Константинопольском соборе 553 г. *διαίρεσις* во Христе было отвергнуто. Как указывалось выше, еще прежде Кирилл Александрийский отрицал, что во Христе есть *φυσικὴ διαίρεσις* (*Ep. 40 ad Acac. Melit.*, PG 77, 196A), делая различие между допустимым *διαφορά* (*Scholia de incarn.*, PG 75, 1385C) и отвергаемым *διαίρεσις* (*Adv. Nestor.* 2, 6, PG 76, 85B).

<sup>168</sup> Применительно к антропологии ср. ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *О душе* (PG 46, 157, 12–15, рус. пер. с. 255): «Первым колосом был первый человек Адам, но... с выходом порока *естество* разделилось на множество [*εἰς πλῆθος ἢ φύσιν κατεμερίσθη*]».

<sup>169</sup> МАКСИМ, *Ep. 12* (PG 91, 469B).

<sup>170</sup> ЛЕОНТИЙ, *Epiphysis* (PG 86/2, 1920AC).

<sup>171</sup> МАКСИМ, *Ep. 12* (PG 91, 473C).

<sup>172</sup> Там же (PG 91, 477A).

<sup>173</sup> *Ep. 13* (PG 91, 513A).



1.2.15. *Гномические разделения человеческого естества.* Тема разделений и соединений рассматривается не только в космическом и христологическом аспекте, как в *Трудности* XLI, но также в антропологическом и этическом. Максим подробно говорит об этом в *Послании к Иоанну Кувикулярию о любви*, где речь идет уже не о разделениях и соединениях ипостаси тварного, но о единстве человеческого естества и его рассечениях на тропосы по причине разной направленности индивидуальных *γνώμα*.

Если бы *гноми* индивидов не бунтовала против логоса природы, у людей было бы не только одно естество, но также одна *гноми*, неотличимая от единой природной воли (*μίαν γνώμην καὶ θέλημα ἓν*). Но дьявол отдалил человека гномически (*κατὰ τὴν γνώμην διέστησε*) от Бога и других людей, *разделяя единое человеческое естество на тропосы* использования воли (*τὴν φύσιν κατὰ τὸν τρόπον μερίσας*), *рассек его* (*κατέτεμεν*) на множество мнений и представлений (*δόξας καὶ φαντασίας*). Напротив, Бог, соединившийся по ипостаси с человеческим естеством, *возобновил* (*ἀνακαινίσθη*) силу любви, а та сводит *разделившееся* (*τὰ μεμερισμένα*), *воссоздает* (*πάλιν δημιουργοῦσαν*) человека *в единстве логоса и тропоса* (*πρὸς ἓνα καὶ λόγον καὶ τρόπον*), уравнивает и делает одинаковым у всех людей гномическое неравенство и различие (*ἀνισότητα καὶ διαφοράν*). Через любовь человек отделяет себя от представлений и особенностей (*λόγων καὶ ἰδιωμάτων*), которые гномически мыслились у него собственными (*τῶν ἰδικῶς ἐπ' αὐτῷ*). Он собирает себя в единую простоту и тождество, *сообразно которым никто никоим образом не отделяется от общего* (*τοῦ κοινοῦ*), *существуя уже не для себя, но для всех других людей и для Бога.* В естестве и *гноми* таких людей проявляется единый и единственный логос бытия (*τὸν ἓνα τοῦ εἶναι λόγον μονότατον*), а в нем усматривается Бог. Логос бытия всех сущих созерцается вместе с Богом и возводится к Нему, сохраняясь *невредимым и незапятнанным* (*ἀκραιφνήν καὶ ἄχραντος*) *посредством постоянного внимания* (*διὰ πάσης προσοχῆς*)<sup>174</sup>, *очищаясь от страстей через приверженность к добродетелям и связанные с ними поступки.*

Возможно, пишет Максим, именно так Авраам *восстановил* (*ἀποκαταστήσας*) себя в логосе бытия естества (*τῷ τοῦ εἶναι λόγῳ τῆς φύσεως*) или, *напротив, восстановил в себе логос, а через это патриарх был возвращен в Бога* (*ἀποδοθεὶς τῷ Θεῷ*) и сам получил обратно Бога. Он был *возведен к Богу, отвергнув особость* (*τὴν ιδιότητα*) *разделяющих*

<sup>174</sup> Ср. *О трудностях* VII, 1084В: «человек возникает в Боге посредством внимания (*γίνεται ἐν τῷ Θεῷ διὰ προσοχῆς*)»; ДИАДОХ ФОТИКИЙСКИЙ, *Сто гностических глав*, гл. XXIII (с. 18): «но когда мы очистим себя более горячим вниманием (*προσοχῆ*) [к божественному], мы на еще большем опыте получим в Боге то, чего жаждали».

и разделенных, не считая другого человека за нечто иное, чем он сам, но ведая, что все люди — единое (*πάντας τὸν ἕνα*), а единое — они все (*ἕνα τοὺς πάντας*). Авраам обращал внимание не на логос (sic!) гноми (*τὸν τῆς γνώμης*), связанной с раздором и разделением (*ἢ διαίρεσις*), но на наединейший (*μονώτατον*) логос природы, подле которого установилась неизменность (*τὸ ἀπαράλλακτον ἔστηκε*).

Вместе с этим логосом природы непременно обнаруживается Бог, и через этот логос Он проявляется как Благой, усваивая (*οἰκειούμενος*) Себе собственные творения. Но с Простым и Тожественным может соединиться лишь тот, кто в самом себе стал простым и тождественным, не разделенным гномически в отношении естества на многие части. Посредством человеколюбия нужно сочетать (*συνάψας*) гноми с природой и явить в обоих единый, мирный (*εἰρηνικόν*) и безмятежный логос. Соответственно этому логосу естество всегда пребывает неделимым и нераздельным (*ἄτμητος καὶ ἀδιαίρετος*), не разрываемое (*συνδιατεμνομένη*) инаковостью (*ἑτερότησι*) гномического множества. Логос естества устанавливает в качестве закона равночестие (*τὸ ἰσότημον*) и исключает из естества всякое неравенство (*ἀνισότητα*), проявляющееся вследствие предубеждения (*κατὰ πρόβλησιν*) к какому-либо человеку, ибо единой силой тождества (*κατὰ μίαν ταυτότητος δύναμιν*) логос заключает в себе всех.

При этом естество людей уже не разделяется (*μερίζουσιν*), они суть одно, они обращают внимание не на гномическую особость каждого (*τὸ ἐφ' ἑκάστῳ κατὰ τὴν γνώμην ἴδιον*), сообразно которой разделяются разделенные, но на естественно, имеющееся у всех общее и нераздельное (*τὸ κοινὸν καὶ ἀμέριστον*), вследствие чего разделенные собираются вместе (*συνάγεται*), не привнося с собой никакого разделения.

Соединение человеческого естества и приведение его к Богу осуществляется через любовь. Совершенным делом любви и пределом её деятельности является приуготовление к тому, чтобы через единое и неизменное желание (*βούλησιν*) и движение сообразно естественной воле (*τὸ θέλημα*) сделать Бога человеком, а человека провозгласить и проявить как бога (*χρηματίζειν καὶ φαίνεσθαι*). Любовь сочетает собой Бога и обладающих ею людей, подготавливая явление Творца человек в виде человека через неотличимость (*ἀπαρλλαξίαν*) от Бога в благе у обоживаемого, насколько то доступно человеку. Любовь есть всецелая внутренняя связь (*ἢ καθ' ὅλου ἐνδιάθετος σχέσις*) с первым Благом и всеобщим Промыслом о всем роде человеческом. Максим подчеркивает, что не считает любовь к Богу и любовь к ближнему за нечто раздельное. Бог собирает человеческое к Себе (*πρὸς ἑαυτὸν συναγάγη*) уже соединившимся и не обладающим никаким отделяющим гномическим различием (*καθ' ἑαυτὴν κατὰ τὴν γνώμην διάφορον*).

1.2.16. *Тождество* (ταὐτότης). Максим неоднократно говорит о грядущем «тождестве» твари и Бога, без оглядки на аксиоматическое различие между *тождеством* и *подобием* в богословии<sup>175</sup>. Необычность постулирования такого тождества сразу бросается в глаза, и, к примеру, Иоанн Скотт в этих случаях всегда заменяет в своем переводе «тождество» (ταὐτότης) на «подобие» (similitudo)<sup>176</sup>. Бальтазар призывает не понимать упомянутый термин слишком буквально<sup>177</sup>, поскольку *тождество*, о котором говорит Максим, оставляет различие природ неслиянным. Соединение с Богом есть благодатное «уподобление в нераздельном тождестве *по возможности*»<sup>178</sup>; это «воспринимаемые *через уподобление общность и тождество*»<sup>179</sup>, «тождество бытия и движения»<sup>180</sup>. Мы можем сказать, что это тождество *по тропосу существования*, не отменяющее различия природ и логосов.

1.2.17. *Человек и Бог как «образцы» друг для друга*. Для Максима, как и для некоторых его предшественников<sup>181</sup>, Бог делается человеком,

<sup>175</sup> Схолии к *Церковной иерархии* IV (153A и ЦИ, с. 95, ст. 8): «[Даже] если образ неотличим от прототипа и во всем ему подобен, он отличается по сущности... Тождество в обоих отличается от подобия (ἢ ταὐτότης τῇ ὁμοιότητι διάφορος)». Схолии большей частью принадлежат Иоанну Скифопольскому и в некоторой своей части — Максиму, который в любом случае знал их как читатель.

<sup>176</sup> Выполненный Иоанном Скоттом перевод *Трудности* XLI инкорпорирован им в текст трактата *Перифюсеон*, где сопровождается комментариями. См. ИОАНН СКОТТ, *Перифюсеон* II, 529D – 541C, пер. В. В. ПЕТРОВА, в кн.: *ИФЕ*, с. 97–110.

<sup>177</sup> Разные значения понятия «тождество» рассматриваются Бальтазаром в *Космической литургии* (рус. пер. см. *АО* 1 (19), 1999, с. 108–109).

<sup>178</sup> *Мистагогия* 13 (PG 91, 692D): «А вслед за этим [Слово] неведомым образом ведет [ревнителей христианского учения], уже познавших все логосы сущего, посредством пения «Един свят» и последующим, к непознаваемо непознаваемой Единнице (τὴν μονάδα), соединя (ἐνωθέντας) их [с Собой] благодатью и по причастности (κατὰ μέθεξιν) к Себе, уподобляя в нераздельном *тождестве по возможности* (ὁμοωθέντας τῇ κατὰ δύναμιν ἀδιαρέτω ταὐτότητι).

<sup>179</sup> *Там же*, 24 (704D): «Пением “Един свят” и последующим [означается] благодать, соединяющая (τὴν ἐνοποιὸν χάριν) нас с самим Богом, и наше родство (οἰκειότητα) [с Ним]. Святым причастием пречистых и животворящих тайн воспринимается по сопричастности *через уподобление* (κατὰ μέθεξιν δι’ ὁμοιότητος) общности и тождество (κοινωνίαν τε καὶ ταὐτότητα) с Богом; посредством чего человек удостоивается стать из человека богом».

<sup>180</sup> *Там же*, 1 (665A): «все приводится к неуничтожимому и неслиянному тождеству движения и бытия».

<sup>181</sup> Ср. ИРИНЕЙ ЛИОНСКИЙ, Предисловие к *Против ересей* V (рус. пер. с. 446): «[следуй] Слово Божию, Иисусу Христу, Господу нашему, который по неизмеримой благодати Своей сделался Тем, что и мы, дабы нас сделать тем, что есть Он»; АФАНАСИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Слово о воплощении Бога Слова* 54, 3 (рус. пер. т. 1, с. 260):

дабы человек стал богом<sup>182</sup>. Но у Максима этот принцип развивается в представление о пропорциональности применительно к сорботничеству между Богом и человеком: насколько Бог вочеловечивается, настолько человек обоживается. Ученые говорят о принципе *tantum – quantum*<sup>183</sup>, поскольку для выражения подобной обоюдности Максим не раз употребляет связку *τοσοῦτον – ὅσον*. Например, сказано, что Бог, возлюбивший нас превыше Себя, «насколько нас обоживает (*τοσοῦτον ἡμᾶς θεῶσαι*) по благодати, насколько Сам сделался по природе (*ὅσον αὐτὸς γέγονεν*) человеком по домостроительству<sup>184</sup>. Ср.:

[Сын] по совету–волеию Отца и по [собственной] воле предал Себя смерти за нас, чтобы Собою нас настолько прославить (*τοσοῦτον δοξάσῃ*), осияв красотой Своего Божества, насколько Он Сам принял (*ὅσον αὐτὸς κατεδέξατο*) ради нас нечестие наших страданий<sup>185</sup>.

Подобная мысль высказывалась уже Григорием Богословом: «Веруй, что Сын Божий... столько же для тебя человек, сколько ты ради Него делаешься богом»<sup>186</sup>; «и дольний человек стал богом, после того

---

«посредством уничтоженного явлено нам божественное, через смерть распростерлось на всех бессмертие, и через вочеловечивание Слова дознаны и промышленные о всех и Содетель и Зиждитель оного — само Божие Слово. Оно вочеловечилось, чтобы мы обожились; Оно явило Себя телесно, чтобы мы приобрели себе понятие о невидимом Отце; Оно претерпело поругание от людей, чтобы мы наследовали бессмертие»; *К Адельфию* 4 (PG 26, 1077A, рус. пер. т. 3, с. 306): «Ибо соделался Он человеком, чтобы в Себе нас обожить; вочеловечился от жены и родился от Девы, чтобы на Себя воспринять наше греху повинное рождение, и нам соделаться уже родом святым, *причастниками божественного естества* (2 Петр 1:4)»; ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *Большое огласительное слово* 25 (рус. пер. с. 179): «Как теперь в нас пребывает Содержащий естество в бытии, так тогда вступил в единение с нашим, чтобы оно соединением с Божественным стало божественно, изъято из смерти, избавлено от мучительства сопротивника. Ибо Его возвращение от смерти и для смертного рода делается началом возвращения в жизнь бессмертную».

<sup>182</sup> *Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия* II, 25 (PG 90, 1136B): «Бог Слово, Сын Бога и Отца, для того и стал человеком и Сыном человеческим, чтобы соделать человек божествами и сынами Божиими»; а также *Ep.* 17 (PG 91, 580C); *VO* XL, схолия 2; *LV*, схолия 14.

<sup>183</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie* (Einsiedeln, 1961), S. 277–278; THUNBERG 1965, p. 134, 453; Он же, “Symbol and Mystery in St. Maximus the Confessor”, *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, eds. F. HEINZER et C. VON SCHÖNBORN (Fribourg, Suisse, 1982), p. 306.

<sup>184</sup> *VO* LXIV, 777–786.

<sup>185</sup> Там же, LXI, 288–292.

<sup>186</sup> *На святое Крещение* XL, 45 (рус. пер. с. 574). Ср. ДИАДОХ ФОТИКИЙСКИЙ,

как соединился с Богом и стал с Ним едино; потому что препобедило лучшее, дабы и мне быть богом, поколику Он стал человеком»<sup>187</sup>. Последние слова цитируются и разъясняются Максимом в *О трудностях к Фоме*<sup>188</sup>. Иногда Максим говорит о подобной обоюдности в терминах отношения между Христом и возглавляемой Им целой человеческой природой, но иногда субъектами взаимодействия с обоживаемой стороны становятся индивиды, как это мы видим в *О трудностях X*:

Бог и человек, говорят, суть образцы (*параδείματα*) друг друга, и Бог по Своему человеколюбию настолько (*τοσοῦτον*) же очеловечивается в человеке, насколько (*ὅσον*) человек, укрепленный в Боге через [свою] любовь, обожил себя. И настолько (*τοσοῦτον*) человек умом восхищается Богом к Непознаваемому, насколько (*ὅσον*) сам человек явил посредством добродетелей невидимого по природе Бога<sup>189</sup>.

Чтобы адекватно понять сказанное, следует вспомнить о различии между *логосом природы* и *тропосом существования* (см. 1.2.5). Разумеется, на онтологическом уровне Бог и человек соотносятся как *архетип* («прообраз») и образ<sup>190</sup>. Однако на экзистенциальном уровне, когда наблюдается двойное движение — Бога к человеку в Воплощении и человека к Богу в подражательном процессе обожения, — обе стороны видят друг в друге цель и предел своего движения, *образец* того, чем нужно стать. Этими *образцами* являются сами природы: для Бога образец, по которому Он делается человеком, — это человеческая природа во всей ее полноте за исключением греха. Для человека образцом является природа божественная, которой он пытается уподобить себя через ниспосылаемую благодать, стремится отождествиться по существованию. Максим хочет показать, что при обожении взаимодействие между сторонами аналогично тому соединению двух природ в Слове, когда про-

*Сто гностических глав XIV* (рус. пер. с. 14): «насколько (*ὅσον*) кто в чувстве души воспримлет любовь к Богу, настолько (*τοσοῦτον*) и сам становится в любви Божией».

<sup>187</sup> *О богословии первое, о Боге Сыне первое* XXIX, 19 (с. 426).

<sup>188</sup> *О трудностях III* (PG 91, 1040A).

<sup>189</sup> *Там же, X* (PG 91, 1113B). Ср. также *Там же, LX* (PG 91, 1385BC) и *Ер. 2* (PG 91, 401B). Подробнее на эту тему см. LARCHET, p. 376–382.

<sup>190</sup> Ср. *ВО VIII*, 13–15: «Бог, будучи Светом по естеству, возникает (*γίνεται*) в свете по подражанию, как Первообраз в образе (*ἐν εἰκότι ἀρχέτυπον*)»; *LIII*, 61–65: «Царь возобновивших (*τῶν ἀνακαινισάντων*) с помощью духовных законов и учений (*νόμοις καὶ λόγοις*) красоту дарованного образа, соответствующую Первообразу (*πρὸς τὸ ἀρχέτυπον*), встают рядом с великим Царем веков в непосредственном умном видении и... отражают в себе, как в зеркале, неприступную Красоту».

исходит взаимообмен (*περιχώρησις*) их свойств<sup>191</sup>. Здесь осуществляется тот же принцип *tantum – quantum*, так что воплощение Бога и обожение человека взаимопропорциональны<sup>192</sup>, а в мистическом плане стороны даже начинают «зависеть» друг от друга и взаимно обуславливают друг друга, «поскольку не только человек становится богом относительно во-вочеловечения Бога, но также и Бог посредством высшего проявления Своей любви становится человеком относительно обожения человека, насколько он таинственно Воплощается в каждом обожённом человеке, а еще прежде этого даже во всяком, кто упражняется в добродетелях»<sup>193</sup>.

## 2. О трудностях XLI

Теперь мы можем перейти к основной части исследования: анализу собственно *Трудности* XLI. И первым делом ответим на вопрос о том, что составляет её содержание и цель.

### 2.1. Что комментируется в главе XLI

Иногда, не вдумываясь в текст главы XLI, но отправляясь от комментируемой в ней фразы Григория Богослова «обновляются естества», полагают, что Максим Исповедник ведет речь о таинстве Крещения. В самом деле, искомые слова принадлежат *Слову на святые Светы* Григория, т. е. проповеди на праздник Крещения Христа. Однако говоря об «обновлении естеств», Григорий Богослов подразумевал Рождество Христово.

Имеются глубокие исторические корни у того, что в проповеди о Крещении Григорий вспоминает о Рождестве, что и сегодня об «обновлении» говорится и на Крещение, и на Рождество. Эти праздники связаны изначально. На заре христианства и рождение Бога во плоти, и Его крещение, при котором на Его божественность было указано голосом с небес, понимались как Богоявление, которое отмечалось 6 или 10 января.

Отдельное празднование Крещения появляется сначала вне Церкви, в среде гностиков<sup>194</sup>. Разные Церкви продолжали отмечать единый

<sup>191</sup> THUNBERG 1965, p. 32–33, 453, 457–458.

<sup>192</sup> F. BRUNE, *Pour que l'homme devienne Dieu*, 2<sup>e</sup> éd. (Saint-Jean-de-Braye, 1992), p. 332, — цит. по: LARCHET, p. 381.

<sup>193</sup> LARCHET, p. 381. Ср. *Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия* II, 37 (PG 90, 1141C): «В человеке деятельном Слово, уплотняясь в тропосах [осуществления] добродетелей, становится плотью»; *О трудностях* X (PG 91, 1113BC).

<sup>194</sup> Первое из дошедших до нас упоминаний о празднике Крещения находим у Климента Александрийского (*Строматы* I, XXI, 145, 6 – 146, 2), который отмечает,

праздник Богоявления еще достаточно долго. Например, когда Иоанн Кассиан пишет около 400 г. об особенностях церковного празднования Богоявления в Египте, он отмечает существование смешанной традиции, говоря, что сей день «в этой провинции священники считают либо Крещением Господним, либо Рождением Его по плоти, а потому отмечают не двояким празднованием, как на Западе, но в один день»<sup>195</sup>. В Александрии праздник Рождества на 25 декабря был введен только в 432 г.<sup>196</sup> Эта связь праздников сохраняется и поныне<sup>197</sup> (при этом, если сравнить тексты современных праздничных служб, в праздник Крещения Господня упоминаний об обновлении человеческого естества примерно вдвое больше, чем на Рождество Христово<sup>198</sup>).

Для каппадокийских отцов Рождество и Крещение уже стали (в том числе и посредством личных усилий Григория Богослова) разными праздниками. Тем не менее, эти торжества были тесно связаны друг с другом, так что не случайно, говоря о Крещении, оба Григория вспоминают о Рождестве<sup>199</sup>.

что некоторые авторы указывают не только год, но и день рождения Спасителя, а последователи Василида празднуют (*ἐορτάζουσι*) и день Его крещения. Внимание гностиков к Крещению объяснимо: они исповедывали докетизм, а потому плотское рождение Иисуса для них не было значимым; рождение Христа, как Сына Божия, произошло лишь при Его крещении.

<sup>195</sup> *Collationes* X, 2 (PL 49, 820–821).

<sup>196</sup> D. Bernard BOTTE, O. S. B., *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie. Étude historique* (Louvain: Abbaye du Mont César, 1932), p. 9–31; Claudio MORESCHINI, Introduction, *Grégoire de Nazianze*, SC 358, p. 16–22; Susan K. ROLL, *Toward the Origins of Christmas* (Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1995), p. 77–79; 189–192; Архим. КИПРИАН (ЖЕРН). *Литургика. Гимнография и Эртология* (М., 1997), с. 106–115.

<sup>197</sup> Ср. АНТОНИЙ, митр. СУРОЖСКИЙ, *Проповедь на Крещение Господне (19 января 1973 г.)*: «Рождество — это мгновение... когда плоть человеческая пронизывается Божеством, когда *обновляется* она, делается вечной, чистой, светозарной, той плотью, которая путем Креста, Воскресения, Вознесения сядет одесную Бога и Отца. Но в день Крещения Господня... Человек Иисус Христос эту плоть приносит в жертву и в дар не только Богу, но всему человечеству, берет на Свои плечи весь ужас человеческого греха... Воды иорданские, носящие всю тяжесть и весь ужас греха, прикосновением к телу Христову, телу безгрешному, всечистому, бессмертному, пронизанному и сияющему Божеством, телу Богочеловека, очищаются до глубин и вновь делаются первичными, первобытными водами жизни, способными очищать и омывать грех, *обновлять* человека, возвращать ему нетление...»

<sup>198</sup> Ср. также акафисты: если в *Акафисте Богоявлению Господню* более десятка раз говорится об обновлении человека, то в *Акафисте Рождеству Христову* — лишь однажды.

<sup>199</sup> Так, в гомилии *На день Светов* Григорий Нисский пишет: «Христос был рожден несколько дней назад... сегодня Он крещается от Иоанна» (*In diem luminum* 223, 12–14 Gebhardt, PG 46, 580BC).

Для нашего рассуждения важны два Слова Григория Богослова: Слово 38 (на Рождество) и Слово 39 (на Крещение), датированные 25 декабря 380 г. и 6 января 381 г. Как уже сказано, фраза «обновляются естества, и Бог делается человеком» принадлежит Слово 39, однако, раздел 13, в котором она находится<sup>200</sup>, повествует о Рождестве Бога Слова во плоти. В этом же Слове 39 имеются отсылки к предыдущему Слову 38<sup>201</sup>. Можно показать, что отправными текстами для Трудности 41 Максима являются Слово 39, раздел 13 и Слово 38, разделы 3–4, 9–12. В самом деле, в указанных текстах Григория имеется ряд параллелей к Трудности 41. Например, в Слове 38:

- 1) упоминание о бытии и *благобытии*<sup>202</sup>;
- 2) фраза о светлой Благости измышляющей *светлый умный мир*, а затем мир чувственный<sup>203</sup>;
- 3) человек представлен *соединителем* чувственного и умопостигаемого. Он есть единое из двух (из невидимой и види-

<sup>200</sup> Григорий Богослов, Слово 39, 13 (PG 36, 348, 42–349, 14, рус. пер. с. 538–539).

<sup>201</sup> Там же, 39, 14 (349, 25–40, рус. пер. с. 539): «Впрочем, ранее мы [уже] должным образом отпраздновали Рождение (Τῇ μὲν οὖν γενήσῃ τὰ εἰκότα προεορτάσαμεν), и я — предначинатель (ὁ ἔξαρχος) праздника, и вы...» Ср. Слово 38, 6 (317, 4–6): «Если угодно, я, который ныне у вас распорядителем пира (ἐστιάτωρ ὑμῖν)... предложу о сем слово». Собственно, само Слово 39 начинается с того, что Григорий объявляет, что речь пойдет о другом таинстве, т. е. уже не о Рождестве, воспетом в предыдущей проповеди, а о Крещении Господнем: «Опять Иисус мой, и опять таинство (πάλιν Ἰησοῦς ὁ ἐρῶς, καὶ πάλιν μυστήριον)... Ибо пятый день светов, до которого мы достигли, и который сподобились ныне праздновать, имеет началом крещение моего Христа» (Слово 39, 1, 336, 3–11, рус. пер. с. 532).

<sup>202</sup> Там же, Слово 38, 3–4 (PG 36, 313, 39–41, рус. пер. с. 523): Бог воплотился, «чтобы Тот, Кто даровал бытие, даровал и благобытие».

<sup>203</sup> Там же 38, 9 (320, 36 – 321, 4, рус. пер. 526): «поскольку для Благости (τῇ ἀγαθότητι) не довольно было двигаться только в созерцании Себя Самой (τὸ κινεῖσθαι μόνον τῇ ἑαυτῆς θεωρίᾳ), а надлежало, чтобы благо разливалось и шло далее... ведь такова высочайшая Благость, то Она измышляет (ἐννοεῖ)... ангельские и небесные силы... Так произошли вторые светлости (ὑπέστησαν λαμπρότητες δεύτεραι), служители первой Светлости, разумеет ли под ними или разумных духов, или как бы невещественный и бесплотный огонь, или другое какое естество наиболее близкое к сказанным... [Таковы] сущие окрест Бога (περὶ Θεοῦ) и первыми озаряемые (λαμπρόμενας) от Бога». В этом месте синтаксис Григория, как кажется, влияет на таковой у Максима, ср. ГРИГОРИЙ, Слово 38, 10, PG 36, 321, 12–22 (рус. пер. с. 526): «Так и ради этого стал у Него умный мир (Ὁὕτω μὲν οὖν ὁ νοητὸς αὐτῷ καὶ διὰ ταῦτα ὑπέστη κόσμος)... Первые твари были Ему благоугодны (τὰ πρῶτα καλῶς εἶχεν αὐτῷ)» и МАКСИМ, Трудность 41 (PG 91, 1304D – 1305A): «Бог по своей благодати сотворил светлое мироустройство (λαμπρὰν διακόσμησιν) всего сущего, но из этого мироустройству не стало очевидным (μὴ αὐτόθεν αὐτῇ καταφανῆ γενέσθαι) Кто Он и Каков».



мой природы); он — некий *второй мир* — великий в малом (τινα κόσμον δεύτερον, ἐν μικρῷ μέγαν); он — поклонник обоих миров (προσκυνητὴν μικτὸν), земного и небесного, временного и бессмертного, видимого и умопостигаемого; он есть *среднее* (μέσον) между величием и низостью; он обожествляется (θεοῦμενον) через *тяготение* к Богу (τῇ πρὸς Θεὸν νεύσει)<sup>204</sup>;

4) Григорий замечает, что земная плоть дана человеку после грехопадения: когда завистью дьявола человек согрешил и был изгнан из рая и от Бога, он облекся в кожаные ризы (τοὺς δερματίνους ἀμφιέννυται χιτῶνας), т. е. *в земную плоть*...<sup>205</sup> (ср. концепцию привнесённости разделения на мужское и женское у Максима).

В следующем *Слове* (39, 13) Григорий повторяет сказанное в предыдущей проповеди, говоря: «поскольку надлежало, чтобы поклонение Богу не ограничивалось одними вышними, но были и долу некоторые поклонники (προσκυνητὰς)... для сего создается человек...» Когда завистью дьявола (φθόνῳ διαβόλου) он согрешил Бог не презрел его. «Что же совершается? Какое великое о нас таинство? — Новоустраиваются естества, и Бог делается человеком... Для сего соединяется несоединимое (τὰ ἄμικτα μίγνυται); не только Бог со становлением (γενέσει), ум с плотью... но и рождение с девством (παρθενία γέννησις)... бессмертное с тленным (τῷ φθαρτῷ τὸ ἀθάνατον)»<sup>206</sup>.

Таким образом, у Григория намечены основные темы *Трудности* XLI: творение мира Благостью Божией; создание человека, связывающего в себе два мира; грехопадение, повлекшее за собой изгнание из рая и облачение в «кожаные одежды», т. е. земную плоть; Боговоплощение, обновляющее природы, соединяющее несоединимое.

Итак, говоря об «новоустроении естеств», Григорий Богослов подразумевал Рождество Христово. Боговоплощение есть то таинство, которое обсуждается в *Трудности* XLI Максима.

На вопрос о том, для чего Григорий связывает Рождество с Крещением, Максим отвечает следующим образом. Человек был сотворен по образу Божию, и должен был стяжать подобие Богу, дабы стать сыном Божиим и обожиться по благодати через Дух. Первый человек пренебрег этим, что повлекло за собой психофизиологические изменения: Бог заменил его свободное, бесстрастное, добровольное и чистое рождение страстным, рабским, ограничивающим рождением, заменив честь

<sup>204</sup> Григорий Богослов, *Слово* 38, 11 (PG 36, 321, 45 – 324, 13, рус. пер. с. 527).

<sup>205</sup> Там же 38, 12 (324, 39–52, рус. пер. с. 528).

<sup>206</sup> Там же 39, 13 (348, 42–349, 14, рус. пер. с. 538–539).

проживания с Богом бесчестием помещенности в материальное равенство с неразумными зверями. Желая вернуть человечество к его божественному наследию, Логос не только воплотился, т. е. подвергся безгрешному телесному рождению, но и добровольно подчинил Себя другому, ведущему к духовному усыновлению рождению: принял крещение, дабы отменить телесное рождение. Рождение при крещении есть отмена и освобождение от телесного рождения. Разрывая в себе узы телесного рождения, Бог Слово даровал нам через духовное рождение силу стать детьми Божиими, вместо детей плоти и крови, если мы веруем во имя Его. Спаситель через крещение родился в Духе, чем изначально пренебрег Адам, ради спасения человека и восстановления его по благодати, а точнее ради его истинного пересоздания (*ἀναπλάσεως*)<sup>207</sup>.

## 2.2. Основные понятия главы XLI

В первой части нашего исследования был дан очерк основных терминов системы Максима Исповедника. Рассмотрим понятия, которые задействованы в *Трудности* XLI. Применительно к разделениям Максим использует дериваты глагола *διαίρειν*, «делить» (12 раз) и существительное *διαίρεσις*, «деление» (11). Соответственно, неоднократно используется прилагательное *ἀδιαίρετος*, «нераздельный» (8) (включая наречие от этой основы) и субстантивированное причастие *τὰ διηρημένα*, «разделённое» (5). Таким образом, слова от этой основы — наиболее часты (36). По одному разу используются *μερίζω*, «рассекать» и *διακρίνω*, «различать».

Помимо «деления» идея различия передается посредством *διαφορά* (9) / *ἀδιάφορον* (1), *διάστημα* (1) / *τὰ διαστήματα* (1). Максим трижды говорит о видовых различиях в логическом смысле (1312С, D<sup>1</sup>). Применительно к делению на мужское и женское «различие» и «деление» употребляются как синонимы<sup>208</sup>, то же наблюдается и относительно разделенности земли на ойкумену и рай<sup>209</sup>. Видимо, это отражает амби-

<sup>207</sup> О *трудностях* XLII (1345CD – 1349A).

<sup>208</sup> Ср. 1305CD: Начав с собственного деления человек, должен был собирать всё сущее к Богу. Для этого ему следовало стряхнуть со своей природы мужское и женское своеобразие, чтобы стать только человеком, не делящимся на мужчину и женщину. — согласно логосу, не раздробленному (*μερίζομενον*) на существующие сейчас в человеческой природе рассечения (*τμήμασι*); 1309A: Христос отвергает различие и деление человеческой природы на мужское и женское; 1309D: Христос освободил людей от различения (*διαφοράς*) на мужское и женское, устранив сей вид деления.

<sup>209</sup> 1309B: Благодаря Христу ойкумена утратила отличие (*διαφοράν*) от рая, её логос лишен деления сообразно упомянутому различию (*τῆς κατὰ τὴν διαφοράν διαίρεσεως*).

валентность его понимания этого рассечения: с одной стороны, оно «неправильно», с другой, пусть даже в предведении грехопадения, но создано Богом<sup>210</sup>.

Разделённости противостоит *ἑνωσις* (9), «единство» / «соединение». Здесь наиболее часты *ἕν*, «единый» (17)<sup>211</sup>, *ἐνώω*, «соединять» (11) и прочие (по одному разу: *ἐνίζω*, *ἐνότης*, *ἐνικός*, *ἐνωϊός*). Всего 41 слово от этой основы. Помимо этого, идея «сведения воедино» описывается глаголами и словосочетаниями *συνάγω* (3), *εἰς ἕν ἄγω* (1), *συνωθέω* (1), существительными *σύνοδος* (1), *σύνεσις* (1), *σύννευσις* (1). Собрание ведет к «целому» и «щельности», описываемыми посредством *ὅλος* (6), *ὀλότης* (1)<sup>212</sup>.

Важна идея связи и связывания. Отсюда *συνδέω*, «связывать» (1), *συνέχω*, «удерживать» (2)<sup>213</sup>. Неоднократно говорится о «связи»: отсюда *σχέσις*, «связь» (3), *σύνδεσμος*, «скрепа»<sup>214</sup> (1) (единожды встречаются *σχετικῆς*, «скрепляющий», *ἄσχετον*, «безотносительный, отвлеченный»).

Идея, что высшее охватывает низшее, реализуется посредством оппозиций «охватывающий» / «охватываемый» (*περιέχω*, 3) и соответствующий глагол (*περιέχω*, 2), а также *περιλαμβάνω*<sup>215</sup> (1).

Встречается противопоставление предела и беспредельного: *ὄρος* (2), *πέρας* (2), *ἀόριστος* (1) и *ἄπειρος* (1).

Идея «всеобщности», «вселенскости» передается через *καθόλου* (9)<sup>216</sup> и *καθολικός* (3), хотя здесь также возможно значение «общий»<sup>217</sup> и «це-

<sup>210</sup> Ср. Естественные разрывы (*ρήγματα*) всеобщей природы мира (*τῆς κατὰ τὸ πᾶν καθόλου φύσεως*, 1308D).

<sup>211</sup> Не раз говорится о «едином и тождественном»: *τὸν ἕνα καὶ τὸν αὐτόν* (1305A); *ἕν καὶ ταυτόν* (1308B; 1312C).

<sup>212</sup> Человек есть мастерская цельность (*τῶν ὄλων*, 1305A); Христос явил в Себе сходжение всего творения (*τῆς ὅλης κτίσεως*, 1309C), человек должен был заместить / обменять себя на самого и целого Бога (*ὄλον αὐτόν ἀντιλαμβάνων ἑαυτοῦ τὸν Θεόν*, 1308B), целостность существования (*τῇ ὀλότῃ τῆς ὑπάφραξης*) всего творения (1312B), применительно к роду единичное видится целым (*ὄλον*, 1312D).

<sup>213</sup> Например, 1313B: силою премудрости Христос содержит целое сущего (*καθόλου τῶν ὄντων συνέχων*).

<sup>214</sup> 1305B: Человек назван естественной скрепой, опосредующей крайности [мира] (*σύνδεσμός τις φυσικός τοῖς καθόλου μετετέων ἄκροις*).

<sup>215</sup> Ср. 1312A: Христос охватывает (*περιλαμβάνων*) вместе с нами и ради нас всю совокупность творения.

<sup>216</sup> Ср. Разрывы всеобщей природы мира (*τῆς κατὰ τὸ πᾶν καθόλου φύσεως*, 1308D); Христос являет первоначальные (все)общие логосы (*τοὺς καθόλου λόγους*, 1308D), всецелое объединение всего (*τῆς καθόλου τῶν πάντων ἐνώσεως*, 1308D).

<sup>217</sup> Ср. «Более общий» и «самый общий» логосы, 1309C.

лдый»<sup>218</sup>. Общему противостоит *μερικόν*, «частное» в логическом смысле (2). Напротив, *μέρος*, «часть» (11) нейтральна в оценочном плане<sup>219</sup>.

Каждая сущность имеет свои особенные свойства: отсюда *ἴδιος*, «свой», «особенный» (1), *ἰδικός* (1), *ἰδιότης* (3). Важную роль у Максима играет идея полного взаимобмена свойствами, введенная в христологии, но распроставляемая им и на тварный мир. Такой «хоровод» свойств, их «круговое перемещение» описывается глаголом *περιχωρέω* (1). Идея взаимности подчеркивается многократным употреблением *ἀλλήλων* (3), *ἀλλήλοις* (6), *πρός ἀλλήλα* (4), всего 13. Они используются при описании как взаимной связи, так и разделённости частей по отношению друг к другу. Полнота взаимобмена подчеркивается через именование его «всецельным» посредством словосочетаний *δι' ὅλου*, *ὅλος ὅλων*, *ὅλον ὅλοις*, *ὀλικῶς*<sup>220</sup>.

#### Смысл словосочетания

*τῶν ὅλων συνεκτικώτατον ἐργαστήριον* (1305A 14–15)

Перевод этого словосочетания представляет сложности, в силу многозначности каждого из трех составляющих его элементов. Начнем с *τῶν ὅλων*. У отцов и у самого Максима *τὰ ὅλα* значит «всё», «весь мир», будучи синонимом к *τὰ πάντα* и *τὸ πᾶν*<sup>221</sup>.

Прилагательное *συνεκτικός* используется в устойчивом словосочетании *συνεκτικῆ αἰτία*, «содержительная причина». И философы, и богословы именовали «содержительной причиной» ту, что *удерживает сущее в бытии*, так что при устранении причины данная вещь уничтожается<sup>222</sup>. В космологии под *συνεκτικῆ αἰτία* понималась причина, кото-

<sup>218</sup> Ср. «Целое (*τὰ καθόλου*), объёмлющее и родовое» противостоит «разделённому, частному и собственному», 1312C); логосы всего разделённого и частичного объёмлются логосами целого (*τῶν καθόλου*) и родового (1313A); Христос содержит всё сущее (*καθόλου τῶν ὄντων*, 1313B).

<sup>219</sup> Говорится о частях человека (3), земли, мира.

<sup>220</sup> Люди всецело сформированы по подобию Христа (*δι' ὅλου*, 1312A); родовое присутствует в подчиненных ему как целое в целом (*ὅλον ὅλοις*, 1312C); как целый в целом, человек целиком «взаимозаменился» бы с Богом (*ὅλος ὅλων περιχωρήσας ὀλικῶς τῷ Θεῷ*, 1308B).

<sup>221</sup> Ср. ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, *Беседы на Шестоднев* I, 2, 9–12: «Ибо не знавшие Бога не допускали, что происхождение всех вещей (*τῆς γενέσεως τῶν ὄλων*) зависит от разумной причины, а сообразно с сим изначальным своимведением (*τῆ ἐξ ἀρχῆς ἀγνοίᾳ*) заключали и о прочем»; МАКСИМ, *ВО* I, 173–178: «душа... постигнет простое ведение (*ἀπλήρην γνώσιν*), связующее всё (*τὰ ὅλα*) друг с другом в первоначальном Слове Премудрости, после которого... испытывает премысленное соединение с Самим Богом»; *LX*, 27: «Творцу всяческих» (*τῶν ὄλων*).

<sup>222</sup> ХРИСИП, *Ег.* 351 *apud* Климент Александрийский, *Строматы* VIII, 9, 32, 7: «Из причин одни... содержащие (*τὰ συνεκτικά*), третьи — сопричины, четвертые — содействующие... Содержащая причина (*συνεκτικὸν αἴτιον*) — такая, при наличии которой результат наличен, а при устранении [которой] исчезает. Содержащую при-

рая даёт существование и удерживает созданное от распада. Так, например, у пс.—Аристотеля (I – серед. II в. н. э.), для которого подобная причина есть Бог или же божественная сила:

о содержительной причине всего (*περὶ τῆς τῶν ὄλων συνεκτικῆς αἰτίας*)... о главнейшем в космосе (*τὸ τοῦ κόσμου κυριώτατον*)... Все составилось (*συνέστηκεν*) от Бога и через Бога, и никакая природа сама по себе (*φύσις αὐτῆ καθ' ἑαυτήν*) не самодостаточна (*αὐτάρκτης*), если ее лишить идущей от Бога поддержки (*τῆς σωτηρίας*)... Древние смогли дать надлежащее понятие о божественной силе (*τῇ μὲν θεῖα δυνάμει*), но не о его сущности (*τῇ οὐσίᾳ*)<sup>223</sup>.

Ср. в том же контексте Григорий Богослов:

Непостижимым же называю не то, что Бог существует, но то, что Он такое... Бог есть творческая и содержительная причина всего» (*τὴν πάντων ποιητικὴν τε καὶ συνεκτικὴν αἰτίαν*)... Ибо вселенная (*τὸ πᾶν*) как могла бы осуществиться и составиться (*ὑπέστη ἢ συνέστη*), если бы не Бог все осуществлял и содержал (*οὐσίωσαντος καὶ συνέχοντος*)? ...Для нас явственна сила творящая, движущая и сохраняющая (*τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ κινεῖν καὶ τηροῦν*) сотворенное, хотя и не постигается она мыслию<sup>224</sup>.

Значение «охватывать и удерживать» позволило прикладывать искомое прилагательное к идеям (Прокл)<sup>225</sup>, говорить о связующей и содержительной силе Блага (Порфирий) или силе Бога Творца (Васи-

---

чину они синонимически называют “самодостаточной” (*αὐτοτελὲς*), поскольку она способна независимо (*αὐτάρκως*) и сама по себе (*δι' αὐτοῦ*) вызывать результат»; СЕКСТ ЭМПИРИК, *Три книги Пирроновых положений* III, 4, 15 (III, 15, 1–5 MUTSCHMANN): «Из причин одни — содержащие (*συνεκτικά*)... при существовании которых существует и действие, а с уничтожением которых [оно] уничтожается, а уменьшением — уменьшается...» ЛЕОНТИЙ ВИЗАНТИЙСКИЙ, *Contra Nestorianos et Eutychianos* II (PG 86/1, 1329D): «ничему [вышедшему] из содержащей причины не свойственно сохраняться в причиненных, если не присутствует [эта] причина» (*οὐδὲν τῶν ἐκ τοῦ συνεκτικοῦ αἰτίου τοῖς αἰτιατοῖς παραμένειν πέφυκεν, μὴ τοῦ αἰτίου παρόντος*).

<sup>223</sup> ПС.—АРИСТОТЕЛЬ, *О мире* VI, 397b 9.

<sup>224</sup> ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Слово* 28, *О богословии* 6, 1–13 (PG 36, 32С, рус. пер. с. 394–395). Ср. Он же, *О промысле* (*Carmina dogmatica*, PG 37, 430, 2–5, рус. пер. с. 127): «прочь от меня те, которые отрицают Божество, которые этого невыразимого благоустройства во вселенной не приписывают никакой творящей и содержительной причине всяческих (*αἰτίαν ποιητικὴν τε καὶ συνεκτικὴν ὄλων*)».

<sup>225</sup> ПРОКЛ, *In Parmenidem* 969, 18: «третьи Виды охватывают всё (*συνεκτικὰ τῶν ὄλων*)...»

лий Великий)<sup>226</sup>. У Прокла в контексте близком к таковому у *Трудности* XLI Максима сказано о сущностях, которые «связывают противоположности» и сами сводятся к одному началу, так что «самое последнее через средние связано с первым»<sup>227</sup>. Реже τὸ *συνεκτικόν* могло означать «то, к чему всё сходится»<sup>228</sup>.

Тем не менее, в превосходной степени у прилагательного *συνεκτικός* преобладает значение «наиглавнейший», «основополагающий», тогда как значение «связывающий» и «удерживающий» практически не встречается<sup>229</sup>. Впрочем, значение «основополагающий» подразумевает и значение «всеобщий». Не случайно, Секст Эмпирик неоднократно противопоставляет частное и второстепенное общему и существенному<sup>230</sup>.

<sup>226</sup> ФИЛОН, *О сотворении мира* 101, 2: «В умопостижимом седмица являет неподвижное и бесстрастное, а в чувственном — великую и всеохватывающую силу (*συνεκτικωτάτην δύναμιν*) [движущую семь планет]»; ПОРФИРИЙ, *In Tim.* II, 28, 31–32: «[Благо есть] сила, связывающая (*συνεκτικῆ δύναμις*) всякое тело в космосе»; ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, *Беседы на Шестоднев*, I, 9 (рус. пер. с. 16): «Столпами (Ис 74:4) названа сила, поддерживающая (*τὴν συνεκτικὴν δύναμιν*) [землю]».

<sup>227</sup> ПРОКЛ, *In Tim.* I, 90, 29 – 91, 2: «Все причины миропорядка и всё, что связывает противоположности (τὰ *συνεκτικὰ τῆς ἐναντιώσεως*), восходят к одному началу и самое последнее через среднее связано с первым (τὰ ἔσχατα διὰ τῶν μέσων ἀντέχεται τῶν πρώτων).

<sup>228</sup> ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *Небесная иерархия* 15, 3 (PG 3, 332C): «хребет [означает] то, что содержит все животворные силы (τὸ *συνεκτικὸν τῶν ζωογόνων ἀπασῶν δυνάμεων*)».

<sup>229</sup> ФИЛОН, *Об устройении мира* 8, 2: Моисей познал «наиважнейшее в природе» (*συνεκτικώτατα τῶν τῆς φύσεως*); это место цитируется Евсевием в *Praeparatio evangelica* VIII, 13, 2, 2–3; ФИЛОН, *Об устройении мира* 162, 2: «наиважнейшая и наиглавнейшая цель» (*ἀναγκαιότατον καὶ συνεκτικώτατον τέλος*); *О херувимах* 88, 5: Солнце и Луна суть «наиглавнейшие небесные [тела]» (τὰ *συνεκτικώτατα τῶν ἐν οὐρανῷ*); 88, 8 – 89, 1: «наиглавнейшая причина» (τὸ *συνεκτικώτατον αἴτιον*) [погодных изменений]; *О добродетелях* 73, 2: «Небо и Земля суть наиглавнейшие части космоса» (τὰ *συνεκτικώτατα μέρη τοῦ κόσμου*); ЯМВЛИХ, *О пифагорейской жизни* XXXII, 226, 9–10: [Пифагорейцы хранили в тайне] «наиглавнейшее и наиважнейшее из своих учений» (τὰ *κυριώτατα καὶ συνεκτικώτατα τῶν δογμάτων*); ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, *На ислам седьмой* 9 (PG 29, 237, 8–9, рус. пер. с. 200): «самое необходимое и важное (*ἀναγκαιότατος καὶ συνεκτικώτατος*) при обучении». Ср. СУДА, *Lexicon* Σ, 1485, 1: *Συνεκτικώτατα κεφαλαιώδεστατα, συνέχοντα, διακρατοῦντα* (наиважнейшее, связывающее, удерживающее).

<sup>230</sup> СЕКСТ ЭМПИРИК, *Против физиков* I (IX, 1, 10 Mutschmann, рус. пер. т. 1, с. 244): [академики опровергают] самое важное и самое общее (τὰ *κυριώτατα καὶ τὰ συνεκτικώτατα*)... IX, 3, 5–6: «колеблющих всё частичное (τὰ ἐπὶ μέρος) на основании самого общего (τῶν *συνεκτικωτάτων*)»; XI, 257, 1–2 (т. 2, с. 50): «Главнейшие пункты этических вопросов (τὰ *συνεκτικώτατα τῶν κατὰ τὸν ἥθικὸν τόπον ζητούμενων*)».

У Максима можно найти и *συνεκτικός*, и *συνεκτικώτατος*. Он использует *συνεκτικός* в значении «объемлющий» и «связующий» в контексте, совпадающем с таковым у философов<sup>231</sup>. А вот *συνεκτικώτατος* не поддается однозначному истолкованию. В одном из контекстов, применительно к Слову Божию, оно означает «наиважнейший», хотя допустим перевод «всеобщий» в значении «вмещающий всё», «охватывающий всё»<sup>232</sup>. Та же двойственность сохраняется и применительно к рассматриваемой фразе.

Рассмотрим существительное *ἐργαστήριον*, которое может означать просто любую мастерскую, где трудится ремесленник (мастерскую кожевника, кузнеца, шерстяных дел мастера)<sup>233</sup>. Подобная «кузница» может пониматься и в переносном смысле: говорили о «кузнице добродетели», о том, что «Александрия — кузница образования»<sup>234</sup>, что «голова — кузница ощущений»<sup>235</sup>. Василий Великий именует мир «кузницей божественного созидания»<sup>236</sup>. Важным и устойчивым являлось словосочетание *ἐργαστήριον τῆς φύσεως*, «мастерская естества», как эвфемизм для «матки», «чрева» (*δελφύς, μήτρα, ὑτέρα*)<sup>237</sup>.

<sup>231</sup> МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *ВО* 13, 16–17: «Промысел, объемлющий сущие (ἡ συνεκτικὴ τῶν ὄντων πρόνοια); Главы о любви III, 25: «четыре божественные свойства, связующие, оберегающие и спасающие (συνεκτικὰ καὶ φρουρητικὰ καὶ διασωστικὰ) сущих... Ср. ПРОКЛ, *Платоновская теология* I, 123, 1–15: «Из возникающих от двух начал, одни оказываются... творящими, оберегающими и связующими (ποιητικὰ <καὶ> φρουρητικὰ καὶ συνεκτικὰ); Он же, *Первоосновы теологии* 139: «во всяком разряде все соответствующее богам должно быть связующим и спасающим (συνεκτικὰ καὶ σωστικὰ) по отношению ко вторичному»; ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *О божественных именах* I, 7: «[Причина всего есть] основа всего, начинающая, приводящая к совершенству, связующая, оберегающая (τελειωτικὴ καὶ συνεκτικὴ, φρουρὰ), очаг (ἑστία), все к себе обращающая соединенно...»

<sup>232</sup> *Мистагогия* XXIV, 110 (рус. пер. с. 179): «собрание (συναγωγὴν) воедино многих и различных логосов и возведение (ἀναφορὰν) их к наипервейшему Логосу» (πρὸς τὸν συνεκτικώτατον λόγον).

<sup>233</sup> Ср. ОРИГЕН, *Против Цельса* III, 26, 19.

<sup>234</sup> ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Слово* 7, 6, 2: παντοίας παιδείσεως... ἐργαστήριον.

<sup>235</sup> Он же, *Слово* 40 (PG 36, 413, 42, рус. пер. с. 569): κεφαλῆν... τὸ τῶν αἰσθησῶν ἐργαστήριον.

<sup>236</sup> ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, *Беседы на Шестоднев* IV, 1, 19–26: «Не обступим ли... сию... мастерскую Божия созидания (τὸ μέγα τοῦτο καὶ ποικίλον τῆς θείας δημιουργίας ἐργαστήριον)... и не будем ли рассматривать устройство вселенной (τῆν διακόσμησιν τοῦ παντός)?»

<sup>237</sup> КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Строматы* III, 12, 83, 2: «восприятие [семени] маткой (τῆς μήτρας) приводит к зачатию, когда в мастерской природы (ἐν τῷ τῆς φύσεως ἐργαστήριῳ) семья оформляется в зародыш»; IV, 23, 150, 2, 3: «Не безвидным и неустроенным творится [человек] в мастерской естества, откуда вообще таинственным образом происходит все человечество». О женском бесплодии: ИОАНН ЗЛАТОУСТ, *Беседы на Бытие* 38, 2 (353, 45): «омертвевшая мастерская естества, сделав-

Максим Исповедник использует *ἐργαστήριον* и в физиологическом, и в переносном значении<sup>238</sup>, но всегда «мастерская» есть место, где нечто возникает и зарождается.

Теперь можно высказать предположения о возможных вариантах перевода фразы *τῶν ὅλων συνεκτικῶτατον ἐργαστήριον*. В контексте осуществляемых человеком связываний всех разделившихся крайностей в единство и цельность заманчивым представляется перевод «всеохватная кузница цельностей». Тем не менее, на наш взгляд, это делает текст более философичным, чем он на деле является. Исходя из вышеизложенного, *τῶν ὅλων* здесь есть «всех» или «всеобщих». Применительно к *συνεκτικῶτατον* Максим, скорее всего, пренебрегает тем обстоятельством, что в предшествующей традиции *συνεκτικός* прилагалось не к человеку, но к высшим силам и Богу, а значение *συνεκτικῶτατον* ограничилось «наиглавнейшим». Из спектра значений он выделяет «связывание». При этом для него это не соответствующее традиции «связывание краев высшей причиной через охватывание их», но опосредование крайностей человеком, как «серединой». Таким образом, рассматриваемая фраза означает «мастерская, в которой в наибольшей мере осуществляется связывание всего мира».

### 2.3. Сложность истолкования всеобщих делений

Имея представление об основных понятиях, используемых Максимом Исповедником, зная *σκοπός Τрудности* XLI, мы можем обра-

---

шаяся неспособной к деторождению»; 41, 6 (383, 38): «мастерская повреждена»; 56, 4 (491, 58): «Владыка естества... может отворить мастерскую естества; о семени в матке: ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *Об устройении человека* XXIX (PG 44, 240, 7–10): «не мертвым и не бездушным попадает в мастерскую естества то, что, будучи исторжено из живого тела, вложено [в неё] для порождения живого существа». В Богородичном тропаре Коптской Православной Церкви читаем: «Величаем тя, храмина (*ἐργαστήριον*) нераздельного соединения, в которой природы (*φύσις*) собираются без смешения в одну единственную ипостась (*ὑπόστασις*)», — цит. по кн.: Aloys GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*. Vol. 2. Part 4: *The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*, trans. by O. C. DEAN (London: Mowbray, 1996), p. 255.

<sup>238</sup> МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *Questiones et dubia* 1, 6: «Господь наш Иисус Христос, Слово Отца, воплотился в мастерской нашего естества»; *BO* 62, 334: «В тайной мастерской сердца слышу как Бог говорит мне это»; *BO* LI, 177–181 (с. 149): «Когда человеческий ум просветится помышлениями о божественном, тело украсится тропсами помысленных божественных логосов, которые соделают это тело разумной кузницей (*λογικὸν ἐργαστήριον*) добродетели путем отвержения врожденных страстей»; но: *XV*, 52 (с. 50): «несмысленное сердце, как кузница лукавых помыслов».



титься к подробному рассмотрению природы описываемых в ней делений и соединений.

*Трудность* XLI начинается словами о том, что ипостась всего тварного делится пятью разделениями. Тварное отделено от нетварного (т. е. от Бога) неведением, а само делится на умопостигаемое и чувственное, чувственное подразделяется на небо и землю, земля — на рай и обитаемую землю, «человек» — на мужское и женское.

Человек был введен в бытие последним, как венец творения. Его задачей было объединить в себе все рассечения мира, поскольку он имел в себе слитыми в одно целое тело, чувство, рассуждение и ум. Не согреши человек в Адаме, ему удалось бы объединить четыре из пяти упомянутых разделений. *Через бесстрастие* он отбросил бы различие на мужское и женское, став «только человеком»; *посредством святого образа жизни* он соединил бы обитаемую землю с раем, а *посредством жизни по добродетели*, которая тождественна ангельской, — землю и небо (его тело стало бы легким, как у ангелов); *через ведение равное ангельскому* он соединил бы чувственное и умопостигаемое (он охватил бы ведением все тварное, как ангелы). На последней, пятой ступени *через любовь и по Божественной благодати* тварное соединилось бы с нетварным. Подвиг пяти соединений осуществил Христос, представший в итоге по своему человечеству перед лицом Бога Отца.

Для того, чтобы адекватно понять рассуждения Максима, требуется знание его контекста и источников. Отвлеченный подход с точки зрения классической философии здесь заведомо обречен на неудачу, поскольку понятия античной мысли здесь трансформированы: термины «философия», «гносис», «логос», «умопостигаемое», «опыт», «ощущение» и прочие имеют значения, отличающиеся от тех, что присущи им в классический период. Малопродуктивной окажется и попытка понять текст с точки зрения представлений, почерпнутых из стандартных курсов патрологии и догматики. Воспитанного на них читателя могут шокировать слова о достижении «тождества» между тварью и Богом, о том что при Боговоплощении человек и Бог суть «образцы» друг для друга, что деление на мужское и женское не соответствует человеческой природе и замыслу Бога о человеке и т. д.

Сказанное в полной мере относится к делениям и соединениям, описанию которых посвящена *Трудность* XLI. Вне контекста фраза Максима об отделении тварной природы от нетварной может быть истолкована неадекватно: может показаться пантеистическим утверждением. Разумеется, для Исповедника не может быть и речи о некоей единой природе, рассекаемой пополам. Перед нами — ортодоксальная христианская философия, и траектория авторского рассуждения задается вероучительными догматами. Между Богом и тварью (между приро-

дой Бога и природой твари) пролегла бездна (*χάσμα*). Автор не подразумевает ни деления некоей тотальности, включающей разом и Бога, и тварь, ни деления самого Бога. Также нет никакого отмежевания от твари и со стороны Бога: Он сразу и трансцендентен твари по сущности как безотносительный (*ἄσχητος*) и нечто абсолютное (*ἄπόλυτος*)<sup>239</sup> и в то же время имманентен ей, присутствуя в каждой вещи в виде логосов<sup>240</sup>. Бог приводит тварь в бытие не путем отделения её от Себя, но в акте создания её из ничто. После исключения упомянутых выше вариантов остается обособление со стороны твари, тем более, что, несмотря на слова об отделении «тварной природы от нетварной», вроде бы очерчивающие эту пару как некую совокупность, ясно заявлено, что пятью делениями рассечена «ипостась всех возникших», т. е. только тварный мир<sup>241</sup>. Таким образом, первое разделение проходит не внутри тварного (разводя его части), но по его границам (обособляя тварное как целое от нетварного). Но какова природа этого деления, его контекст?

Это не единственный могущий возникнуть вопрос. Едва упомянув о делениях, Максим далее сосредоточивается на описании объединений. Собственно, только они его и интересуют. Если присмотреться внимательнее, можно заметить, что следствие определяет причину: упомянутые космические разбиения (именно такие, а не другие) заданы Максиму логикой соединений, которые будут им обсуждаться впоследствии. Мы уже показали, что разделения лишены собственной логики, в духе

<sup>239</sup> *О трудностях* X, 1153В: «Бог же просто и беспредельно превосходит все сущее, объемлющее и объемлемое, и природу того, без чего их нет; я имею в виду [природу] времени, века и места, в которых заключена вселенная, поскольку Он совершенно отрешен (*ἄσχητος*) от всего... Бог... превосходит слово, ведение и просто какое бы то ни было отношение (*τῆς σχέσεως*) и пребывает превыше природы...» а также XVII (PG 91, 1224A). Ср. *Схоллии к «Божественным именам»* 10, 3 (PG 4, 385; *БИ*, с. 297, сн. 4; P. ROEM, J. C. LAMOREAUX, *John of Scythopolis...* p. 237): «[Божественное] во всех отношениях абсолютно (*τὸ πάντῃ καὶ ἀπολύτως*)».

<sup>240</sup> Ср. *О трудностях* XXXV (PG 91, 1289A): «у Бога должно воспевать Единое (*τὸ ἓν*), поскольку Он изъят (*ὑπεψαρείσθαι*) из всего, по благодати приведа в бытие все устройство умопостигаемых и все благолепие видимых; сообразно мере (*ἀναλόγως*) [отпущенной каждому существу] Он неумаленно присутствует (*ἐνυπάρχειν*) в каждом из творений по некоему неизреченному логосу премудрости, но не объемлется вообще никаким логосом и тропосом, — в одних [присутствуя] по при избыточно щедрому излиянью, в других — умеренно (*μέσως*), в третьих — тем, что они могут хотя бы чем-то Его отобразить».

<sup>241</sup> Иоанн Скотт хорошо понимает это, ср. *Перифюсеон* II, <13>, 70–74 (529CD, *ИФЕ*, с. 97): «Мне бы хотелось... ввести в это наше научное изыскание суждение досточтимого Максима о делении всего тварного... [Максим] подразделяет чувственное творение, которое мы положили третьей формой природы».

таковой у древа Порфирия. Они естественны и понятны лишь в контексте своего снятия, когда Христос последовательно убирает их<sup>242</sup>.

В перспективе снятия разорванность предстает как нечто, требующее сращения и залечивания, что и осуществляется Богочеловеком. Здесь тоже имеется целый ряд неясностей. Если воссоединения, осуществляемые Христом, рассматриваются как благо, значит, мироустройство в его нынешней структурированности является чем-то ущербным, требующим излечения? Но тогда почему мир оказался разделенным? Не следствие ли это грехопадения? Мир был сотворен Богом так, что разделения возникли все сразу, или разбиения проходили последовательно, в порядке, обратном тому, который описан для соединений? «Неведение» у Максима всегда ассоциируется со злом, а значит, «первое разделение» случилось в результате грехопадения? Но сам же Максим дает мироустройству положительное определение, называя его «светлым», да и книга Бытия учит, что сотворенное «хорошо»<sup>243</sup>.

Если не быть знакомым с учением Максима, то первое, что приходит в голову, — можно попытаться соотнести деления с повествованием

<sup>242</sup> Максим не раз пишет об этих и о других делениях и соединениях. Ср. *BO LV*, 179–183: «Общее различие [посредством чувств] разделяет между (1) имевшими начало и не имевшими его, (2) между постигаемыми и непостигаемыми умом, (3) изреченными и неизреченными, (4) созданными и несозданными, (5) тленными и нетленными»; *BO XLVIII*, 66–78: «Писание называет различные соединения разделенных тварей (*τῶν διττήνων κτισμάτων*), осуществленных Христом. Ибо Он соединил человека, таинственно устрояя (*ἀφελόμενος*) Духом различие мужского и женского и делая логос естества (который [один] и в мужчине, и в женщине) свободным от страстных особенностей (*τῶν ἐν τοῖς πάθεσιν ἰδιαιμάτων*). Соединил Он и землю, изгнав различие чувственного рая и обитаемой земли. Соединил Он еще землю и небо, показав, что единое естество чувственных [вещей] тяготее (*νεύσσει*) к самому себе. Также соединил Он чувственные и умопостигаемые [вещи], явив единое сущее естество [все-го] возникшего, *сочетаемое воедино* согласно некоему таинственному логосу. Наконец, Он соединил, согласно превышающему естество логосу и тропосу, тварное естество с нетварным»; *BO XLVIII*, 188–189: «[соединение] ума с чувством, неба с землей, чувственных [вещей] с умопостигаемыми и природы со [своим] логосом». О том, как святые различают и соединяют все тварное пятью тропосами созерцания, см. *О трудностях X*, 1134A – 1137C.

<sup>243</sup> Ср. БАЛЬТАЗАР, *Космическая литургия* (AO 2 [16], 1998, с. 126–128): «у преподобного Максима чувственная вселенная может принимать этот двойной облик: быть добрым и лучшим творением Божиего творческого деяния и тем не менее глубочайшим образом принять в себя влияние грехопадения и гибели человека»; «объект высшего одобрения в конечном итоге идентичен с предметом решительного осуждения, ибо не проявления природы, а сама ее сущность несет на себе признак благодати и отвержения, подобный раскаленному клейму». Как замечает Тунберг, «ни одно из пяти делений не является злом само по себе, и они не обусловлены напрямую падением или грехом. Лишь с приходом греха злые силы используют эти разделения, дабы создавать греховные разделения» (THUNBERG 1985, p. 81).

Шестоднева, но здесь сразу же начинаются неувязки. В самом деле, в первый день творения была создана первая тварь — «небо и земля». Если понимать это буквально, то речь идет сразу о третьем максимовом делении и непонятно чему соответствуют первые два. Положение можно выправить, если вслед за некоторыми средневековыми экзегетами предположить, что имеются в виду «духовные» небо и земля, т. е. умный, ангельский мир. Тогда они будут первой тварью, и мы получаем первое деление. Во второй день была создана твердь — телесное небо, первая чувственная сущность. Это второе деление. Появление суши (телесной земли) будет третьим делением. Далее придется пропустить всю оставшуюся часть первой главы книги Бытия, включая рассказ о том, как на шестой день Бог сотворил человека, мужчину и женщину, «по образу и подобию» Своему. Опустив также Быт 2:1–7, где еще раз сказано о творении неба и земли, о создании человека «из праха», можно соотнести Быт 2:8–16 о насаждении рая на Востоке с четвертым делением. Пятому делению будет отвечать рассказ о сотворении Евы. Как понятно, подобная интерпретация малоубедительна вследствие своей искусственности, очевидных натяжек и прямых противоречий учению Максима<sup>244</sup>. Чтобы адекватно понять рассуждения Максима следует обратиться к тому, каким образом соединения и разделения трактовались до него.

## 2.4. Предшественники Максима

### 2.4.1. Деления и соединения

Методологически деления Максима продолжают долгую философскую и богословскую традицию. Дияйретика как развитой логический метод демонстрируется уже Платоном<sup>245</sup>. Аристотель не раз применяет эту процедуру<sup>246</sup>, но также и не переоценивает ее возможности<sup>247</sup>. В зародыше у Аристотеля можно встретить логические разбиения, которые впоследствии получат законченную форму в так называемом логическом древе Порфирия<sup>248</sup> (о нем мы будем специально

<sup>244</sup> Например, все логосы тварного были созданы Богом от века и разом, см. *ВО II*, 7–9.

<sup>245</sup> ПЛАТОН, *Софист* 219a – 237a; *Политик* 258b – 267c.

<sup>246</sup> АРИСТОТЕЛЬ, *Метафизика* VII, 12, 1037b 30 – 1038a 35; *Вторая аналитика* II, 5, 91b 12 – 92a 5; II, 14, 98a 1 – 12. Ср. *Divisiones Aristoteleae*.

<sup>247</sup> АРИСТОТЕЛЬ, *Первая аналитика* I, 31, 46a 31–37.

<sup>248</sup> ПОРФИРИЙ, *Введение в категории Аристотеля* II (Вид), 5: ἡ οὐσία / σώμα / ἐμφύχον σώμα / τὸ ζῷον / λογικὸν ζῷον / ὁ ἀνθρώπος / Συγκράτης καὶ Πλάτων καὶ αἱ κατὰ μέρος ἄνθρωποι. Ср. Там же, III: «Платон советовал спускаясь (κατιόντας) от самых общих родов останавливаться на самых специальных видах, а спускаться через средние термины (διὰ τῶν διὰ μέσων), производя деления с помощью видеообразующих

говорить ниже). Христианские философы знакомились с древом Порфирия в период школьного обучения. Важно, что упомянутые деления, рассматривались античными философами преимущественно в рамках логики; из них не делалось метафизических выводов. Что же касается онтологии, то сосредоточиваясь на делениях, платоники, как правило, не интересовались воссоединениями: например, чувственное требовалось превзойти, устранить, но никак не объединять с умопостигаемым. Напротив, у Максима и умное, и чувственное суть две взаимосвязанные и взаимопроникающие половины мира, неполные в отрыве друг от друга: как душа и тело едины в ипостаси человека, так тождественны в ипостасном единстве чувственное и умопостигаемое:

Мир, состоящий из видимых и невидимых, подобен человеку, а человек, состоящий из тела и души, — миру. Мир умопостигаемый находится в чувственном, как душа в теле... И един мир, состоящий из них обоих, как один человек, состоящий из души и тела. Каждый из этих миров, сращенных в единении, не отвергает и не отрицает другого... В них заложен логос единообразующей силы, не позволяющий быть в неведении, несмотря на природную инаковость [двух миров], относительно тождества их по ипостаси в [этом] единении<sup>249</sup>.

Выше мы видели, каким образом о разделенности умного и чувственного мира писал Григорий Богослов. Среди христианских мыслителей, говоривших о делениях применительно ко вселенной и человеку, важное место принадлежит и Григорию Нисскому.

**Григорий Нисский.** В трактате *Против Евномия* Григорий дважды упоминает о древе разбиений «сущее, чувственное и умопостигаемое, тварное и нетварное», при котором первым и «высшим» рассечением является деление на умное и чувственное<sup>250</sup>, и однажды — о древе

признаков (*διαφορῶντας ταῖς εἰδοποιῶσις διαφοραῖς*)...»

<sup>249</sup> МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *Мистагогия* VII, 1–25.

<sup>250</sup> ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *Опровержение Евномия* I, 23 (I, 1, 270, 1 – 272, 1 JAEGER, рус. пер.: МДА, 1863, с. 110): «Высшее разделение (*ἡ ἀνωτάτω διαίρεσις*) всех сущих — делит всё на умопостигаемое и чувственное (*τὸ νοητὸν καὶ τὸ αἰσθητὸν τῆν τομῆν ἔχει*)... Но разум и понятие умопостигаемого делит на два (*τέμνει*): естество несотворенное (*ἄκτιστος*), вслед за которым берется другое, сотворенное (*κτιστή*). Несотворенное создает тварь, а сотворенное имеет причину и возможность бытия в несотворенном естестве (*ἀκτίστου φύσεως*)»; I, 23 (I, 1, 295, 1 – 296, 1 JAEGER, рус. пер. т. I, с. 119): «в разделении сущих (*ἐν τῇ διαίρεσει τῶν ὄντων*) мы познаем следующие различия (*τὰς διαφοράς*). Первым, так как это первое для нашего постижения (*κατάληψιν*), я называю чувственное (*τὸ αἰσθητὸν*); после же сего посредством чувственного руководства — усматриваемое умом (*ὑπὸ τοῦ νοῦ θεωρούμενον*), и это, как

«сущее, тварное и нетварное»<sup>251</sup>. В каждом случае, высшим элементом постулируется «сущее».

Применительно к человеческому естеству Григорий писал о разделении его на два пола. Здесь он продолжает ту традицию в философской антропологии, которая развивала учение о совершенном человеке, как существе, свободном от разделения полов. Миф об андрогине рассказывает Платон<sup>252</sup>. Филон Александрийский полагал, что человек, созданный по образу Божию, отличался от нынешнего чувственного: он был умопостигаем, бестелесен и еще не делился на мужское и женское<sup>253</sup>. Григорий Нисский<sup>254</sup> считал, что, не будь грехопадения, у человека не было бы плотского тела в его нынешнем виде, т. е. тела, подверженного росту и дряхлению, имеющему первичные и вторичные половые признаки, репродуктивную функцию и пр. И размножился бы человек не плотским, но духовным образом, подобно ангелам. Лишь в предвидении грехопадения людей и последующего их изгнания из рая в грубую земную реальность, Бог загодя приготовил их для такого рода жизни, разделив человека на мужчину и женщину<sup>255</sup>. Это деление не соответствует истинной человеческой природе и является вынужденным, обусловленным свободным и одновременно греховным выбором самого человека.

сказано нами, есть умное (*νοητόν*). И опять, в умном признаем мы другое различие, разделяя оное на сотворенное и несотворенное (*τὸ κτιστὸν καὶ ἀκτιστὸν διακριμένῃ*); и относительно несотворенного естества (*τῆς μὲν ἀκτιστοῦ φύσεως*) мы определили, что это есть Святая Троица, творением (*τῆς κτιστῆς*) же есть именуется все, что после Неё (*μετ' ἐκείνῃ*). Ср. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *О трудностях* X (1153A): «всякое естество сущих разделяется (*διηρηται*) на умопостигаемое и чувственное...»

<sup>251</sup> ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *Опровержение Евномия* III, 6, 66, 1 JAEGER (рус. пер. кн. VIII, гл. 5, в т. 2, с. 130): «Высшее разделение (*ἡ ἀνωτάτω διαίρεσις*) всех сущих принимает рассечение (*τῇ τομῇ ἔχει*) на тварное и нетварное (*εἰς τὸ κτιστὸν καὶ ἀκτιστὸν*)... И тварное естество и божественная сущность (*τῆς τε κτιστῆς φύσεως καὶ τῆς θείας οὐσίας*) раздельны (*διηρημένῃς*) и не имеют никакой связи (*ἐπιμίξια*) по отличительным свойствам (*κατὰ τὰς ἰνωριστικὰς ἰδιότητας*)...»

<sup>252</sup> ПЛАТОН, *Пир* 189d – 193d.

<sup>253</sup> ФИЛОН, *О сотворении мира* 134.

<sup>254</sup> Ср. ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *О душе* (PG 46, 148, 25 – 149, 2, рус. пер. с. 251–252): «Естество наше, соделавшись страстным, встретилось с необходимыми последствиями страстной жизни... Всего того, что к человеческой природе примешалось из жизни неразумных, прежде в нас не было, пока человечество не впало в страсть по причине порока... В будущей жизни... мы совлечемся наложенного на нас из кож неразумных животных... [а это суть плотское] смещение, зачатие, разрешение от бремени, нечистота, сосцы, вскармливание [грудью], семяизвержение, постепенное достижение полноты в росте, расцвет сил, старость, болезнь, смерть...»

<sup>255</sup> То, что предузнано Богом из Его вечности, не влияет на свободу воли существа, живущего во времени. Человек не знает своего будущего, оно для него открыто.

Согласно Григорию, после воскресения из мертвых, когда человек уподобится ангелам, разделение полов будет снято<sup>256</sup>.

**ОРИГЕН.** Яркой попыткой переделать античную космологию для нужд христианской философии была система Оригена. Многоуровневая система космоса у Оригена отдаленно напоминает то, что мы видим в рассматриваемом отрывке Максима. Оригену, подобно платоникам, представлялось естественным, что в ходе мирового процесса, по мере восхождения всех сущих к Богу, грубые материальные наслоения будут постепенно элиминироваться, так что в конце концов все сущее достигнет чистейшего и наилегчайшего, т. е. духовного, состояния<sup>257</sup>. Однако о воссоединениях или соединениях мира речь у Оригена не идет.

**НЕМЕСИЙ ЭМЕССКИЙ.** В том, что касается воссоединений, Л. Тунберг<sup>258</sup> указал на важный для Максима источник — *О природе человека* Немесия Эмесского. У Немесия представление о человеке как микрокосме связано с божественной задачей объединить противоположности мира. Не только устройство человека, воспроизводящее структуру вселенной, позволяет считать его микрокосмом. Бог поместил человека в центре мира, дабы тот выполнил задачу опосредования крайностей. Его призванием становится собрать в себе вещи мира, соотнося противоположности: смертное с бессмертным, разумное с неразумным и пр.<sup>259</sup>

Согласно Немесию, Творец приспособил (*ἐπισυνάπτειν*) друг к другу различные природы так, чтобы все творение было единым и сродственным (*μίαν καὶ συγγενῆ*). Он соединил бытие (*ἦνωσε τὴν ὑπαρξίν*) разделенных индивидов (*τῶν κατὰ μέρος ἀτόμων*), усвоил и сочетал (*συνῆρμοσεν οἰκέως*) друг с другом все<sup>260</sup>; соединил все существа в це-

<sup>256</sup> См. В. В. ПЕТРОВ, «Учение Оригена о теле воскресения и его влияние на богословие Григория Нисского и Иоанна Эриугены», *IX Рождественские Образовательные Чтения. Богословие и философия: аспекты диалога. Сборник докладов конференции (25. 01. 2001, Институт философии РАН)*, под ред. В. К. ШОХИНА (М., 2002), с. 40–45 [22–58].

<sup>257</sup> Ср. ОРИГЕН, *О началах* II, 3, 7: «три мнения о конце всего и о высшем блаженстве... [суть] следующие. Или разумные существа будут вести бестелесную жизнь... Или... сама телесная субстанция, соединившись с наилучшими и чистейшими духами... перейдет в эфирное состояние и просияет... Или же форма видимого пройдет, всякое тление уничтожится и очистится, и все это состояние мира, с его планетными сферами, окончится и перестанет существовать; поверх же сферы, называемой неподвижной, будет расположено местопребывание благочестивых и блаженных как бы на доброй земле и на земле живых...» См. ниже, В. В. ПЕТРОВ, «Тело и телесность в эсхатологии Иоанн Скотта», с. 669–674 [633–756].

<sup>258</sup> THUNBERG 1985, p. 73.

<sup>259</sup> НЕМЕСИЙ, *О природе человека* I (PG 40, 529B).

<sup>260</sup> Здесь Немесий почти в дарвиновской (а на самом деле, в аристотелевской)

лом некоей врожденной и естественной связью (*δεσμοῦ*), гармонически сочетал (*μουσικῶς συνήρμοσε*) их. И в этом важная роль отведена Богом человеку, который «вступает в общение» (*κοινωνεῖ*) и «соприкасается» (*συνάπτεται*) с сущими на всех иерархических уровнях, имея нечто общее с неодушевленными вещами, с растениями, животными и ангелами. Как имеющий душу и тело, человек поставлен на рубеже (*ἐν μεθωρίοις*) между умопостигаемым и чувственным; придя в бытие, он стал тем средним термином, через который Бог свел воедино (*διὰ μέσης τῆς τῶν ἀνθρώπων γενέσεως εἰς ἓν συνήγαγε*) умопостигаемое и видимое.

Собственно, вся вселенная возникла ради человека (*διὰ τὸν ἄνθρωπον*). Немесий пишет, что человек был сотворен последним не только потому, что все возникшее должно было служить ему (*πάντων δι' αὐτὸν γενομένων ἀκόλουθον ἦν*), будучи предназначенным ему в пользование (*τὰ πρὸς τὴν χρῆσιν αὐτοῦ*), но и потому, что надлежало возникнуть связи (*σύνδεσμον*) умопостигаемого и видимого бытия, дабы вселенная (*τὸ πᾶν*) была единой, взаимосвязанной (*συμπαθές*) и не чуждающей себя самой<sup>261</sup>.

Среди положений, которые позволяют говорить о влиянии Немесия на Максима, находятся и следующие. Как существо, стоящее на границе духовного и телесного, человек имеет два рода добродетелей. Одни принадлежат и душе, и телу, а некоторые — только душе, таковы благочестие и познание существующего (*ἡ τῶν ὄντων θεωρία*). Изначально человек не был создан ни совершенно смертным, ни бессмертным. Бог с умыслом поставил его на рубеже (*ἐν μεθωρίοις*) между тленной и нетленной природами, дабы, если человек предастся телесным страстям, он подпал бы телесным изменениям (*ταῖς σωματικαῖς μεταβολαῖς*), а если предпочтет блага души, удостоился бы бессмертия<sup>262</sup>. Возможно, говорит Немесий, человек был сотворен смертным, но, постепенно совершенствуясь, мог достигнуть бессмертия, т. е. был создан бессмертным в возможности... Лишившись совершенства, человек потерял также и бессмертие, которое впоследствии, однако, восстанавливается благодатью Создателя. Как бы то ни было, только у человека тело, будучи смертным, делается бессмертным.

---

парадигме описывает как постепенно, без разрывов — если скользить взглядом вдоль лестницы бытия — усложняются живые организмы.

<sup>261</sup> Ср. МАКСИМ Исповедник, *О трудностях* XLI (1305В 13 – С 4): «Ради этой-то цели человек, который подобно некоей естественной связке опосредует своими частями пределы целого мира и в себе самом сводит воедино то, что по природе удалено друг от друга на большое расстояние, был добавлен последним к числу сущих, чтобы, исходя прежде всего из собственного разделения, положить начало собирающему все сущее к Богу как к причине объединения».

<sup>262</sup> Ср. ФЕОФИЛ АНТИОХИЙСКИЙ, *К Автолику II*, 27.



В заключение Немесий еще раз повторяет, что человек соединяет в себе самом (*τοῦ συνδέοντος ἐν ἑαυτῷ*) смертное с бессмертным, разумное с неразумным. Человек несет в самой своей природе (*ἐν τῇ καθ' ἑαυτὸν φύσει*) образ (*τῆν εἰκόνα*) всего творения и потому называется «малым миром». Человек достоин столь великого промысления Божия, что ради него (*δι' οὗ*) существует всё — и настоящее, и будущее, ради него и Бог сделался человеком, так что человек переходит в нетление и избегает смертности. Созданный по образу и подобию Божию человек царствует на небесах, живет со Христом, как дитя (*τέκνον*) Божие, обладая всяким началом и властью.

ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ. Мы можем указать и на другой прямой источник учения Максима о соединениях — фрагмент из трактата Дионисия Ареопагита (*О божественных именах* XI, 1–5), что не случайно: помимо сочинений Григория Богослова предметом комментария в *О трудностях* является и *Ареопагитский корпус*. Присутствующая в *Ареопагитиках* идея связывания всего, что различается и противоречит друг другу, Иисусом, который в этом случае предстаёт как Примирение, а также стягивание «краев через середину с краями», — это как раз то, о чем пишет Максим в *Трудности* XLI.

В *Божественных именах* XI, 1–5 рассматривается эпитет «Примирение» (*ἡ εἰρήνη*), прилагаемый к Богу<sup>263</sup>. Как представляется, одним из источников Дионисия в этом месте является Игнатий Антиохийский, первый из христианских авторов, заговоривший о «единстве»<sup>264</sup>. Дионисий говорит, что объектом связующего действия Примирения является «разъединенное множество» (*τὸ μεριστὸν πλῆθος*), которое, прекратив междоусобную войну (*τὸν ἐμφύλιον πόλεμον*), соединяется в однородное сожительство (*εἰς ὁμοειδῆ συνοικίαν*)<sup>265</sup>. Словно некими скрепами

<sup>263</sup> О Примирении у Дионисия см. Ysabel DE ANDIA, *L'union à Dieu chez Denis l'Aréopagite* (Leiden, New York, Köln: Brill, 1996), Ch. IX: La Paix, p. 183–189.

<sup>264</sup> В скобках к этому месту поясняется, что указанным словосочетанием обозначено чувственное (*τὸ αἰσθητόν*), а *междоусобной войной* названа противоположность элементарных качеств: горячего и холодного, влажного и сухого. В целом, схолии 17, 20, 21 (в издании Прохорова) толкуют войну и примирение натурфилософски — как взаимодействие первоэлементов.

<sup>265</sup> Ср. ИГНАТИЙ АНТИОХИЙСКИЙ, *Послание к Ефессянам* 13: «Нет ничего лучше примирения (*εἰρήνης*), в котором уничтожается всякая битва небесных и земных» (*πόλεμος ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων*). Под небесными Игнатий подразумевает населяющих воздух демонов и ангелов (ср. Еф 2:2), а под земными — еретиков (*αἵρετικοί*), рассекающих христианское единство. Ср. A. LEMONNYER, "L'air comme séjour d'anges d'après Philon", *Revue de Sciences philosophiques et théologiques* I (1907), p. 305–311; L. GRV, "Séjours et habitats divins d'après les Apocryphes de l'Ancien Testament", *Ibid.* 4 (1910), p. 694–722; P. BENOIT, "L'horizon paulinien de l'Épître aux

(κλείθροις) соединяя разделенных (τῶν διηρημένων), Примирение всему дает предел и границы (ὀρίει καὶ περατοῖ)<sup>266</sup>, соединяет все друг с другом в неслиянном единстве<sup>267</sup>, при котором все, нераздельно и нераспоржимо объединенное, остается, однако же, неповрежденным<sup>268</sup> в свойственном каждому виде, не искаженным смесью с противоположным<sup>269</sup>. Примирение соединяет все, но в то же время сохраняет все в неслитности (ἐν ἀσυχύτῳ συνοχῇ), несмешанности и сорастворенности (ἀμιγῇ καὶ συκεκραμένα). То же самое происходит в сфере умопостигаемого: умы объединяются со своими мыслями и тем, что ими мыслится, а затем восходят к неведомому соединению с тем, что находится выше ума; души, объединив и сведя к единой умной чистоте свои разнообразные логосы, шествуют подобающим им путем и чином через

---

Éphésiens”, *Revue Biblique* 46 (1937), p. 346 sqq. Характерно, что термин *ἔνωσις* не используется ни в Ветхом, ни в Новом Завете. См. T. PREISS, “La mystique de l’imitation du Christ et de l’unité chez Ignace d’Antioche”, *Revue d’histoire et de philosophie religieuses* 3 (1928), p. 197–242. T. Preiss пишет: «*Ἐδιντῶο* (unité) или *σοюз* (union) — это не просто слово из разряда диктуемых обстоятельствами, но базовая категория его [Игнатия] мысли, тема, действие которой можно видеть на всех уровнях его мистики», — цит. по кн.: Ysabel DE ANDIA, *Op. cit.*, p. 23.

<sup>266</sup> В схолии, которую приписывают Иоанну Скифопольскому (392, 3 к 218, 4 (949A), в кн.: P. ROEM, J. C. LAMOREAUX, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus*, p. 239), сказано, что здесь Дионисий опровергает «эллинских философов», одни из которых говорили, что все рождается благодаря раздору и войне (δι’ ἔριδος καὶ μάχης), путем противоположности и битвы (ἐξ ἐναντιώσεως καὶ πολέμου); а другие — что все создано только любовью и согласием (ἐκ φιλίας καὶ συμφωνίας). Напротив, это Бог является Творцом и Собирателем (ποιητὴν καὶ συναγωγέα) всего, а под *междоусобной войной всего* следует разуметь естественную несозвучность (φυσικὴν ἀσυμφωνίαν) бестелесного, нематериального и умопостигаемого по отношению к телесному, материальному и воспринимаемому чувствами. Бог умирогворяет небесное и земное, благодаря чему соединяет (ἔνωει) служащие любви силы в любви к подчиненным им, и все возвращает к Себе.

<sup>267</sup> Схолиаст замечает, что соединением (ἔνωσιν) называется, когда что-то, даже будучи неподобным (ἀνόμοια), приходит к составленности (εἰς σύνθεσιν).

<sup>268</sup> В схолии к этому месту сказано, что, хотя элементы (τὰ στοιχεῖα) вступают в смешение (μίξιν) и нераздельное сплетение (συμπλοκὴν ἀδιαίρετον) друг с другом, их качества (αἱ ποιότητες) не теряют своих совершенств (τὴν ἀκρότητα αὐτῶν οὐ παραπολλύουσιν), например тепла, влажности и прочего, в смеси тех, которые принадлежат разным видам (ἐν τῇ τῶν ἑτεροειδῶν κράσει).

<sup>269</sup> Схолиаст поясняет, что под *смесью* (κράσει) надо понимать здесь не такую, как смесь (φύρασιν) жидкостей, уничтожающую составные части (τὰ ὑποκείμενα), но единодушные и взаимность (τὴν σύμπνοιαν καὶ ἀλληλογυῖαν), соблюдающие в гармонии и составленное, и составные части (τὰ ἐφεστώτα καὶ τὰ ὑποτεταγμένα), т. е. умопостигаемое и чувственное, а также сами противоположности (τὰ ἐναντία), пребывающие в примирении (εἰρηνεύοντα) друг с другом, как например, вода и земля, небо и эфир.

невещественное и лишенное частей мышление (*νοήσεως*) к сверхмыслимому Единству. Так совершается неразрывное сплетение (*ἡ συμπλοκή*) всего воедино, согласие (*συμφωνία*), *единомыслие* и сраченность (*συμφύα*) всего. Единотворящая сила Примирения соединяет все, *связывающая края*<sup>270</sup> *через середину с краями* (*τὰ ἄκρα διὰ τῶν μέσων τοῖς ἄκροις*) в сопряжении любви (*φιλίαν*), включая и наиболее далеко отстоящие пределы всего<sup>271</sup>. Примирение изливается по Христову человеколюбию, которым мы учимся больше не *воевать*, но сотрудничать в соответствии с *промыслом Иисуса*, производящего «все во всем» и содействующего от века предопределенное неизреченное примирение, примиряющее нас с Ним в духе, а через Него и в Нем — с Отцом.

То, что указанное место *Божественных имен* является одним из источников Максима в *О трудностях* XLI, подтверждается тем, что в конце своего рассуждения Максим сначала прямо упоминает Дионисия и цитирует гл. XIII («Об именах *Совершенный* и *Единый*»), а затем дает свободный парафраз рассмотренного нами места из гл. XI, сохраняя его ключевые слова:

Иисус Христос... удерживает (*συνέχων*) цельность сущего... охватывает составляющие их части, как Создатель и Промыслитель всего по природе, через Себя приводя к Единству разошедшееся (*τὰ διεστώτα*), прекращая [идушую] в сущих битву (*πόλεμον*) и соединяя в примирении, любви (*εἰρηνηκτῆν φιλίαν*) и нераздельном единомыслии *всё, что на небесах и на земле*, как говорит Божественный Апостол (Кол 1:16, ср. Еф 1:10).

#### 2.4.2. Соединение через средний термин

Особый вид соединений представляет собой соединение посредством среднего термина. У Платона рассуждение о «серединах и краях» можно обнаружить в космологическом контексте. Например, в «видении Эра» описан световой столб-скрепа (*σύνδεσμον*), связующий

<sup>270</sup> Возможно, конец схолии к этому месту принадлежит Максиму, поскольку совпадает с его рассуждением и по мысли, и по лексике: «Верхним (по отношению к нижнему) краем является умпостигаемое (*τὰ νοητά*); в свою очередь, нижним (по отношению к верхнему) краем является сие земное (*τὰ γήινα ταῦτα*). Они прикладываются друг к другу посредством средин (*συνάπτονται τοῖς μέσοις*)...»

<sup>271</sup> Схолиаст замечает: «*Наиболее далеко отстоящими пределами всего* (*ἐσχάταις ἀποπερατώσεις*) [Дионисий] называет неодушевленные сущности, т. е. такие, в которых не наблюдается ни какого-либо растительного или питательного движения, ни чего-то другого... Единство (*ἐνότης*) отличается от соединения (*ἐνώσεως*): первое являет (*δείκνυσι*) собственную и несмешанную (*τὸ ἰδίῳν καὶ ἀμιγῆς*) природу каждого, соединение же — смешение (*τῆν σύγκρασιν*) с другим либо просто причастность (*μετουσίαν*)».

(συνέχον) небесный свод, к центру (κατὰ μέσων) которого, стянуты концы связей неба (τὰ ἄκρα αὐτοῦ τῶν δεσμῶν)<sup>272</sup>. Когда Платон говорит о составлении богом тела вселенной, он замечает, что «необходимо, чтобы посредине между (ἐν μέσῳ) одним и другим родилась некая собирающая (συναγαγὼν) их связь (δεσμὸν)», т. е. противоположности должны быть соединены посредством среднего термина<sup>273</sup>. Сначала Платон говорит о числовой пропорции, затем о сочетании двумерных и, наконец, трехмерных тел, для связывания которых потребно наличие не одного, но двух терминов<sup>274</sup>. Космос представляет собой целое, составленное из цельностей<sup>275</sup>. При устройении космоса все прилаживается друг к другу посредством середины<sup>276</sup>.

Принцип связывания краев через среднее широко используется у Аристотеля. Применительно к логике десятки раз о двух крайних, соединенных третьим термином (ὄρος μέσος), говорится в *Аналитиках* (и, соответственно, у таких комментаторов, как Александр Афродисийский). Но та же терминология используется и для описания соединений

<sup>272</sup> ПЛАТОН, *Государство* X, 616с.

<sup>273</sup> Он же, *Тимей* 31b 6 – с 4: «Бог, приступая к составлению (συνιστάναι) тела вселенной (τὸ τοῦ παντὸς σῶμα), создал (ἐποίησεν) его из огня и земли. Однако двое сами по себе не могут быть хорошо составлены (συνίστασθαι) без третьего, ибо необходимо, чтобы посредине между (ἐν μέσῳ) одним и другим родилась некая собирающая (συναγαγὼν) их связь (δεσμὸν). Прекраснейшая же из связей такая, которая в наибольшей степени единит (ἐν ποιῆ) себя и связуемое (αὐτὸν καὶ τὰ συνδεδεμένα), и задачу эту наилучшим образом выполняет пропорция (ἀναλογία ἀποτελεῖν)...» Ср. комментарий Прокла на это место (в *In Tim.*, vol. 2, p. 13, 15ff), а также ПРОКЛ, *Платоновская теология* V, 98, 22 – 27 (рус. пер. с. 385–386): «[аналогия] ипостазировала телесное сочетание (σύνταξιν), образующееся из четырех первых родов, согласовав крайние при посредстве средних (τὰ ἄκρα διὰ τῶν μέσων ἀρμόσασα), а средние смешав с особенными свойствами крайних (τῆν τῶν ἄκρων ἰδιότητα) и при этом сведя (ἀναγαγαῖσα) их все в единый космос и в единый порядок, сохраняющийся (συνεχομένῃ) во всем неизменным».

<sup>274</sup> ПЛАТОН, *Тимей* 32a 7 – b 8: «Если бы телу вселенной (τὸ τοῦ παντὸς σῶμα) надлежало стать простой плоскостью без глубины, было бы достаточно одного среднего [члена] (μία μεσοῦτης) для сопряжения (ἐξήκει συνδεῖν) его самого с крайними (τὰ μεθ' αὐτῆς). Однако трехмерные (τὰ στερεὰ)... сопрягаются через два средних члена (δύο μεσοῦτης συναρμόττουσιν). Поэтому бог поместил между (ἐν μέσῳ θεῖς) огнем и землей воду и воздух... Так он сопряг их, построя (συνέδηκεν καὶ συνεστῆρατο) из них небо, видимое и осязаемое». Ср. ПРОКЛ, *In Tim.* vol. 2, 39, 19 слл.

<sup>275</sup> ПЛАТОН, *Тимей* 33a 7 – b 1: «Он построил (ἐτεκτήρατο) космос как единое целое, составленное из целостных же частей (ἕνα ἅλον ἅλων ἐξ ἀπάντων), совершенное (τέλειον) и непричастное дряхлению и недугам».

<sup>276</sup> Там же, 36d 9 – e 1: «Бог начал устроить (ἐτεκταίνετο προσηρμόττεν) внутри души (ἐντὸς αὐτῆς) все телесное (πᾶν τὸ σωματικαῖδές) и приладил то и другое друг к другу в их серединах (μέσων μέσῃ συναγαγὼν)».

четырёх всеобщих элементов. Развивая сказанное Платоном в *Тимее*, Аристотель постулирует наличие четырех простых элементов (земля, вода, воздух, огонь), в основе которых лежат четыре свойства (сухость, горячесть, влажность, холодность). Каждый элемент определен парой этих качеств, которые обеспечивают опосредование противоположностей и взаимодействия между элементами<sup>277</sup>.

Аристотель распространяет принцип опосредования на область психологии. Чувственное ощущение становится тем средним, что связывает ощущающее (орган восприятия) и ощущаемое (объект восприятия), которые предстают здесь противоположностями и «крайностями»<sup>278</sup>.

---

<sup>277</sup> АРИСТОТЕЛЬ, *О возникновении и уничтожении* II, 3, 330b 30 – 331a 6 sq. Элементы составляют две пары. Крайние (ἄκρα) — огонь и земля, средние (μέσα) — вода и воздух. Каждый из одной пары противоположен каждому из другой (ἐκάτερα ἐκείνους ἐναντία): огню (сух и горяч) противоположна вода (влажна и холодна), воздуху (влажен и горяч) — земля (суха и холодна), поскольку они состоят из противоположных свойств (τῶν ἐναντίων παθημάτων συνέστηκεν).

<sup>278</sup> Ср. Он же, *О душе* II, 11, 424a 1–10: «То, что воздействует на орган, делает его таким, каково само воздействующее в действительности (ἐνεργεία), потому что он таков в возможности (δυνάμει). Вот почему мы не ощущаем теплого и холодного, твердого и мягкого, когда они одинаковы [с нашими органами], а ощущаем, когда они избыточны (τῶν ὑπερβολῶν), поскольку ощущение есть как бы некая середина (μεσότητος τινος) между противоположностями, имеющимися в ощущаемом (τῆς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐναντιώσεως). Благодаря этому оно различает ощущаемое, ибо середина (τὸ μέσον) способна различать (κριτικόν), так как она становится иной по отношению к каждой из двух крайностей (τῶν ἄκρων); и подобно тому как необходимо, чтобы должествующее воспринять белое и черное не было бы ни одним из этих цветов в действительности, а в возможности было бы и тем и другим (и точно также при других [ощущениях]), так и при осязании воспринимающее не должно быть ни теплым, ни холодным». Ср. АЛЕКСАНДР АФРОДИСИЙСКИЙ, *De anima* 59, 8–12: «Ощущение есть некая середина (τις μεσότης) между противоположностями, имеющимися в ощущаемом» (τῆς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐναντιώσεως). Ибо среднее для каждого из двух крайних (τὸ γὰρ μέσον ἐκείνου τῶν ἄκρων) становится способным различать обе [крайности, будучи] иным для крайностей» и противоположным [им обеим], а потому оно может изменяться в каждую [из них]: ведь изменение есть [движение] к противоположному; АЛЕКСАНДР, *Об ощущении* 27, 1–6: «Вода есть среднее (μέσον) для каждой из этих крайностей (τῶν ἄκρων) [т. е. для прозрачного и непрозрачного]. То, что должно постигать каждое из избыточных (τῶν ὑπερβολῶν) [в сравнении с ним самим], с необходимостью будет посреди (ἐν μέσῳ) обоих. Ведь если бы оно принадлежало одной из крайностей, оно не постигало бы другую, как слишком удаленную и весьма далеко отстоящую (δυστάτος), поскольку, как он [Аристотель] сам сказал во второй книге *О душе*, то, посредством чего мы ощущаем должно быть [средним]. А вода такова в отношении к прочим прозрачным [телам]. А потому обоснованно, что глаз [состоит] из нее [воды]».

Терминология «краев и средин» успешно используется Аристотелем и в этике. Добродетель связывается с серединой, тогда как избыток и недостаток — с пороком<sup>279</sup>.

Прокл применяет правило связывающих средин почти во всех описанных выше случаях, а также при описании небесных божественных триад<sup>280</sup>.

Наработки эллинических философов естественным образом вошли в христианское богословие. Рассуждения о взаимодействии всеобщих элементов через посредство четырех свойств воспроизводит Немесий

<sup>279</sup> АРИСТОТЕЛЬ, *Никомахова этика* 1106a 29–32: «Я называю серединой вещи (τοῦ μὲν πρᾶγματος μέσου) то, что равно удалено от обоих краев (τῶν ἄκρων)... Серединой же по отношению к нам (πρὸς ἡμᾶς) я называю то, что не избыточно и не недостаточно (πλεονάζει μήτε ἐλλείπει)...» 1106b 27–34: «Добродетель (ἡ ἀρετή), следовательно, есть некое обладание серединой (μεσότης τις)... Зло (τὸ κακόν), как образно выражались пифагорейцы, принадлежит беспредельному (τοῦ ἀπέρου), а благо (τὸ ἀγαθόν) — определенному (τοῦ πεπερασμένου)... В этом, стало быть, причина того, что избыток и недостаток (ἡ ὑπερβολὴ καὶ ἡ ἐλλείψις) присущи порочности (τῆς κακίας), а обладание серединой (ἡ μεσότης) — добродетели (τῆς ἀρετῆς)»; 1107a 2–3: «Серединой (μεσότης) обладают между двумя видами порочности, один из которых — от избытка (καθ' ὑπερβολήν), другой — от недостатка (κατ' ἐλλείψιν)»; 1108b 14–15: Крайние (ἄκραι) [применительно к душевным наклонностям] противоположны и средней (τῇ μέσῃ) и друг другу, а средняя (ἡ μέση) — крайним». Ср. КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Педагог* II, 1, 16, 4, 4–7 (рус. пер. с. 125): «Крайности (αἱ ἀκρότητες) ненадежны, а средние [пути] благи (αἱ μεσότητες ἀγαθαί); под средним (μέσου) же я разумею отсутствие недостатка в необходимом».

<sup>280</sup> ПРОКЛ, *Платоновская теология* IV, 13, 25–14, 6 (рус. пер. с. 240): «Вот как делятся (μερίζονται) на три чина [умопостигаемо–умные] боги. Посредством вершины своего [чина] (διὰ τῆς ἐπιταῶν ἀκρότητος) они соприкасаются (συνάπτοντες) с умопостигаемым (τῷ νοητῷ), а через завершение [чина] (διὰ τῆς τελευτῆς) — с умным (τῷ νοεῶν), в середине же (τῷ μέσῳ), восполняющей единую связь крайних (συνδέσμων τῶν ἄκρων), они обладают в равной мере тем и другим своеобразием и простираются в обе стороны — к умопостигаемому и к умным родам богов; этот чин будет словно бы центром (κέντρον) двух соответствующих устройств, однородно связующим их общность (συνέχοντος τὴν κοινωσίαν τῶν ὄλων ἐνοειδῶς); *Комм. на Парменида* I, 677, 41–678, 2: «крайние (τὰ ἄκρα) всегда сводятся (συνδύεται) посредством связи [имеющейся в] середине (διὰ τινος μέσου συνδέσμου), родственной (οἰκείως) им обем»; *Первоосновы теологии* 147, 3–6: «Если должна существовать непрерывность (συνέχεια) божественного происхождения и каждый разряд должен быть соединен (συνδεῖσθαι) со своими срединными (μεσότησιν), то необходимо, чтобы вершины вторичного соединялись (συνάπτειν) с пределами (ταῖς ἀποπερατώσεσι) первичного». Ср. ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *О небесной иерархии* IX, 2: «поскольку нет иерархии, которая не имела бы и первые, и средние, и последние (πρώτας καὶ μέσας καὶ τελευταίας) силы, святой чин архангелов, благодаря срединному положению в иерархии (τῇ ἱεραρχικῇ μεσότητι), в общении соединяет крайние (κοινωνικῶς τῶν ἄκρων ἀντιλαμβάνεται)».

Эмесский<sup>281</sup>. Он же рассуждает о связывании человеком мира через опосредование краев. У отцов Церкви человек понимается и как посредник между чувственными небом и землей<sup>282</sup>, и как связующее звено между божественным и человеческим<sup>283</sup>.

Христос традиционно представлялся Посредником между Богом и человеком<sup>284</sup>. Дионисий Ареопагит изображает Его в роли всеобщего

<sup>281</sup> НЕМЕСИЙ ЭМЕССКИЙ, *О природе человека* V, 33–43 (рус. пер. 77): «Стихии противоположны (*ἐναντία*) друг другу по двум противоположным качествам (*παύτητας*), какие имеют, именно: вода, будучи холодной и влажной, противоположна огню, горячему и сухому, земля — холодная и сухая — воздуху, горячему и влажному. А так как противоположности не могут сочетаться (*συνάπτειν*) друг с другом, если не будет установлено между ними какого-либо посредствующего звена (*μέσον τινὸς δεσμοῦ*), связывающего (*τοῦ συνδέοντος*) их, то Творец установил посреди (*ἐν μέσῳ*) земли и воздуха, которые противоположны, воду, дав ей два качества: холодность и влажность, по которым она, соприкасаясь с крайними (*τοῖς ἄκροις συναπτόμενον*), может соединить (*συνδεῖν*) их...» V, 47–51 и далее: «Таким образом Он [Творец] приспособил (*συνήψεν*) противоположности друг к другу через некие средние (*διὰ μέσων τινῶν*), связывающие (*τῶν συνδέοντων*) и самих себя, и соединяемое ими. Такая связь (*ὁ δεσμός*) есть самая удачная. Каждая из посредствующих стихий одним своим качеством соединена с тем, что перед ней (*τῷ πρό αὐτοῦ*), а другим — с тем, что после нее (*τῷ μετ' αὐτῆς*)...»

<sup>282</sup> ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Слово* 38, 11.

<sup>283</sup> ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *Об устройении человека* I (PG 44, 129, 7–13): «Итак, поскольку небо и земля диаметрально разнесены друг от друга (*ἐκ διαμέτρου πρὸς ἀλλήλα διεσπρόκτων*) в силу противоположности своего действия, то тварь, находящаяся между противоположными (*ἢ μεταξὺ τῶν ἐναντίων*), отчасти причастует [обоим] прилегающим, посредствуя собою между крайностями (*δι' ἐαυτῆς μεσιτεύει τοῖς ἄκροις*), так что явным делается через это среднее взаимное соприкосновение противоположностей (*τὴν πρὸς ἀλλήλα τῶν ἐναντίων διὰ τοῦ μέσου συνάψειν*); XVI (181, 28–41): «Человеческая природа есть середина (*μέσον*) между двумя крайностями, отстоящими друг от друга (*κατὰ τὸ ἀκρότατον πρὸς ἀλλήλα διεσπρόκτων*), — природой божественной и бестелесной и жизнью неразумной и скотской. Ведь в человеческом составе (*συνκράματι*) можно усматривать частью (*τὴν μοῖραν*) и то, и другое из названного: от божественного — разумное и рассудительное, что не допускает различия (*διαφορὰν*) на мужское и женское, а от неразумного — телесное устройство и форму (*κατασκευὴν καὶ διάπλασιν*), рассеченное (*μεμερισμένην*) на мужское и женское... Первенствует в нем [человеке] умное (*τὸ νοερὸν*), а вместе с тем прирождено (*ἐπιγεννηματικῆν*) человеку общение и средство с неразумным (*κοινωνίαν καὶ συγγένειαν*)).»

<sup>284</sup> ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, *Против Евномия* IV (PG 29, 692, 30–33, рус. пер. т. 3, с. 162): «То, что по естеству составляет середину между чем-либо, соприкасается (*ἐφάπτεται*) с обоими крайностями. Поэтому, если Христос есть посредник (*μεσίτης*) между Богом и нами по естеству, а не по домостроительству, то Бог и тварь соединены естеством (*φύσει συνῆπται*); ЛЕОНТИЙ ВИЗАНТИЙСКИЙ, *Contra Nestorianos et Eutychianos* I (PG 86/1, 1289A): «Христос по отношению к нам и по отношению к Отцу существует, как целый [хотя и образованный] из частей (*ὡς ὅλος ὢν ἐκ μερῶν*),

Примирителя, прекращающего вечно бушующую во вселенной вражду всех против всех, и в итоге примиряющего человека с Богом Отцом<sup>285</sup>. Так же широкое распространение получил образ Креста, стягивающего к своему средоточию четыре стороны света<sup>286</sup>.

## 2.5. Деления в Трудности ХLI: их связь с логикой и диалектикой

### 2.5.1. Деления и логическое древо Порфирия

Многие исследователи воспринимают пять всеобщих делений главы ХLI как модифицированное древо Порфирия. Немалую суггестивную роль здесь играет художественная убедительность и образная яркость текста. Однако, если присмотреться внимательнее, можно заметить ряд принципиальных различий.

Древо Порфирия постулирует наличие наивысшего рода, «сущности», который затем подвергается разделению. В Средние века эти деления воспроизводят Боэций<sup>287</sup> и Иоанн Дамаскин<sup>288</sup>. Характерно, что

[т. е. Своих двух природ]. Посредством Своих частей Он опосредует края (διὰ τὰ ἑαυτοῦ μέρη μεσσιτεῖται τοῖς ἄκροις). Ведь в отношении нас Он существует как цельная ипостась, [соединяясь с нами] через [Свое] человечество совместно с божеством...»

<sup>285</sup> ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *О божественных именах* XI, 2 (PG 3, 952A; p. 219, 14–19 SUCNLA): «Целостность совершенного Примирения доходит до (διήκει) всего сущего... соединяя всё и связывая края через середину с краями (συνδέουσα τὰ ἄκρα διὰ τῶν μέσων τοῖς ἄκροις) в одной единопородной и сопрягающей приязни (φιλίᾳ)... соделывая всё породённым (οὐβυρία) посредством единств, тождеств, соединений, собраний...» См. Там же, XI, 5 (953B; p. 221, 9–10): «примиряющий нас с Собой в духе, а через Себя и в Себе — с Отцом».

<sup>286</sup> ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ (*dubia*), *Толкование на пророка Исаию* 11 (TREVISAN, p. 250, 14–23; рус. пер. с. 287): «Для чего крестом совершено домостроительство вочеловечения? Для того, чтобы от четырех крыл земли собрались (συναχθῆσιν) спасаемые. Ибо крест делится (διαρεῖται) на четыре части (τὰ μέρη), так что каждая его часть обращена (ἀπονεύει) к одной из четырех частей мира (πρὸς τὰ τέσσαρα μέρη τοῦ κόσμου). А предпочтена крестная смерть, или — чтобы все части мира приведены были ко спасению частями креста; или потому, что прежде деревянного креста воздвигнут был, целому миру сопротженный, мысленный (νοητός) крест, в середине которого соприкасаются (εἰς τὸ μέσον συναπτομένω) четыре части вселенной, и сила которого, заключающаяся в середине (τῆς ἐν τῷ μέσῳ δυνάμειος), проходит в четыре части (περατομένης)»; ИОАНН ДАМАСКИН, *Точное изложение православной веры* IV, 9 (84) (KOTTER 84, 36–39): «как четыре конца (τὰ τέσσαρα ἄκρα) креста удерживаются и скрепляются средоточием (διὰ τοῦ μέσου κέντρον), так и силой Божией содержится (συνέχεται) и высота, и глубина, и длина, и ширина, то есть вся видимая и невидимая тварь».

<sup>287</sup> БОЭЦИЙ, *Комментарий к Порфирию, им самим переведенному* III. *О виде* (PL 64, 103A – 105B, рус. пер. с. 56–59): сущность [как οὐσία δευτέρα]; 1) бестелес-



они делают это в специальных работах по логике. Применительно к реальному миру постулирование некоей высшей данности проблематично, поскольку и у философов, и у богословов сущее далеко не всегда принимается за высшую категорию.

Понятно, что для христианского богословия, — которое потратило столько усилий для подчеркивания уникальности Бога, не сопоставимого ни с чем из тварного<sup>289</sup>, и на акцентирование онтологической пропасти, разделяющей Творца и творение, — представляется догматически опасным говорить о какой-либо общности, включающей и Бога, и творение, поскольку это делает Бога частью чего то большего, чем Он сам. Правда, два напрямую зависящих от Максима христианских философа полагали логически допустимым говорить о такого рода общности. Например, тот же Иоанн Дамаскин пишет, что «сущность, с одной стороны, сверхсущностно охватывает (*περιέχει*) несотворенное божество (*τὴν ἄκτιστον θεότητα*), с другой — гностически и обстоятельно (*γινωστικῶς καὶ περὶ οὐκῶς*) — всё творение...»<sup>290</sup>. А Иоанн Скотт (Эриугена) говорит о природе или «всеобщности, которую составляют Бог и тварь (*universitas... quae deo et creatura continetur*)»<sup>291</sup>. Такая точка зрения была исключением из правила, но, тем не менее, она была сформулирована<sup>292</sup>

ное / телесное; 2) неодушевленное / одушевленное; 3) бесчувственное / чувствующее; 4) животное: неразумное / разумное; 5) бессмертное (телесный бог) / смертное (человек): Платон, Вергилий. Но ср. БОЭЦИЙ, *Там же* (рус. пер. с. 67): «Порфирий... говорит, что в отличие от семейных родословных, все существующие вещи не могут быть сведены к одному началу, что не может быть у всех вещей один общий род, но что над ними стоят, по утверждению Аристотеля, десять первых родов в качестве десяти первых начал: так написано в *Категориях*. И пусть никто не пытается, продолжает Порфирий, проникнуть дальше и найти еще более высокий род; давайте лучше уступим авторитету Аристотеля и поверим, что эти десять родов не подчинены никакому другому роду» (пер. Т. Ю. БОРОДАЙ).

<sup>288</sup> ИОАНН ДАМАСКИН, *Введение в основы догматики* VII, 14–25 (PG 95, 105BC).

<sup>289</sup> *О трудностях* X, 1153B: «Бог же просто и беспредельно превосходит все сущее, объемлющее и объемлемое, и природу того, без чего их нет; я имею в виду [природу] времени, века и места, в которых заключена вселенная, поскольку Он совершенно отрешен (*ἄσχετος*) от всего... Бог... превосходит слово, ведение и просто какое бы то ни было отношение (*τῆς σχέσεως*) и пребывает превыше природы...» а также XVII (PG 91, 1224A).

<sup>290</sup> ИОАНН ДАМАСКИН, *Введение в основы догматики* VII, 26–28 (PG 95, 105C).

<sup>291</sup> ИОАНН СКОТТ, *Перифусеон* II, 117 (JEAUNEAU; PL 528B).

<sup>292</sup> Для Дамаскина «сущее» является наиболее общей категорией, тогда как Эриугена говорит об *universitas* или «природе», которая охватывает сущее и не сущее или, в терминах Максима, тварную и нетварную природы. Здесь можно вспомнить, что по свидетельству Сенеки, стойки помешали над «сущностью» более высо-

и, как представляется, под влиянием обсуждаемого текста Максима. Ведь если над «человеком Петром» и «человеком Павлом» находится вид «человек», то над парой «природа тварная» и «природа нетварная» можно предположить род «природа», что и делает Иоанн Скотт.

Но корень максимова дерева находится не выше пары тварное / нетварное. Собственно, и пары как таковой тоже нет, ибо Максим не пишет о делении чего-то *на* тварное и нетварное: сказано 1) о пяти делениях самой ипостаси тварного<sup>293</sup> и 2) о том, что *само тварное* отделяется *от* нетварного (*διαρρεῖν τῆς ἀκτίστον φύσεως τὴν κτιστὴν καθόλου φύσιν*). Здесь аккузагив *τὴν* противопоставлен генетиву *τῆς*, и только последующие деления вводят разбиения *на* ту или иную пару (*εἰς... εἰς...*), являясь традиционными дихотомиями.

Таким образом, у Максима древо разбиений начинается в роде, именуемом «тварная природа». В *Трудности* 41 Максим пишет, что родовой характеристикой тварного, как целого, является его выведенность из небытия: то, что оно является «сущим». Таким образом, «тварная природа» здесь тождественна «сущности» у Порфирия. Далее у обоих авторов она разбивается на умопостигаемое и чувственное. Заслуживает внимания не только корень, но верхушка логического древа, т. е. последнее, пятое разделение. Там, где должна была пойти речь о делении ойкумены, Максим подставляет вместо неё «человека», говоря о его распадении на мужское и женское (см. рис. на с. 245).

Отличие от традиционного древа разбиений состоит и в том, что, если критерий разбиений у Порфирия был онтологическим и логическим, то Максимовы дихотомии сущностно неоднородны. Первые три уровня (тварное, умное—чувственное, небо—земля) заимствованы из философии и онтологичны (хотя разделение на умопостигаемое и чувственное, введенное как онтологическое, ниже, в пояснениях, понимается скорее как эпистемологическое). Последние два разбиения (рай—ойкумена, мужское—женское) — не являются онтологическими. Корни одного — в книге Бытия, второго в антропологии Филона, Оригена и Григория Нисского. Из пояснений Максима ясно, что их снятие воспринимается им в парадигме аскетической теории и практики.

кий род — «нечто», которое делилось на сущее и не сущее. Ср. *Письма к Луцилию* LVIII, 14–15: нечто / сущее и не сущее (воображаемое) / телесное и бестелесное / одушевленное и неодушевленное / животные и растения / смертное и бессмертное.

<sup>293</sup> Иоанн Скотт хорошо понимает это, ср. *Перифьюсеон* II, <13>, 70–74, 529CD (*ИФЕ*, с. 97): «Мне бы хотелось... ввести в наше научное изыскание суждение точного Максима о делении всего тварного... [Максим] подразделяет чувственное творение, которое мы положили третьей формой природы».

Таким образом, описанная последовательность дихотомий не является логическим деревом, хотя в финальной части *Трудности* XLI Максим претендует на это. Снова прибегнем к сравнению с деревом: у нас имеются ветви, но отсутствует непрерывный ствол, более того, в пространстве аристотелевской логики он и невозможен.

### 2.5.2. Обратимость разделений (*ἀντιστροφή*)

Когда Максим пишет о том, как последовательность разделений сменяется последовательностью соединений, он воспринимает этот процесс как «обращение вспять». Подобный «разворот» вектора космического развития является стандартным для неоплатоников. Здесь эпиграфом к *Трудности* XLI могут служить слова Прокла:

По исхождению вещи отделяются (*χωρίζεται*) друг от друга — исходящее от остающегося в покое, умножающееся от соединяющегося... Это исхождение различает вещи друг от друга, делает одно первым, другое средним, а иное последним; и среднее разграничивает (*διωριστικά*) последнее и первое... А возвращение опять всё сочетает (*συνάπτει*), и свертывает в единое (*εἰς ἓν συνελίσσει*), и собирает к единому для [всех] сущих объекту устремлений<sup>294</sup>.

Ещё один пример обращения вспять мы встречаем, когда Максим говорит, что как ныне тление поглотило плоть, плоть — душу, а душа поглотила «познание Бога», так после воскресения всё обратится вспять: плоть поглотится душой, а душа — Богом<sup>295</sup>.

Описанное возвратное движение, напоминающее сложение телескопической антенны, прежде раздвинутой, говорит о той существенной роли, которую в рассуждении Максима играет логико-эпистемологическая парадигма, подчиняющая себе развитие собственно метафизических построений. Сказанное нетрудно подтвердить примерами.

<sup>294</sup> ПРОКЛ, *Комм. на Парменида* VI, 1130, 27–38.

<sup>295</sup> Ср. МАКСИМ, *Трудность* XXI (1249D – 1252A): «Это и подразумевал Григорий Богослов в *Слове надгробном Кесарию брату*: «[душа] и сродную себе плоть... всецело поглотив в себя и став с нею единым духом и умом, и богом... Как плоть поглощена тлением; а душа — плотью; а познание (*ἐπίγνωσις*) Бога душою, так во время воскресения в имеющем осуществиться *обратном порядке* (*κατὰ τὴν ἀντιστροφήν*) плоть будет поглощена душою в Духе; а душа — Богом, всецелая душа во всем будет являть всецелого Бога. В будущем все, что относится к нам, благодать воскресения покажет *противоположное* (*ἀντιτρόφως*) настоящему». Эти же строки Слова 7 Григория Богослова Максим комментирует в *Opuscula* 8 (104AB). Принцип «обращения вспять» будет усвоен и усилен Иоанном Скоттом в *Перифусеон*.

### 2.5.3. Аподейктика: метод диалектики или риторики?

Применительно к рассуждению о соединениях в *Трудности* XLI представляет интерес лексика Максима, а именно многократное употребление слов «являть», «показывать», «доказывать» (*δείκνυμι* и *ἀποδείκνυμι*).

При каждом соединении достижение большей общности описывается им в терминах *демонстрации* некоего общего логоса для прежде разделенных частей<sup>296</sup>. Слово *демонстрировать*, с одной стороны, подчеркивает, что общий логос не возникает из небытия (он существует всегда), но становится видимым в данном сущем, поскольку сущее становится практически тождественным этому логосу по тропосу своего существования. С другой стороны, глаголы *δείκνυμι* и *ἀποδείκνυμι* широко употребляются в логике, означая «демонстрацию посредством доказательств»<sup>297</sup>. Таким образом, лексика Максимова рассуждения выдает наличие у него логического измерения. Не случайно в завершающей части *Трудности* XLI прямо говорится о родах, видах, индивидах, отличительных и приводящих признаках. Правда, у Максима логос — это не столько логическая, сколько онтологическая реальность, — то, соответственно чему нечто существует<sup>298</sup> или сохраняет свое единство<sup>299</sup>. Однако это не отменяет логико-диалектической составляющей его рассуждения. Возникает вопрос, не является ли для Максима аподейктика диалектическим методом, противоположным делению; методом, когда посредством явного демонстрируется сокрытое, осуществляется переход от причиненного к причинам? Тем более, что само «деление» Максим рассматривает как метод познания (это несовершенный, дискурсивный способ, который в будущем, когда душа соединится с Богом Логосом, уступит место «простому» созерцанию логосов и причин сущих<sup>300</sup>). Во-

<sup>296</sup> См. дериваты от *δείκνυμι*: *ἐπιδείξασθαι* (1305A 7, 1312B 5); *δείξειε* (1308B 7); *δείξας* (1308D 7, 1309C 10, 1312A 14); *δεικνύς* (1309A 5); и от *ἀποδείκνυμι*: *ἀπέδειξε* (1309C 2–3); *ἀποδείξας* (1312A 1–2).

<sup>297</sup> Например, Аристотель начинает *Первую аналитику* словами, что это сочинение о доказательстве и доказывающей науке (*περὶ ἀπόδειξιν καὶ ἐπιστήμης ἀποδεικτικῆς* 24a 11). Всего же в обеих *Аналитиках* производные от *ἀποδείκνυμι* встречаются более трех сотен раз.

<sup>298</sup> Ср. «Человек существует согласно своему логосу» (*λόγον καθ' ὃν ἔστιν*, 1305D 3); «земля сохраняет тот логос, благодаря которому существует» (*τὸν καθ' ὃν ἔστι λόγον*, 1309B 11).

<sup>299</sup> Ср. *О трудностях* XLI, 1309C 1–2: «чувственная природа едина по своему наиболее общему логосу»; 1309C 9–10: «творение едино по своему наипервейшему и наиболее общему логосу».

<sup>300</sup> МАКСИМ, *Мистагогия* V, 203–205: «душа будет непосредственно созерцать

прос не праздный, ибо вопрос о методах диалектики и их функциях ставился у философов.

Комментаторы Аристотеля и Платона учили, что диалектику составляют четыре метода: деление, определение, доказательство, анализ. Об этой четверке неоднократно говорят философы — Прокл<sup>301</sup>, Аммоний, сын Гермия, Элий, Давид<sup>302</sup>, а у христиан — Иоанн Дамаскин<sup>303</sup> и Иоанн Скотт<sup>304</sup>.

логосы и причины сущих, благодаря которым, вероятно, она до своего обручения со Словом и Богом медленно продвигалась посредством диайретических методов (ταῖς διαιρητικαῖς ὑπῆρχετο μεθόδοις). Ср. ИОАНН ДАМАСКИН, *О диалектике*, гл. VI: *О делении*, гл. LXVI, 34–41 (рус. пер. гл. LXVIII, *О четырех диалектических методах*).

<sup>301</sup> ПРОКЛ, *In Platonis Cratylum commentaria* (ed. G. PASQUALI) III, 2, 5–12; *In Platonis Parmenidem* p. 982, 24 – 30; 1003, 10; *In primum Euclidis elementorum*, 42, 15; 69, 13. Триада ἀποδεικτική – ὀριστική – διαιρητική упоминается Ямвлихом в *Жизни Пифагора* 161, 8: «Общие знания, такие, как учение о доказательстве, определении и делении, он [Пифагор] передал людям» (пер. Ю.А. ПОЛУЭКТОВА).

<sup>302</sup> АММОНИЙ, *In Isagogen* 34, 17–20, Busse: ἡ μὲν γὰρ κατὰ Ἀριστοτέλην διαλεκτικὴ δόξαις ἔπεται πενταχῶς, ὡς ἐν Τοπικοῖς διέταξεν, ἡ δὲ κατὰ Πλάτωνα τετραχῶς γίνεται, κατὰ διαίρεσιν καὶ ὀρισμὸν καὶ ἀποδείξιν καὶ ἀνάλυσιν; 36, 10–11: πρώτη οὖν πασῶν ἡ διαιρητικὴ, δευτέρα ἡ ὀριστικὴ, τρίτη ἡ ἀποδεικτικὴ, τετάρτη ἡ ἀναλυτικὴ; *In Analyticorum primum librum* I, 7, 29; 8, 5–14: συντόμως δὲ εἰπεῖν ἡ μὲν διαιρητικὴ τὰ γένη εἰς τὰ εἶδη τέμνει, ἡ δὲ ἀναλυτικὴ τὰ εἶδη συνάγει εἰς τὰ γένη. πάλιν ἡ μὲν ὀριστικὴ ἐκ μερῶν ὅλων τι ποιεῖ, ἡ δὲ ἀναλυτικὴ ἀπὸ τῶν ὅλων εἰς τὰ μέρη μεταβαίνει ἐξ ὧν τὸ ὅλον γέγονεν. πάλιν ἡ μὲν ἀποδεικτικὴ ἀπὸ τῶν αἰτιῶν τὰ αἰτιατὰ δείκνυσιν, ἡ δὲ ἀναλυτικὴ ἀπὸ τῶν αἰτιατῶν ἐπὶ τὰ αἴτια μεταβαίνει. πάσαις ἄρα ἀντίκειται. ταύταις δὲ πάσαις κέχρηται ταῖς μεθόδοις ὁ θεῖος Πλάτων πειλαχοῦ, καὶ ἀνυμνεῖ αὐτὰς ἐν διαφόροις, ὡς ἐν τῷ Φαῖδρῳ τὴν διαιρητικὴν καὶ τὴν ὀριστικὴν, ὡς ἐν τῷ Φιλήβῳ τὴν ἀναλυτικὴν καὶ ἄλλοθι ποῦ τὴν ἀποδεικτικὴν. ταῦτα καὶ περὶ τῆς ἀναλυτικῆς, ὅτι ἀντίκειται καὶ ταῖς ἄλλαις τριῶν μεθόδοις τῆς διαλεκτικῆς; ДАВИД, *In Isagogen*, p. 88, 8 sqq.; 97, 16–17; ЭЛИЙ, *In Isagogen* 37, 9 sqq.

<sup>303</sup> ИОАНН ДАМАСКИН, *О диалектике* LXVI, 34–44 (в рус. пер. гл. LXVIII): «существуют четыре диалектических или логических метода (αἱ διαλεκτικαὶ μέθοδοι ἦσαν λογικαί): раздельительный (διαιρητικὴ)... определительный (ὀριστικὴ)... аналитический (ἀναλυτικὴ)... доказательный (ἀποδεικτικὴ), который доказывает выставленное положение через посредство некоего среднего [термина] (ἡ διὰ μέσου τινὸς δεικνύουσα τὸ προκείμενον)».

<sup>304</sup> ИОАНН СКОТТ, *De praedestinatione* I (PL 122, 357C–358A): “Cum omnis piae perfectaeque doctrinae modus, quo omnium rerum ratio et studiosissime quaeritur, et apertissime invenitur, in ea disciplina, quae a Graecis philosophia solet vocari, sit constitutus, de ejus divisionibus seu partitionibus quaedam breviter edisserere necessarium duximus... Quae [id est philosophia] dum multifariam, diversisque modis dividatur, bis binas tamen partes principales ad omnem quaestionem solvendam necessarias habere dignoscitur, quas Graecis placuit nominare διαιρητικὴν, ὀριστικὴν, ἀποδεικτικὴν, ἀναλυτικὴν, easdemque latialiter possumus dicere: **divisoriā, definitivā, demonstrativā, resolutivā**. Quarum enim prima unum in multa dividendo segregat, secunda unum de multis definiendo colligit, tertia per manifesta occulta demonstrando aperit, quarta

По словам Прокла, затруднения, связанные с исследованием идей-видов, с проблемой взаимоотношения единого и многого легко разрешаются теми, кто овладел искусством диалектики<sup>305</sup>. Диалектика при этом определяется им как способность обсуждать (*ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις*) вещи, которые всегда остаются тождественными себе<sup>306</sup>. Она составляется из четырех диалектических методов (*αἱ διαλεκτικαὶ μέθοδοι*), посредством которых мы познаем сущее (*καθ' ὅς τὰ ὄντα γιννώσκουμεν*)<sup>307</sup>. Если распределять методы по их значимости, то «наименее важным» является «доказательство», его превосходит «определение», а наиглавнейшим является «деление». Как сказано, «деление» предоставляет «определению» его начала, но не наоборот<sup>308</sup>. «Анализ» противоположен все трем вышеназванным: он противоположен «доказательству», как отправляющийся от следствий к причинам, «определению» — как переходящий от составных к более простым, «делению» — как возвращающийся от более частных к более общим<sup>309</sup>. Что касается делений (*αἱ διαιρέσεις*), то они отличают многое от единого (*διακρίνουσι τὰ πολλὰ ἀπὸ τοῦ ἐνός*), разграничивают (*χωρίζουσι*) сущности, едино-видно предсуществующие в Целом (*τὰ ἐνιαίως ἐν τῷ ὅλῳ προϋπάρχοντα*), на их собственные различия (*ἐν ταῖς οἰκείαις διαφοραῖς*), не добавляя различия извне, но усматривая (*θεωροῦσαι*) их как существующие внутри целого, в самих родах, как отделяющие виды друг от друга<sup>310</sup>.

Таким образом, если принять, что «делению» (о котором говорится в начале *Трудности* XLI) Максим противопоставляет «доказательство» (когда речь заходит о «демонстрации» общих логосов для соединяющихся частей), это будет противоречить устойчивой философской традиции, согласно которой методом, «возвращающим» от составного к простому и, тем самым, от множественного к единому, является «анализ». Скорее всего, неоднократное упоминание аподейктики у Максима отсылает не к диалектике, но к риторике<sup>311</sup>.

*composita in simplicia separando resolvit*".

<sup>305</sup> ПРОКЛ, *In Parmenidem* 984, 22–24: ὅσα γὰρ νῦν ἠπέρηται, ταῦτα τοῖς περὶ διαλεκτικὴν γεγυμνασμένοις ἐστὶν εὐδιάλυτα.

<sup>306</sup> Там же, 982, 15 – 32.

<sup>307</sup> Там же, 982, 32 – 38.

<sup>308</sup> Там же, 982, 11 – 15.

<sup>309</sup> Там же, 982, 15–32. Как указывает Диллон, если для Аристотеля анализ есть метод исследования отдельных вещей, то для Прокла, его целью является выделение общих из частного, см. John M. DILLON, "Introduction to Book V", в кн.: *Proclus' Commentary on Plato' Parmenides*. Trans. by Glenn R. MORROW, John M. DILLON (Princeton University Press, 1987), p. 324.

<sup>310</sup> Там же, 981, 33–39.

<sup>311</sup> Ср. комментарий Василия Селевкийского на Ин 1:1–4, в котором он восхваляет Иоанна Богослова: «В начале было Слово, — чем показал (ἐδείξε) безна-

## 2.6. Типы и механизм соединений

### 2.6.1. Соединение как сложение

В специальной работе Максим перечисляет более десяти разновидностей соединений<sup>312</sup>, из которых в *Трудности* XLI рассматриваются только ипостасные. Ипостасное соединение должно отвечать двум условиям: (1) соединяющиеся природы сохраняются в нем неизменными; (2) они вступают в контакт непосредственно (между ними нет посредника). Примеры подобных единств – соединение тела и души в человеке, а также божественной и человеческой природ во Христе. Ипостасные соединения понимаются как *σύνθεσις*, «сложение», «составление»<sup>313</sup>. Преимущество этого термина виделось в отсутствии ассоциаций с телесным смешением, которые были очевидны у *κράσις* и *μίξις* — терминов, заимствованных из стоической философии и широко использовавшихся каппадокийскими Отцами<sup>314</sup>. Тем не менее, подчас Максим говорит о сложении

---

чальность [Сыновней] ипостаси; и Слово было у Бога. — чем показал [единство и] неделимость [божественной] сущности; и Бог было Слово, — чем показал неизменяемость [Божественной] природы; Оно было в начале у Бога, — чем показал совечность Сына с Отцом; все через Него начало быть, — чем показал, что творение [мира] было совершенно свободно» (*Слово на святую Пасху* 2, 32–38 AUBINEAU, SC 187, p. 212, пер. П. Б. МИХАЙЛОВА).

<sup>312</sup> См. Peter VAN DELN, “L’*Unionum definitiones* (CPG 7697, 18) attribué à Maxime le Confesseur : étude et édition”, *Revue des Études Byzantines* 58 (2000), 123–147.

<sup>313</sup> Ср. *Ep.* 12 (PG 91, 496A). Хотя иногда он использует традиционную лексику, говоря о «смещении».

<sup>314</sup> Ср. ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Слово* 38, 11: «еще не было смешения из ума и чувства, сочетания противоположных»; *Там же*, 38, 13 sqq.: «О новое смешение! О чудное растворение! Сын начинает бытие... Необъемлемый объемлется через разумную душу, посредствующую между божеством и грубою плотию»; *Послание* 3, к Кледонию (*Ep.* 101, 13, 1 – 31, 6 GALLAY, SC 208; рус. пер. с. 9–10): «Мы не отделяем во [Христе] человека от божества... Ибо и то и другое *едино в срастворении* (ἐν τῇ συκράσει) — и Бог воочеловечился, и человек обожился, или как ни наименовал бы кто сие... Во Христе Божество существенно было сопряжено и сопрягается (κατ’ οὐσίαν συνήφθαί καὶ συνάπτεσθαι)... Срастворяются (κίρναμένον) как естества, так и наименования (τῶν κλήσεων), и переходят (περὶχωρουσῶν) одно в другое по закону сращения (τῷ λόγῳ τῆς συμφύσεως)»; Он же, *Определения, слегка начертанные* (PG 37, 947, 9–10, рус. пер. с. 308): «С моей же душою срастворены (συνεκράθη) рассудок и ум». ГРИГОРИЙ НИССКИЙ говорит о смещении добродетелей и порока (в *О том, что не нужно скорбеть о мертвых*); о примешивании к человеческой природе качеств из неразумной жизни (*О душе* 148, 24 – 149, 17; рус. пер. с. 251–252); о смешивании души со своим телом (*Об устройении человека* VIII, PG 44, 145, 8–41, рус. пер. с. 23; и гл. XXVII; рус. пер. с. 86–87). Применительно к отношению человеческой и божественной природ во Христе Григорий Нисский

и перихорезе, осуществляющихся посредством смешения<sup>315</sup>. Согласно Максиму, *σύνθεσις* есть соединение, в котором, несмотря на неразделимость, сохраняются природы составляющих частей<sup>316</sup>.

Представление о подобном рода единстве, отмеченном сохранением полярности «неслитность — нераздельность», было развито в неоплатонизме. Например, Прокл пишет о том, каким образом идеи-виды (*τὰ εἶδη*) смешиваются (*συγκρίνεσθαι*) в своей общности (*τῆς κοινωνίας*). Он говорит, что в вещах божественных сразу имеется и неслиянное единство и нераздельное различие (*ἔνωσιν ἀσύγχυτον καὶ διάκρισιν ἀδιαίρετον*), так что они сразу и находятся друг в друге и сохраняют незатронутой свою чистоту. Умопостигаемые виды (*τὰ εἶδη τὰ νοητὰ*) могут быть сразу и соединяться, и различаться (*ἵνωται καὶ διακέκριται*), они не утрачивают ни своей несмешанной чистоты (*τὴν ἄμικτον καθαρότητα*) в соединении (*διὰ τὴν ἔνωσιν*), ни своей божественной общности в различении (*τὴν κοινωνίαν τὴν βεβαν διὰ τὴν διάκρισιν*), но одновременно и различаются, и смешиваются (*διακέκριται ἅμα καὶ συγκρίνεται*) посредством связи (*δεσμῶν*), даваемой Эротом. Подобное усмотрение, полагает Прокл, одновременно соединяет и различает (*τὴν θεωρεῖν τὴν ἐνίζουσαν ἅμα καὶ διακρίνουσαν*) мыслящие силы чувственного мира<sup>317</sup>.

предпочитает говорить о *μίξις* и *ἀνάκρισις*, но использует также и *ἔνωσις*; а в *Большом огласительном слове* (X, 4) он говорит о *ἔνωσις* («единстве») и *προσεγγυισμός* («сближении»). В отношении таинственного соединения души с Богом Григорий говорит о *συνάφεια* («соприкосновение», *Точное изъяснение Песни песней Соломона* I), но также и о *συμφύλα* («сращении») и *συνδρομή* («схождении»). "*Ἐνωσις*, *συνάφεια* и *συνδρομή* используются также для обозначения соединения души и тела. См. J.-R. BUCHNET, "Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse", *Revue thomiste* 68 (1968), p. 533–582.

<sup>315</sup> О трудностях XVII (1228CD): «[что есть] связь (*ὁ δεσμός*) противоположных [краев] друг с другом к составлению (*σύστασιν*) [из них] единого мира? ...[что есть] сплетение (*συμπλοκή*) в наших телах противоположных [стихий] через смешение посредством составления (*κατὰ τὴν κράσιν διὰ συνθέσεως*), приводящее по природе далеко отстоящее друг от друга (*τὰ διεστώτα*) в дружеское сожительство (*εἰς φιλικὴν συνοικίαν*) и серединой укрощающее резкость крайностей; помогающее им безвредно проходить (*χωρεῖν*) одному через другое (*δι' ἀλλήλων*); делающее взаимопереход крайностей друг в друга посредством смешения (*τὴν τῶν ἄκρων κατὰ τὴν κράσιν εἰς ἀλλήλα περιχώρησιν*) средством сохранения составленных (*τῶν συνθέτων*) [из них сущих]? и как существует (*πῶς ἐστί*) каждая из них? и что она есть (*τί ἐστί*)? и куда ведет или ведется... не только... логосами, но и бесчисленными тропосами, разделяющимися и соединяющимися в мысли и действительности (*κατ' ἐπινοίαν τε καὶ ἐνέργειαν*) сами с собой и с другими?».

<sup>316</sup> *Ἐρ.* 13 (PG 91, 521C).

<sup>317</sup> ПРОКЛ, *In Parmenidem* 768, 34 sq. Ср. E. CORSINI, *Il Trattato De divinis Nomnibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide* (Тогило, 1962), p. 40, п. 3: «Учение о *ἔνωσις* и *διάκρισις* развито у Прокла особенно во 2-й книге *Комментария на Парменида* 768, 34 sq. (COUSIN) и в *Платоновской теологии* VI, 12. Об отождествле-



Именно таким характером обладает ипостасное единство для Максима<sup>318</sup>, и говоря о соединениях разделенных природ, он, главным образом, понимает их как соединения по ипостаси<sup>319</sup>.

Предшественники Максима в большинстве своем говорили об особых случаях ипостасных соединений: применительно к двум природам во Христе или к соединению души и тела в человеке. В отличие от них Максим выстраивает целую последовательность ипостасных соединений. Соединяются мужское и женское, ойкумена и рай, небо и земля, чувственное и умопостигаемое. Каждый раз Максим говорит о проявлении некоего логоса, более высокого и более общего, чем логос каждой отдельной части. Это приводит к тому, что логос начинает выполнять функцию *αἰτία συνεκτική*, охватывающей подчиненные ей части. При этом такой логос начинает играть роль среднего термина (ср. мнение Прокла в 2.6.3). Соответственно, последовательность ипостасных соединений, как она представлена в *Трудности* XLI, выстраивается в подобие логического древа.

#### 2.6.2. Обмен свойствами и движение друг к другу

Что происходит при взаимодействии различных природ? Они могут (1) обмениваться свойствами, когда диаметрально противоположные качества меняются местами. О подобной «перихорезе» говорится не только применительно к ипостасному соединению божественной и человеческой природ во Христе, но и применительно к взаимодействию творных природ<sup>320</sup>. Широко применяется принцип соратничества: Максим говорит об «ответном даянии» (*ἀντιδίδωμι*) или взаимодействии, о встречном движении природ друг к другу, их взаимообусловленности<sup>321</sup> (принцип *настолько – настолько*, рассмотренный в 1.3.17).

нии *διάκρισις* с *πρόδος* см. *Первоосновы теологии* 35». См. также Ysabel DE ANDIA, *L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite* (Leiden, New York, Köln: Brill, 1996), 49–55.

<sup>318</sup> Ср. *Ep.* 12 (PG 91, 484AC): «Ипостасное соединение есть, согласно Отцам, схождение разносущностных (ἡ ἕτεροουσίω συνωδος) в одну ипостась, при котором каждая из составляющих частей по отношению к другой [части] сохраняет в соединении свое естественное своеобразие подлинным, неизменным и нераздельным».

<sup>319</sup> Ср. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *Opuscula* 18 (PG 91, 213A–216A): «Соединение по ипостаси [усматривается] у сущностей, т. е. у души и у тела... Соединение по ипостаси имеется у разносущных», а также SHERWOOD 1952, p. 30. Схожий список см. ЛЕОНТИЙ ВИЗАНТИЙСКИЙ *Adversus argumenta Severi* (PG 86, 1925C); ИОАНН ДАМАСКИН, *Ο διαλεκτικῆ* LXV, 65–127 (о соединении вообще), LXVI (об ипостасном соединении).

<sup>320</sup> МАКСИМ, *Трудность* X (1169BC): «все [тела] объемлются (*περιεχόμενα*) всеми и обращаются [друг в друга] через взаимообмен какими-либо свойствами, присущими каждому из них (*περιτρεπόμενα τῇ ἐπαλλαγῇ τῆς περὶ ἕκαστον ποιῆς ἰδιότητος*)».

<sup>321</sup> Там же, VII (1084C): «сила... взаимодейания (*τῆς ἀντιδιδόμενης*)... которая и человека обоживает для Бога... и Бога для человека... вочеловечивает, и делает по

### 2.6.3. Соединение как уподобление

Помимо ипостасных соединений Максим говорит о принципиальном другом виде сведения крайностей воедино: о соединении краев через средний термин. При этом средними терминами для всеобщих крайностей выступают собственные части человека: его тело, ощущение, рассуждение и ум. Максим не случайно представляет такого рода соединение как «усваивание» (*οἰκειώσις*) крайностей друг другу<sup>322</sup>. Например, Прокл указывал, что уподобление (*ὁμοίωσις*) осуществляется тремя способами: (1) посредством общего подлежащего, (2) посредством более высокой причины, собирающей тех, что находятся под ней, (3) посредством среднего термина, который служит связью двух крайних<sup>323</sup>. В *Трудности* XLI задействованы два последних<sup>324</sup>.

### 2.6.4. Соединение крайних через средний термин

В разделе 2.4.2 мы говорили о специфике понимания соединения через средний термин у предшественников Максима. Рассмотрим как этот метод реализуется в *О трудностях*. Здесь Максим многократно говорит о связывании краев через середину. Крайности соприкасаются через середину, там, где сходятся их границы, пределы<sup>325</sup>. Когда крайности связываются друг с другом через середины, они не повреждают друг друга<sup>326</sup>. Это означает, что связывание космоса через середины не уничтожает края онтологически.

Опосредования могут быть самыми разными. Например, в триаде бытие, благобытие, приснобытие, первый и третий термины именуются «краями», а средний опосредует их<sup>327</sup>. Душа является «средним» между

прекрасной перестановке (*κατὰ τὴν ἀντιστροφὴν*) человека богом через обожение человека, а Бога человеком через вочеловечение Бога».

<sup>322</sup> В 1312A говорится о том, что Христос по своему человечеству раз за разом усваивает один край другому краю (*οἰκειωσάμενος τὸ ἄκρον*).

<sup>323</sup> ПРОКЛ, *Комм. на Парменида* IV, 918, 21–24: «есть три причины (*τὰ αἴτια*), для того, чтобы уподобиться: та, что внизу, как подлежащее; та, что сверху, как собирающая приводящих к совершенству и приводимых к совершенству (*τῶν τελειούντων καὶ τελειομένων*); и та, что посреди этих [двух], как связь крайних».

<sup>324</sup> Хотя Максим не всегда строго разводит соединения по ипостаси («сложения») и соединения через средний термин, см. выше *О трудностях* XVII (1228CD), примеч. 315.

<sup>325</sup> МАКСИМ, *О трудностях* XVII (1228D): «сочетание (*συνάφεια*) крайностей друг с другом в середине (*τοῖς ἄκροις διὰ τοῦ μέσου*), где находится граница каждой из них (*κατὰ τὸ ἐκάστου πέρασ*)».

<sup>326</sup> Там же, X (1188D): «связанность (*συννοχή*) крайних друг с другом посредством середин без какого-либо повреждения (*λυμαινομένων*) ими друг друга по причине их противоположности».

<sup>327</sup> Там же, X (1116B): «суть три всеобщих (*καθολικούς*) тропоса, возможных для

умом и чувством, или же между Богом и материей<sup>328</sup>. Соответственно, через посредство души Богу усваивается и тело<sup>329</sup>. Механизм опосредования скрыт от человеческого ума. Например, человек не в силах понять механизм смещения стихий в своём теле, и может лишь констатировать наличие такой связи.

Примечательны примеры эпистемологических середин: мышление (*νόησις*) и мысль (*νόημα*) служат связью между умом и мыслимым (*τὸ νοούμενον*); чувственное и чувствующее (*τὰ αἰσθανόμενα*) связаны через чувство<sup>330</sup>; представление—воображение (*τὸ φανταστικόν*) и представляемое—воображаемое (*τὸ φανταστόν*) связаны через образ—явление (*φαντασία*)<sup>331</sup>. Мир очерчивается человеком, точнее его душевными си-

---

человека, в которых (*ἐφ' οἷς*) Бог сотворил все (ибо Он, осуществовав, создал нас для бытия, благобытия и приснобытия), и два из них — крайние (*τοὺς ἄκρους*) и принадлежат одному Богу, как Виновику [их], а третий — средний (*τὸν μέσον*) и зависит от нашего выбора (*γνώμης*) и движения, и сообщает собою крайним истинный смысл их названия, так, что если он отсутствует, то и их именование становится бесполезным без прибавления “благо-”. [Святые] осознали, что приобрести и сохранить заключающуюся в крайностях истину, которую соделывать свойственно благобытию, примешанному посреди этих крайних, возможно только постоянным движением к Богу».

<sup>328</sup> Там же, X (1193D): «душа находится посередине (*μέσῃ κεκείμενῃ*) между Богом и материей и обладает силами соединяющими ее и с Тем, и с другой, — я имею в виду ум [стремящийся] к Богу и чувство [стремящееся] к материи».

<sup>329</sup> Там же, VII (1092B): «душа... заботится о теле, чтобы... и его причислить и усвоить (*οἰκεῖσθαι*) Богу как сораба, собою посредствуя (*δι' ἑαυτῆς μεσιτεύουσας*), дабы Творец вселился [в него]... связал бы и его узами... бессмертия...»

<sup>330</sup> Там же, XVII (1228D – 1229A): «ум и умопостигаемое [сходятся] посредством стоящего между ними мышления (*διὰ τῆς μέσης νόησεως*), являющегося связью, соединяющей (*σχέσεως ἐνωτικῆς*) разделенное (*διηρημένον*) окрест [происходящей] из обеих мысли (*περὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν νόημα*)... Все чувственные и чувствующие... [сходятся] посредством стоящего между ними чувства (*διὰ τῆς μέσης αἰσθήσεως*), являющегося общей связью для разделенных крайностей (*διηρημένων ἄκρων*), одних — как посредством его воспринимающих (*ἀντιλαμβάνομένων*) чувственное; других же — как через него подпадающих [восприятию] чувствующих вокруг [соответствующего] органа чувств (*περὶ τὸ αἰσθητήριον*)...» Ср. ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *БИ* XI, 2 (рус. пер. с. 307–309): «Посредством примиряющего (*εἰρηνικῆς*) соединения... умы, соединяющиеся со своими мыслями, соединяются и с мыслимым, и затем восходят к невещному сочетанию (*συναφῆν*) с тем, что находится выше ума... Посредством него [Примирения] души, соединяя и сводя к единой мысленной (*νοεράν*) чистоте всевозможные свои логосы, шествуют подобающим им путем и чином через невещественное и лишенное частей мышление к сверхмысленному единству».

<sup>331</sup> Там же, XIX (1236A): «образ (*φαντασία*)... есть связь краев, опосредующая их посредством себя самой (*τοῖς ἄκροις δι' ἑαυτῆς μεσιτεύουσα*). Краями же я называю способность воображения (*τὸ φανταστικόν*) и воображаемое (*τὸ φανταστόν*), из которых через посредство воображения (*διὰ μέσης τῆς φαντασίας*), являющегося связью

лами — мыслью и чувством, и сам человек, в силу своей конечности, очерчен миром по телу и душе<sup>332</sup>.

### 2.7. Две парадигмы рассмотрения делений и соединений в «Трудности» XLI

Представление последовательности ипостасных делений и соединений в виде квази-логического древа оппозиций — это основная парадигма их описания в *Трудности* XLI. Предполагается, что (1) снятие оппозиций осуществляется посредством перехода на более высокий уровень, к большей общности и цельности, которые и охватывают в себе оппозиции. Таким образом, точка, в которой оппозиции соединяются, находится не между противоположностей, но выше них. (2) Вершиной и пределом всех соединений является Бог, а человек есть всего лишь один из элементов древа рассечений, более того, он располагается в самом низу последовательности разветвлений. Будучи таковым, человек по определению не способен соединить в себе мир. Графически это можно представить так:

между краями, бывает видение (*τὸ φάντασμα*), составляющее предел действия и претерпевания, — действия у способности воображения и претерпевания у воображаемого, — краев, сочетаемых друг с другом через посредство образа (*διὰ μέσης τῆς φαντασίας*), которое есть их связь применительно к этому (*περὶ αὐτό*)).

<sup>332</sup> О *трудностях* X (1153AB): «[умопостигаемое] подпадает мышлению, а [чувственное] — чувству посредством неразрывной силы, соединяющей [элементы каждой пары] друг с другом, [и обусловленной их] естественной особенностью связываться (*τοῦ σχετικῆς ἰδιότητος*), ибо сильна связь мыслящего с мыслимым и чувствующего с чувственным, а человек, состоя из души и чувствующего тела (*σώματος αἰσθητικῆς*), по природной особенности [иметь] обоюдную связь (*φυσικῆς σχέσεως καὶ ἰδιότητος*) с каждым рассечением творения (*πρὸς ἕκαστα τὰ τμήματα*) очерчивается и очерчивает: очерчивается по сущности (*τῇ οὐσίᾳ*), а очерчивает по силе (*τῇ δυνάμει*), [очерчивается], как разделяющийся на них [т. е. ум и чувство] в своих частях (*τοῖς ἑαυτοῦ πρὸς ταῦτα διαρροῦμενος μέρεσι*), и [очерчивающий], как через соединение притягивающий их [умопостигаемое и чувственное] к себе через собственные части (*ταῦτα διὰ τῶν αἰκείων μερῶν ἑαυτῶ καθ' ἑνωσιν ἐπιπύρμενος*); ибо он по-природе очерчивается умопостигаемыми и чувственными, как [состоящий] из души и тела, и очерчивает их по [душевной] силе (*κατὰ δύνάμιν*), как разумеющий и чувствующий (*νοῶν καὶ αἰσθανόμενος*)». Ср. Там же, X (1113C): «тело и мир подвижнически расторгнув, видя, что они взаимно объемлются друг другом — тело [миром] по природе, а мир [телом] посредством чувства — и одно подпадает под власть другого, благодаря неким связывающим одно с другим особенностям, и что ни одно из них по своему собственному логосу не свободно от ограниченности, и считая позором для души — позволить ее бессмертию и приснодвижимости растлеваться и ограничиваться тленным и ограниченным»; X (1169BC): «Ибо чувственными по естеству объемлются (*περιέχεται κατὰ φύσιν*) чувствующие, а чувственные чувствующими — по чувству (*κατ' αἰσθησιν*), как воспринимаемые».



Однако дважды в эту картину встраиваются фрагменты совершенно другой парадигмы, формулируемой в терминах «краев и середин». Она предполагает, что края, разнесенные по вертикали или горизонтали, связываются через находящуюся между ними середину. Это случается, когда речь заходит о человеке, который является «связкой», «средним термином» для краев мира, опосредуя их в себе<sup>333</sup>. Только в этой парадигме человек, как середина, способен соединить мир.

Рассмотрим, каким образом в *Трудности* XLI сочетаются оба эти подхода. Максим начинает с описания пяти всеобщих делений (1304D 7 sqq.), последовательность которых имитирует логическое древо Порфирия. Соответственно, при этом отсутствуют упоминания «середин» и «краев». Однако, когда доходит до пятого деления, объектом которого является человек, на основную тему «делений» накладывается рассуждение, формулируемое в терминах «опосредований», «середин» и «краев» (1305A 14 – С 7). Эта линия не становится главной, не замещает собой основную, представляя собой скорее цель оговорок, указывающих на возможность противоположно направленного движения: человек разделяется, хотя его предназначение — связывать. Максим говорит, что человек «опосредует края собою» через свои «части»<sup>334</sup> (природа этих частей прояснится только во второй части главы), он есть «связка» (*σύνδεσμος*)

<sup>333</sup> Такое видение человека Максим усвоил от своих источников: Немесия Эмесского, Григория Нисского, Григория Богослова, Дионисия Ареопагита.

<sup>334</sup> *О трудностях* XLI (1305A): «человек, естественно опосредующий собою все появившиеся при разделении крайности»; 1305B: «опосредующий своими частями пределы целого мира»; 1305B: «опосредуя собою все крайности, из-за особенности своих частей соотносится со всеми пределами, и от природы явно имея, применительно к срединам всех крайностей, силу соединять...»

для всеобщих краев<sup>335</sup>. Связывание всего мира требует последовательности опосредований, при которых человек начинает с «ближайших» к себе (характерно, что так именуется чувственные сущности Аристотель) или с «худших» (такими они представляются платоникам)<sup>336</sup>. Начиная с 1305С 7 Максим перестает упоминать о «краях» и «серединах», и парадигма «логического древа» надолго остается единственной системой координат.

Тема «середин» и «краев» снова появляется в 1312А 5 – В 2 при описании того, каким образом Христос по своему человечеству связывает края мира. Это рассуждение представляет интерпретационные трудности<sup>337</sup>, а потому мы рассмотрим его подробно<sup>338</sup>. Максим говорит, о Христе, собирающем всё творение:

*σύν ἡμῖν καὶ δι' ἡμᾶς  
τὴν ἅπασαν κτίσιν διὰ τῶν μέσων ὡς μερῶν ἰδίων τὰ ἄκρα περιλαβῶν  
καὶ περὶ ἑαυτὸν ἀλύτως ἀλλήλοις διασφίγγας  
παράδεισον καὶ οἰκουμένην, οὐρανὸν καὶ γῆν, αἰσθητὰ καὶ νοητὰ,  
ὡς σῶμα καὶ αἰσθησὶν καὶ ψυχὴν καθ' ἡμᾶς ἔχων καὶ νοῦν,  
οἷς ὡς μέρεσι  
καθ' ἕκαστον τὸ ἕκαστω καθόλου συυγενὲς οἰκειωσάμενος ἄκρον<sup>339</sup>*

<sup>335</sup> Слова о соединении, «последовательно восходящем» (от ближних к дальним) (1305В), и о «последовательном продвижении» к Богу «через середины» (1305С), подразумевают последовательность горизонтальных связываний. Речь не идет о связывании краев, разнесённых по вертикали, например, мира небесного и земного (ср. Григорий Богослов, *Слово* 39, 11).

<sup>336</sup> Там же, 1305С: «продвигаясь вперед через средние члены, обрести предел восхождению в Боге, в Коем нет разделения»; 1305В: «соединение друг с другом пределов сущего, восходящее от ближайших к дальним и от худших к лучшим».

<sup>337</sup> В 1305А 14 – С 7 векторы развития в двух парадигмах противоположно направлены (в парадигме логического древа — от единства к множественности, в парадигме середин — наоборот), поэтому читатель сразу же замечает переход от одной системы координат к другой. В 1312А 5 – В 2 подобный переход почти незаметен вследствие сонаправленности указанных векторов в обеих парадигмах (от множественности к единству).

<sup>338</sup> Я благодарен А. Г. Дунаеву и Ю. А. Шичалину, чьи замечания помогли мне уяснить синтаксис и смысл этого отрывка. Существенным оказалось интерпретировать *περιλαβῶν... τὴν ἅπασαν κτίσιν... τὰ ἄκρα* как *accusativus relationis*: «охвативший всё творение в его пределах». В этом мы расходимся с Иоанном Скоттом (*omnet creaturam per medietates ueluti propriarum partium extrema comprehendens*), которому следует большинство современных переводчиков. Кроме того, слова *οἷς ὡς μέρεσι* поняты не инструментально, но как косвенное дополнение к *οἰκειωσάμενος*, ср. ВО XXXVIII, 15-16: *οἷς ὡς ἀνδράσιν ὀμιλήσασα*, «сожительствуя с ними как с мужьями».

<sup>339</sup> Несколько замечаний относительно перевода этой строки. (1) Ористное причастие *οἰκειωσάμενος*, грамматически медиальное, имеет здесь переходное значение: Христос усваивает частям края (*οἰκειωσάμενος τὸ ἄκρον μέρεσι*), ср. *Трудность VI*

κατὰ τὸν προαποδοθέντα τρόπον θεοπρεπῶς τὰ πάντα εἰς ἑαυτὸν  
ἀνεκεφαλαιώσατο,  
μῖαν ὑπάρχουσαν τὴν ἅπασαν κτίσιν δείξας,  
καθάπερ ἄνθρωπον ἄλλον  
τῆ τῶν μερῶν ἑαυτῆς πρὸς ἄλληλα συνόδῳ συμπληρουμένην  
καὶ πρὸς ἑαυτὴν νεύουσαν τῆ ὁλότητι τῆς ὑπάρξεως...

вместе с нами и ради нас

Он охватил всё творение в его краях через середины, как свои части,  
и нерасторжимо стянул окрест Себя друг с другом  
рай и ойкумену, небо и землю, чувственное и умопостигаемое,  
как имеющий тело, и чувство, и душу, как у нас, и ум,  
которым, как частям,  
по отдельности Он усвоил всеобщий край, родственный каждой [части],  
вышеописанным способом божественно возглавил в Себе всё,  
представил всё творение единым по существованию,  
словно иного человека,  
исполненным посредством схождения своих частей друг с другом  
и обращенным на себя в силу целостности существования...

Христос «стягивает» творение по своему человечеству. В концептуальном плане это ещё раз приводит к наложению парадигмы «краёв и средин» на парадигму «логического древа». Как человек Христос конечен и ограничен, Он принадлежит миру, а потому другие природы могут собираться «окрест Него». Он «усваивает» края тварного мира своим частям, каждая из которых на своём онтологическом уровне выступает как средний термин для соответствующей оппозиции.

Христос охватывает творение «через середины». Что они такое? Фраза о связывании «края и ойкумены, неба и земли, чувственного и умопостигаемого» сбивает читателя с толку. Во-первых, она заимствована из парадигмы «логического древа», (1) в которой нет места сред-

(1068A): «неразумные силы души... через рассуждение... усвоить уму (τῷ νῷ διὰ λόγου οἰκειώσθαι)». Здесь медиальный аористный инфинитив не отличается по значению от активного, ср. Там же, X (1112CD): «И святые... уразумели, каким образом при посредстве души (διὰ μέσης ψυχῆς)... и плоть... усвоить Богу (τὴν σάρκα τῷ Θεῷ οἰκειώσαι)» [повторено в *Capita theologiae et oeconomiae* V, 72 (PG 90, 1377D)]. О схожем переходном значении аористного медиального причастия ἐναπομαζόμενος у Григория Нисского см. ниже В. В. ПЕТРОВ, «Телесный эйдос как печать», с. 620–621. (2) Применительно к «всеобщему краю» ср. 1305B: τοῖς καθόλου μεσιτέων ἄκροις. (3) Будучи дативом при συγγενές, слово ἐκάστῳ значит μέρες, «каждой части». (4) К «частям» же относится καθ' ἑκάστον, ибо его невозможно связать со «всеобщим» краем: единичное (ἐκάστον) и общее (καθόλου) всегда противопоставляются, что подчеркнуто артиклем, отделяющим καθ' ἑκάστον от ἄκρον.

ним терминам; (2) средоточием собраний в которой является не человек, но Бог; и (3) которой отвечает иерархия «земля, чувственное, тварное». Тем не менее, означенная фраза инкорпорирована в центр рассуждения, ведущегося в парадигме (1) «середин и краев»; (2) центром которой является не Бог, а человек; которая (3) имеет свою собственную, пока не названную, онтологическую иерархию. Придаточное причины «как имеющий... ум» впервые называет эти средние термины, — «тело, чувство, душа, ум», — образующие иерархию «середин» (эти элементы уже присутствовали в I305AC, именуясь там просто «частями» и «серединами»).

Вторая трудность, связанная с фразой «рая и ойкумены... и умопостигаемого», состоит в том, что в ней названы только три пары оппозиций (связка «мужское и женское» не упомянута), так что численно их трудно сопрячь с четырьмя элементами следующей строки, а ведь грамматически последняя представляет собою придаточное предложение причины<sup>340</sup>. Отсутствие пары «мужское и женское», скорее всего, вызвано тем, что они не являются «всеобщими краями», локализуясь только в падшем человеке.

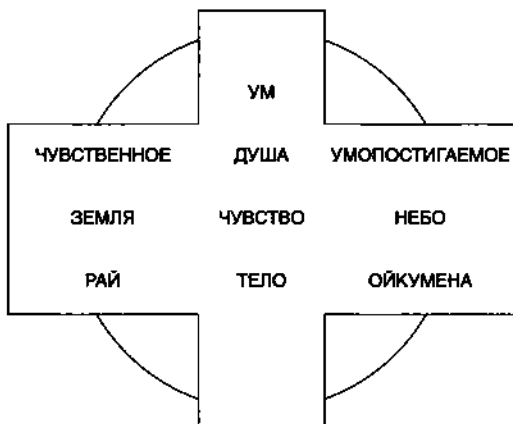
Середины, которыми Христос по своему человечеству связывает всеобщие крайности, суть Его совершенное *тело* (свободное от разделения на мужское и женское, не знающее различия ойкумены и рая), Его *чувство* (связывающее чувственные землю и небо) и Его *разумная душа* (логос), которая созерцает всё тварное в его логосах. Видимо, не случайно четвертая «часть» (*ум*) стоит в перечне особняком, будучи добавлена после *καὶ τῆμας ἕχων*. Если в соединении тварного участвуют только Христовы тело, чувство и разумная душа, то ум может быть зарезервирован для соединения тварного и нетварного, о котором не сказано здесь, в главе XLI, но идет речь в *Вопросоответе* XLVIII (см. ниже, примеч. 385). Впрочем, более веская причина упоминания «ума» именно здесь, применительно к Христу, — полемика с аполлинаристами. Говоря о Боговоплощении, Максим не раз употребляет формулу «плоть, наделенная разумной душой и умом», дабы опровергнуть последователей Аполлинария, учивших, что Слово приняло только плоть и неразумную душу, а Само заняло место разумной души (рассуждения) и ума<sup>341</sup>.

<sup>340</sup> Не случайно, пытаясь удовлетворительно перевести это место, некоторые переводчики сознательно пропускают один из элементов этой четверки. Э. Лаут отбросил «тело» (“since he possesses like us sense and soul and mind”), Э. Понсойе — «ум» (“en tant qu’ayant comme nous un corps, des sens, une âme”).

<sup>341</sup> *Ep.* 15 (PG 91, 553D): «Христос воочеловечился совершенно, то есть стал



Итак, под «серединами», через которые Христос охватывает творение, Максим подразумевает Его человеческие тело, чувство и разумную душу. Они составляют человеческую природу Христа, являясь её частями; Христос обладает ими в своем человеческом существовании. Соответственно, и всё собранное посредством этих частей творение предстает как «иной человек», единый по целостности своего бытия. Графически парадигма «краев и середин» может быть представлена следующим образом (круг символизирует божественную природу Христа):



Близкий по идее и лексике текст, отчасти проясняющий разбираемые нами строки, можно видеть в *Трудности VII* (1092BC), где прямо сказано, что все тварные природы собираются *окрест человеческой природы* Христа, входящей в ипостась Богочеловека:

поскольку человек по благодати создан Богом из души и тела,  
то... душа... заботится о теле, чтобы... и его... усвоить Богу

---

совершенным человеком, по очевидному присоединению плоти, обладающей и мыслящей, и рассуждающей (*νοεράν τε καὶ λογιστήν*) душой, принявшей в Нем и природу, и ипостась». Ср. *Opuscula* 5 (PG 91, 64C): «ученики нечестивого Аполлинария говорят, что тело Христа не имеет души и ума (*τὸ ἄψυχον καὶ ἄνοον τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ*)»; там же 8 (97BC). В *Opuscula* 15 (PG 169D–172A) Максим цитирует последователя Аполлинария: «Христос был Богом Словом, соединенным с совершенством плоти; [Слово] стало человеком, не примешав к Себе прелагающегося ума, движимого естественным волением в отношении противоположных вещей, но скорее Само стало умом (*ἐαυτῷ δὲ μᾶλλον γενόμενος νοῦς*), все соделав непреложным божественным волением». Ср. LARCHET, "Introduction", *Saint Maxime le Confesseur. Lettres*. Introd. par J.-Cl. LARCHET. Trad. et notes par E. PONSOYE (Paris: Cerf, 1998), p. 16.

(οἰκειῶσαι Θεῶ) ... собою посредствуя (δι' ἑαυτῆς μεσιτευούσης) вселению Творца [в тело]... Чтобы пришло воедино многое друг от друга отстоящее по природе (διεστηκότα)<sup>342</sup>, стягиваясь (συννεύοντα) друг к другу окрест (περὶ) единой природы человека, и чтобы Сам Бог был *всаяческая во всем* (1 Кор. 15:28), всё воспринимающая и воипостазируя Себе (παρалаβὼν καὶ ἐνυποστήσας ἑαυτῷ)<sup>343</sup>, поскольку ничто из сущего более не будет обладать свободным и непричастным Его присутствием движением...<sup>344</sup>

Другая параллель к *Трудности* XLI обнаруживается в *Письме XV* (PG 91, 544C–576B; 634–640 гг.), в котором Максим указывает, что по ипостаси Христос есть Посредник (μεσίτης) для частей, из которых сложен (τοῖς ἐξ ὧν συνετέθη μέρεσι); что Христос сокращает в Себе расхождение между краями (τῆν τῶν ἄκρων συνάπτων διάστασιν), соделывая Мир (εἰρήνη) и через Дух примиряя (ἀποκαταλλάσσω) человеческую природу с Богом и Отцом (PG 91, 556A).

Завершая рассмотрение отрывка 1312A 5 – В 2, заметим, что слова Максима о том, что Христос показал мир единым по существованию, «словно иного человека» — это инверсия образа Григория Богослова:

Слово созидает человека... из невидимой и видимой природы... поставляет как бы некий второй мир (τινα κόσμον δεύτερον) — великий в малом; на земле иного ангела (ἄγγελον ἄλλον)... земного и небесного... видимого и умопостигаемого, середину (μέσον)... одного и того же, кто и дух и плоть... через тяготение (νεύσει) к Богу обожествляющегося<sup>345</sup>.

<sup>342</sup> Ср. 1305C: «сводящий в себе воедино то, что по природе удалено друг от друга на большое расстояние».

<sup>343</sup> Слова «воипостазируя Себе», как кажется, означают, частные логосы существуют в ипостаси Сына Божия, одной из божественных ипостасей.

<sup>344</sup> Ср. также *Ер.* 15 (PG 91, 560–561): «Если, будучи по природе Богом, Слово, не изменившись, сделалось человеком посредством присоединения умно одушевленной плоти, то ясно, что Он [Христос] един из двух [природ], и что через единого Он являет Себя как истинно двойного, и что у обеих [частей] одно и то же общее и особенное, посредством которых Он соделывает применительно к крайностям соединение и различие (οὗς τῆν πρὸς τὰ ἄκρα ἐποιεῖτο ἕνωσιν καὶ διάκρισιν). Посредством естественного различия собственных частей по сущности в отношении друг друга (τῆ πρὸς ἀλλήλα φυσικῆ διαφορῆ τῶν οἰκείων μερῶν) Он [Христос] соединяется с краями (τοῖς ἄκροις ἐνούμενος). А посредством их, то есть частей, тождества по ипостаси, Он отличается от краев (τῶν ἄκρων διακρινόμενος)».

<sup>345</sup> Григорий Богослов, *Слово* 38, 11, PG 36, 321, 45 – 324, 13, рус. пер. 527.

## 2.8. Соединения природ одного вида и природ разных видов

В *Вопросоответах* Максим даёт понять, что осведомлен относительно разницы двух парадигм. Он указывает на различие между соединениями одновидовых природ в вышестоящем виде и соединениями разных природ (через среднее или через сложение):

это не только, применительно к той же самой природе, соединение частей в общее сообразно тому же самому логосу бытия, как, например, индивидов в расположенные над ними виды, видов в роды и родов в сущность, единовидно сочетающихся друг с другом по границе [входящих в соприкосновение] крайностей (*κατὰ τὸ πέρασ τῶν ἄκρων*), так что проявляющиеся у них общие логосы частей (*οἱ καθόλου τῶν μερῶν λόγοι*) творят... многочисленные и многообразные соединения разделенных; но это также [соединение] ума с чувством, неба с землей, чувственных [вещей] с умопостигаемыми, соединение природы со [своим] логосом<sup>346</sup>.

Впрочем, указанное различие здесь только провозглашено. На деле Максим смешивает оба типа, как мы видели на примере главы XLI. С одной стороны, описываемые там соединения неба и земли, чувственного и умопостигаемого, — это соединения *разных* природ, упомянутые в вышеприведенной цитате последними. С другой стороны, там же последовательность подобных соединений образует своё логическое древо. Это подтверждается и лексически: в вышеприведенной цитате из *Вопросоответа* XLVIII применительно к логическим соединениям Максим пишет о «соединениях крайностей», о «проявляющихся логосах» общего, — т. е. именно то, что в *Трудности* XLI говорится о соединениях разных природ.

Далее в *Вопросоответах* Максим говорит, что догматы о Воплощении ведающий ум строит, будто столпы, из различных умозрений:

устанавливая в силу надлежащего знания (*ἐπιστήμην*) истинные понятия (*δόξας*) о каждом [соединении], созерцательный ум мудро возводит... умопостигаемые столпы, то есть догматы о соединениях (*ἐπὶ τῶν ἐνώσεων δόγματα*), которые являются скрепами (*τὰ συνδετικά*) этих соединений<sup>347</sup>.

Помимо *ἄνθρωπον ἄλλον* Максима, соответствующего *τινα κόσμον δεύτερον* и *ἄγγελον ἄλλον* у Григория, ср. *πρὸς αὐτὴν νεύσαν* Максима и *τῆ πρὸς Θεὸν νεύσει* Григория.

<sup>346</sup> *ВО XLVIII*, 180–189.

<sup>347</sup> *ВО XLVIII*, 189–193. Ср. Григорий Богослов, *Определения*, слегка начертанные (PG 37, 952, 13, рус. пер. с. 310): «мнение (*δόξα*) есть [наши] представления о вещах (*πραγματικῶν φαντάσματα*)».

Здесь соединения производит не Богочеловек в реальности, но внутри себя созерцающий ум (*ὁ θεωρητικὸς νοῦς*), формирующий согласно своей науке—знанию истинные представления. Подобный переход из онтологического плана в эпистемологический характерен для Максима<sup>348</sup>. Ср. его слова о том, что, если бы при познании мира душа хорошо пользовалась своими пятью чувствами (собирала бы с их помощью духовные логосы, перенося к себе все видимое), то она создала бы в своем разумении духовный мир, четырьмя стихиями которого были бы четыре главные добродетели<sup>349</sup>. В *Трудности* XLI различие между субъективным и космическим отражено в лексике: после соединения человеком ойкумены с раем, земля уже не делилась бы «для него» (*αὐτῷ*, 1305D 6); когда человек стал бы лёгок телом, как ангелы, чувственное творение не имело бы «для него» (*αὐτῷ*, 1308A 2) делений по месту и расстоянию; а после того, как он сделался бы равен ангелам в ведении, творение не делилось бы «для него» (*αὐτῷ*, 1308A 13) на известное и неизвестное. Когда те же соединения осуществляет Христос, они реализуются в Нём самом: Он соединил нас с нами самими в Себе Самом (*ἐν ἑαυτῷ*, 1309D 9); земля утратила благодаря Ему (*κατ' αὐτόν*, 1309B 6) отличие от рая; Он уничтожил деление на небо и землю в Себе (*ἐν ἑαυτῷ*, 1309C 3); Он явил в Себе схождение чувственного и умопостигаемого (*ἐν ἑαυτῷ*, 1309C 10); наконец, Он возглавил в Себе всё (*ἐν ἑαυτῷ*, 1312A 13).

### 2.9. Путь святых: восхождение к Богу через добродетель и ведение

Восходящей последовательности соединений, представленных в *Трудности* XLI, соответствует восхождение по лестнице нравственного и умственного совершенствования. С одной стороны, Максим неоднократно говорит о том, что святые возводят чувство к рассуждению, а рассуждение — к уму, чтобы в итоге принести ум в дар Богу<sup>350</sup>. Это когнитив-

<sup>348</sup> Ср. пять способов естественного созерцания в *О трудностях* X (1134A — 1137C).

<sup>349</sup> *О трудностях* XXI (1248CD): «душа... если бы хорошо пользовалась чувствами, собирая (*ἀναλεγομένη*) посредством собственных своих сил всяческие логосы сущих и смогла бы мудро перенести к себе (*μεταβιβάσαι πρὸς ἑαυτήν*) все видимое, в коем сокрыт Бог... то и она своим произволением (*κατὰ προαίρεσιν*) создала бы в разумении (*ἐδημιούργησε ἐν τῇ διανοίᾳ*) прекраснейший духовный мир, соединив друг с другом по подобию стихий четыре главных добродетели...»

<sup>350</sup> Там же, X (1113AB): «чувство... возвели (*ἀναβιβάσαντας*) через посредство рассуждения (*διὰ μέσου τοῦ λόγου*) к уму; рассуждение... соединили с умом (*ἐνώσαντες*)... принесли Богу... ум, и в нем (*καθ' οὖν*) всецело собравшись (*συναχθέντες*) к Богу, удостоились целиком раствориться во всецелом Боге (*ὅλω ὅλω θεῷ ἐγκραθεῖναι*)».

ный процесс: рассудок очищает воспринимаемые чувственные объекты от видимых форм до логосов, а в мышлении многие логосы сводятся в единое ведение<sup>351</sup>. Этот путь именуется также «любомудрием» (*φιλοσοφία*). Путь к Богу лежит через познание чувственного мира. Святые, которые под видимой поверхностью вещей усматривают духовные логосы, — «прямо шествуют к познанию Бога»<sup>352</sup>, ибо цель созерцания сущих — воспевание Бога<sup>353</sup>. С другой стороны, соединение святых с Богом есть исполнение и конец двойного процесса: не только пути ведения, но и, на первом этапе, добродетельного делания<sup>354</sup>. А в финале и ведение будет превзойдено: святой окончательно освободится от действий чувства, рассудка и ума и достигнет наслаждения божественным<sup>355</sup>.

Важно, что описываемый Максимом переход тела в душу, души в ум, а ума в Бога не означает упразднения тела в физическом плане, оно лишь облагораживается<sup>356</sup>. Это означает, что соединения и восхождения, рассматриваемые в *Трудности* XLI, не являются онтологическим процессом «переплавки» низших страт бытия в высшие. Изменения происходят «по существованию» субъекта, совпадая с психосоматическими изменениями (преображением тела, меняющимся со-

---

<sup>351</sup> Там же, XV (1216AB): «виды и формы чувства (*τῆς αἰσθήσεως τὰ εἶδη καὶ τὰ σχήματα*) через посредство силы рассудка (*διὰ μέσης τῆς κατὰ τὸν λόγον δυνάμεως*) естественно преобразуются во всевозможные понятия (*λόγους*), а множество [заключенных] в сущих всевозможных разнообразных логосов, [принадлежащих] силе рассудка — соединяется в единовидное и простое, и нераздельное мышление (*νόησιν*), согласно которому составляется так называемое нераздельное и... единое ведение».

<sup>352</sup> Там же, 1160B: «если мы хотим благочестиво судить о тех, кто умно рассматривает (*νοητῶς διασκοποῦντες*) логосы чувственных [предметов], то увидим их право шествующими прямым путем к познанию Бога и [вещей] божественных».

<sup>353</sup> Там же, X (1113D – 1116A): «Но если когда-либо и подвигались святые к созерцанию сущих (*τὰ τῶν ὄντων θεάματα*), то подвиглись не для того, чтобы созерцать их сами по себе, или чтобы познавать их вещественно, как мы; а чтобы многообразно воспеть чрез все и во всем являющегося Бога, и обрести большую силу изумления и повод ко славословию (*δοξολογίας*)».

<sup>354</sup> Там же, 1113D: «[святые] неразрывно связали (*ἀνέδησαν*) себя с единым Богом... что есть исполнение и конец (*πλήρωσις καὶ τέλος*) всякой добродетели и ведения».

<sup>355</sup> Там же, X (1153BC): «не задерживаясь [ведающий] пройдет (*ἀσχετῶς παρελεύσεται*) мимо всего чувственного и умопостигаемого и всякого времени и века, и места... и сверхестественно обнажив себя от всяческого действия сообразно чувству, рассудку и уму, сподобится превышающего рассудок и ум божественного наслаждения (*τερπνότητος*)...»

<sup>356</sup> Там же, 1113B: «вследствие этого... любомудрия (*ὑπὸ ταύτης φιλοσοφίας*), от которого (*καθ' ἧν*) и природа тела по необходимости облагораживается (*εὐγενίζεται*), святые... пришли к Богу».

стоянием сознания), которые и означают для него преобразование мира «в духе» (духе тварном и Духе Святом).

### 2.10. Пять всеобщих разделений

Теперь мы готовы ответить на вопрос о природе описываемых в *Трудности* XLI делений и соединений (см. выше 2.3). Начнем с последних. Подобные соединения для Максима являются ипостасными. Что это означает? В традиционных примерах, приводимых в христологических трактатах (сложение души и тела в ипостаси некоего человека, сложение божественной и человеческой природ в ипостаси Христа), не все компоненты до ипостасного синтеза обладают самостоятельным и действительным существованием. Например, тело и душа не существуют по отдельности, они творятся Богом одновременно; и человеческая природа, воспринятая Богом Словом, не предсуществовала как таковая, никогда не обладала собственным отдельным существованием. Она реальна только как воипостасизованная, то есть как получившая действительное бытие в ипостаси другой природы, в ипостаси Слова, но не реализовалась в некой ипостаси своей природы, вроде ипостаси Петра или Павла.

Когда Максим начинает рассматривать всеобщие соединения как ипостасные, он распространяет выработанную в христологии концепцию ипостасного соединения на широкий класс тварных объектов. Это полностью согласуется с таким фундаментальным для его мышления принципом как взаимодополнительность. Максим признает соединения земли и неба, чувственного и умопостигаемого ипостасными соединениями, более того, он открыто уподобляет их соединению души и тела в человеческой ипостаси<sup>357</sup>. Это означает, что ни одна из составляющих такой пары не существует без другой и не предсуществует другой. Небо не существует без земли и не предшествует ей (и наоборот), умопостигаемое не

<sup>357</sup> *Мистагогия* VII, 7–20: «Умопостигаемое — это душа для чувственного, а последнее, в свою очередь, есть тело для умопостигаемого. Мир умопостигаемый существует (*εἶναι*) в чувственном подобно душе восуществленной (*ἐνοῦσαι*) в теле, а чувственный — в умопостигаемом, как тело присоединившееся (*συγκροτούμενον*) к душе. И един мир, состоящий из них обоих, как один человек, состоящий из души и тела. Каждый из этих миров, сращенных в единении (*καὶ ἐνωσιν συμπλεκόντων*), не отвергает и не отрицает другого по закону Того, кто соединил их. И соответственно этому закону в них заложен логос единообразующей силы, не позволяющий быть в неведении, несмотря на природную инаковость (*τὴν ἑτερότητα*), относительно их ипостасного тождества в единении (*τὴν καὶ ἰπὸστασιν ἐπὶ τῇ ἐνώσει ταυτότητα*). Также непозволительно утверждать, что своеобразие, замыкающее (*περικυρφοῦσαι*) каждый из миров в самом себе (*τὴν ἑκάστων τούτων ἑαυτῷ ἰδιότητα*) и ведущее к разъединению и разделению их (*πρὸς διάστασιν καὶ μερισμόν*), обладает большей силой, чем дружественное родство (*τῆς φιλικῆς συγγενείας*), таинственным образом данное им в единении».

предшествует чувственному и не возможно в действительности без последнего (и наоборот). Обе эти части составляют и исполняют единый мир, который, в свою очередь, исполняет их как свои части. В ипостасном единстве чувственного и умопостигаемого, образующем единый мир, упраздняется само различие природ, которые, не утрачивая своих особенностей, обмениваются свойствами и замещают друг друга в совершенной перихорезе<sup>358</sup>.

Такое ипостасное единство имеет своим основанием надприродное начало. Бог, как содержительная причина всяческих удерживает около себя вещи, по природе отстоящие друг от друга, заставляя их тяготеть друг к другу в силу *единой связи каждой из них с Ним*, как с Началом. Эта единая связь с Первоначалом перекрывает все частные связи, заслоняет своим свечением их существование<sup>359</sup>.

<sup>358</sup> Там же, II, 30–37: «мир един и не соразделяется вместе со своими частями; наоборот, путем возведения к своему единству и неделимости он упраздняет (*περὶ γράφω*) различие (*διαφορά*) этих частей, происходящее от природных особенностей. Ведь они, меняясь местами без слияния (*ἀσυνυχύτως ἐν ἀλλὰξ δύντας*), являются тождественными себе и друг другу, показывая, что каждый может входить (*εἰσβιβηκότα*) в другого, как целое в целое (*ὅλον ὅλω*); см. также далее: II, 37–44.

<sup>359</sup> Там же, I, 4–25: «Бог же, сотворивший и приведший в бытие всяческая Своей беспредельной силой, *содержит, собирает и полагает предел* (*συνέχει καὶ συνάγει καὶ περιγράφει*) всему, умопостигаемому и чувственному, промыслительно соединя одно с другим и с Самим Собою. И, будучи Причиной, Началом и Концом, Он удерживает около Себя вещи, по природе отделенные друг от друга (*διεστηκότα*), заставляя их тяготеть (*συννεμικότα*) друг к другу в силу *единой связи с Собою* (*κατὰ μίαν τὴν πρὸς αὐτὸν σχέσεως δύναμιν*), как с Началом... Всё без смещения соединено (*ἀφύρτως συντεφικότων*) между собой поскольку одно Начало и Причина неразрывно *связует и сохраняет* (*σχεῖν καὶ φρουρᾶν*) их. Эта связь упраздняет все частные связи (*ἰδικὰς σχέσεις*) и *заслоняет их* (*καταρυσθᾶν καὶ ἐπικαλύπτουσαν*)... Однако она упраздняет их и *заслоняет* не посредством их разрушения, уничтожения или приведения их к небытию, но побеждая и являясь *поверх* (*ὑπερφαίνεσθαι*) них, проявляясь (*ἐπιφαينوμένη*) как целое у частей (*ὀλότης μερῶν*), или причина — у самого целого. В соответствии с ней, то есть в соответствии с целокупной Причиной, сияющей *поверх* (*ὑπερλάμπουσαν*) сущих, естественным образом являются и существуют (*φαίνεσθαι τε καὶ εἶναι*) и целое, и части целого. И подобно тому, как солнце по природе и по силе *является поверх* (*ὑπερφαιεῖς*) звезд, Причина, будучи причинной следствий, *заслоняет* их существование (*καλύπτουσαν ὑπάρξιν*); VII, 20–25: «Сообразно этому родству [осуществляется] всецелый и единый способ (*ὁ καθ' ὅλου καὶ εἰς τρόπος*) незримого и неведомого присутствия во всяческих (*τῆς ἐν ὅλοις παρουσίας*) содержительной Причины сущих (*τῆς συνεκτικῆς αἰτίας*), разнообразно существующей (*ἐνυπάρχων*) во всех и составляющей всяческих несмешанными и нераздельными как в самих себе, так и относительно друг друга, показывая, что эти сущие, согласно единообразующей связи (*σχέσιν*), принадлежат скорее друг другу, нежели самим себе»).

И как в Слове Божиим воипостазирована воспринятая Им человеческая природа, так в том же Слове воипостазирован весь мир<sup>360</sup>.

Свою особенность имеют и всеобщие разделения. Формально мы вообще не можем говорить об ипостасных «разделениях», ибо внутри себя ипостасное нераздельно по определению. Таким образом, речь может идти лишь об ипостасных различиях, о различных природах, составляющих сложную ипостась. Разделения существуют воистину лишь *ἐν τῇ διανοίᾳ* (кат' ἐπίνοιαν). Когда Максим пишет об отделённости тварного от нетварного, о разделении на умопостигаемую и чувственную природы, на природу неба и земли, — речь идет о естественном различии (*διαφορά*) самих природ, которое имеет онтологический характер и не отменяется подобно тому, как всегда сохраняют свою идентичность и сами эти природы. Другое дело, что вдобавок к своему естественному различию те же самые природы могут быть разобщены для человека в силу особенностей его собственного существования (отпадения от Бога, предпочтения чувственного умному). Тогда «различие» природ превращается в разделение *внутри человека*. Если «различия» объективно существуют и нейтральны в этическом плане, находясь вне категорий «хорошо» и «плохо», то «разделения» чаще всего воспринимаются Максимом как негативные<sup>361</sup> и требуют устранения через последовательность соединений по тропосу существования. И различия, и различения должны быть перекрыты для человека на уровне тропоса его существования, когда он перестанет их ощущать.

#### *Первое разделение*

Факт отделенности твари от Бога по сущности (по *логосу природы*) — очевиден, и об этом не стоило бы специально упоминать. Говоря о первом делении, Максим подразумевает иное: тварь обособлена от Творца по тропосу существования<sup>362</sup>, обособлена *неведением*:

Бог по своей благодати сотворил светлое мироустройство всего сущего, хотя из этого не сделалось очевидным, Кто Он и Каков<sup>363</sup>, а потому неведение, отличающее тварь от Бога,

<sup>360</sup> См. ниже, примеч. 366.

<sup>361</sup> Максим не всегда терминологически строго разводит «различие» (*διαφορά*) и «разделение» (*διαίρεσις*).

<sup>362</sup> О такого рода не онтологической, но экзистенциальной пропасти см. *Трудность X* (1172A): «разумом перешли пропасть (*χάσμα*) между Богом и человеками, добровольно удалившись от связи с миром и плотью. Ибо поистине ужасной и великой пропастью между Богом и человеками является любовь и расположение к телу и миру сему».

<sup>363</sup> Из благоустройства и соразмерности творения можно умозаключить только о наличии высшего Творца (но невозможно установить, каков этот Творец), ср. *О трудностях X* (1176BC): «Святые, постигнув творение (*τὴν κτίσιν*), его благоустр-



[святые] считают (λέγουτες) разделением. Поэтому они оставили неизреченным это деление, естественно разделяющее упомянутое друг от друга, и никогда не принимающее соединения в одну сущность, как не способное принять единого и тождественного логоса (1304D 11 – 1305A 8).

В разделе 1.3.7 мы говорили о разных типах неведения. К какому из них относится рассматриваемое здесь? Неведение тварью Бога по Его сущности — того Ктὸ Он и Каков (τινὰ καὶ ὁποῖον) — является естественным<sup>364</sup>, «естественным» называет его и сам Максим. В этом смысле подобное неведение неукоризненно и соответствует, скорее, «различию», чем «разделению». Однако эта непостижимость Бога относится к здешнему, дискурсивному ведению, которое Максим именует «относительным». Существует и иной — «сверхъестественный» — вид знания (см. 1.3.8), именуемый действительным и опытным. И это благодатное ведение, обретение которого совпадает с достижением обожения. По сравнению с такого рода знанием-на-опыте теперешнее ведение предстает ушербным, и «различие» между тварным и нетварным, которое с ним связано, представляется *разделением*. Важно, что опытное, действительное знание — сверхприродно и, как таковое, недостижимо естественным образом ни до грехопадения, ни тем более после него.

#### *Последующие разделения*

Вслед за первым разделением Максим перечисляет остальные:

---

роенность (τὴν εὐκοσμίαν), соразмерность (τὴν ἀναλογίαν) и пользу, которую каждое доставляет целому, и что совершенно все сотворено мудро и промыслительно согласно с тем логосом, с которым было сотворено... были научены Создателю из Его произведений... Они узнали, что Промыслителем сущего является Тот, Кого они познали [как] Бога и Создателя всяческих. Кто, созерцая красоту и величие творений Бога, не помыслит тотчас, что Он — источник возникновения, как Начало и Причина сущего, и Творец, не вознесется разумом (τῇ διανοίᾳ) к Нему... стремясь постичь сразу же Того, Кого он познал в творениях...»

<sup>364</sup> Ср. важное различие между знанием чужойности бытия и знанием простого наличия бытия: *О трудностях* XXXIV (PG 91, 1288AB): «Из того, что принадлежит сущности (τῶν κατὰ τὴν οὐσίαν), то есть из самой сущности, никогда не познается, что такое Бог (τι ὑπάρχων). Ведь понятие (ἢ ἐνόημα) о том, что Он такое (τί καθέστηκεν), непостижимо и совершенно недоступно никакой твари, как видимой, так и невидимой. А из того, что окрест сущности, когда это созерцается правильно и благочестиво, Бог приоткрывает Себя зрящим только как Тот, кто есть (ὅτι ἔστι). И все, что окрест сущности, обнаруживает не то, что Он такое есть (τὸ τί ἐστί), а то, что Он не есть (τί οὐκ ἔστιν), как, например, нерожденность, безначальность, беспредельность, беспелесность. И все подобное находится окрест сущности и показывает то, что Она не есть (τὸ τί μὴ εἶναι), а не то, что Она [такое] есть (τὸ τί εἶναι)...»

Вторым делением [святые называют] то, которым вся совокупная природа, получающая от Бога бытие посредством творения, разделяется на умопостигаемое и чувственное. Третьим — то, которым чувственная природа разделяется на небо и землю, а четвертым — то, каким земля разделяется на рай и обитаемые [регионы]. И пятым — то, которым разделяется на мужское и женское человек, вслед за всеми посредством возникновения благообразно привнесенный в сущие, [чтобы сделаться] некоей всеглавнойшей кузницей всяческих и чтобы естественным образом опосредовать собою все [появившиеся] при всех разделениях крайности (1305A 8 – В 2).

Как видно, второе и третье деления тоже суть в первую очередь *естественные онтологические различия*; делениями они видятся в перспективе божественного единения, а также с точки зрения обычного противопоставления умного и чувственного<sup>365</sup>. А вот четвертое и пятое деления возникли вследствие грехопадения и являются делениями со всех точек зрения.

2.11. *Замысел (σκοπός) и совет–воление (βουλή) Бога Отца  
Человек и весь мир сотворены для обожения*

Вопрос о связывании всего человеком тесно связан с вопросом о цели его прихода в бытие. В только что приведенной цитате Максим прямо пишет, что человек был создан, чтобы соединить окрест своей природы всё, что по природе отстоит друг от друга<sup>366</sup>. Характерно, что говоря о причине творения человечества (*τῆς κατὰ τὴν γένεσιν τῆς ἀνθρωπότητος αἰτίας*) и «какого ради оно было таинства»<sup>367</sup>, сам Максим объединяет два (уже обсуждавшихся в 2.1) отрывка из *Слов* 38 и 39 Григория Богослова, что подтверждает предположение относительно того, что они же легли в основу его рассуждения в *Трудности* XLI.

В *Слове* 38 Григорий называет причиной создания человека разделённости умного и чувственного, из-за чего не всё богатство Божией благодати было ведомо твари. Бог захотел явить полноту благодати, сотворив

<sup>365</sup> Ср. важное для *Трудности* XLI место из Григория Богослова: *Слово* 38, 11 (PG 36, 321C – 324A, рус. пер. с. 527).

<sup>366</sup> Ср. также *О трудностях* VII (1092C): «да придет воедино (εἰς ἓν) многое друг от друга отстоящее (διεστηκότα) по природе, тяготея (συννεύοντα) друг к другу окрест единой природы человека (περὶ τὴν μίαν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν), и будет Сам Бог *всаяческая во всем* (1 Кор. 15:28), все принимая и *воипостазиря* Себе (ἐνυποστάσας ἑαυτῷ)... Таким и для этого (τοῦτο καὶ ἐπὶ τούτῳ) возник человек».

<sup>367</sup> В *О трудностях* VII (1093C – 1096A) применительно к вопросу о цели творения человека цитируются *Слово* 38, 11 (PG 36, 321C – 324A, рус. пер. с. 527) и *Слово на Рождество* 39, 13 (PG 36, 348D, рус. пер. с. 538–539) Григория Богослова.

человека как малый мир, соединяющий видимую и невидимую природы. В отрывке из Слова 39 тоже говорится, что человек создан, поскольку надлежало быть поклонникам Бога не только среди ангелов, дабы всё исполнилось славы Божией. Таким образом, для Григория причина творения человека лежит в разделенности мира, а цель творения — распространить славу Божию и на чувственный мир.

Если Григорий пишет о «причине» творения человека, то Максим говорит о «цели». Люди сотворены, чтобы соединиться с Богом Отцом через Сына, стать тождественными Богу в обожении через благодать. В этом контексте важно понятие Божиего «замысла» и «совета-воления» Бога Отца, которые существовали прежде всех веков и всякого творения. Бог Отец предвечно замыслил, чтобы люди были в Нем (*ἐν αὐτῷ εἶναι*). Для этого им нужно было стать членами тела Христова. К этому соединению люди были предвечно предопределены (*προορίσθημεν*) и, собственно, для этого и созданы (*ἐπὶ τούτῳ γεγενῆσθαι*). Тропос, приводящий их к этой цели, состоял в правильном употреблении своих природных сил. Уже в Адаме человеческая природа могла стяжать подобие Божие, могла воспринять познание Бога, обрести единство и общность с Ним, получить усыновление в Духе и полную обожения. После грехопадения это первый тропос достижения обожения стал невозможен. Теперь для обожения требовалось прежде излечить последствия грехопадения и восстановить павшую человеческую природу, поэтому был реализован иной, удивительный тропос, осуществлённый через Боговоплощение, давшее человеку спасение и тем самым вновь открывшее возможность его обожения<sup>368</sup>. Как пишет сам Максим, предвечный о нас Божий замысел не новоустраивается (*καινισμός*) по логосу, хотя и был исполнен иным, новым тропосом (*καινοτέρου τρόπου*), введенным после (*ἐπεισαχθέντος*) прежнего. Из-за неудачи Адама, не сумевшего в своем тропосе действия исполнить замысел Божий, этот замысел реализовался уже только через воплотившееся Слово<sup>369</sup>. Произшедшее во Христе в конце веков таинство явилось де-

<sup>368</sup> LARCHET, p. 221–222.

<sup>369</sup> О трудностях VII (1097AC): «мы суть и члены, и тело, и исполнение (πλήρως)... исполняющего всё во всем Христа Бога, сообразно прежде век в Боге и Отце сокровенному замыслу (σκοπόν), возглавляемые (ἀνακεφαλαιούμενοι) в Него через Сына Его... Ибо таинство сокрытое от веков и от поколений, ныне же явленное через... вочеловечение Сына и Бога, соединившего нашу природу с Самим Собою по ипостаси... и посредством [взятой] от нас... святой Своей плоти... удостоившего нас быть одним и тем же с Ним (ἐν καὶ ταῦτόν ἐαυτῷ) по Его человечеству, как мы и были прежде веков предопределены быть в Нем как члены тела Его... [это таинство] показало, что мы для этого созданы и [показало] прежде веков преблагой о нас Божий замысел, не принявший (μὴ δεξάμενον) какого-либо новоустройства по своему логосу, но пришедший в исполнение (εἰς πλήρωσιν) иным, то есть, принесенным новым тропосом».

монстрацией и исполнением (*ἀπόδειξις καὶ ἀποπλήρωσις*) того, что в начале веков было упущено в праотце. Сверхъестественно и парадоксально совершилось то, что не было выполнено естественным образом<sup>370</sup>.

Слова «сообщалось» с человеком дважды. Первое общение состоялось при творении человека, когда Бог наделил человека своим образом. Второе общение осуществилось в Воплощении, когда Слово восприняло человеческую природу, чтобы, во-первых, восстановить в ней божественный образ, а во-вторых, дать человеческой природе божественное подобие и исполнить совет Бога Отца, обожив её при Своем воочеловечении<sup>371</sup>. В связи с этим Максим говорит о возможности мысленно разграничить во времени фазы процесса исполнения Божиего замысла о человеке. Предвечный совет состоял в том, чтобы Богу стать человеком, а человеку богом. Первое уже достигнуто в Воочеловечении, обожение людей — дело грядущих веков<sup>372</sup>. Тем не менее, поскольку

<sup>370</sup> *О трудностях VII (1097C):* «Бог Себе подобными нас соделал... и прежде век замыслил, чтобы мы были в Нем (*ἐν αὐτῷ εἶναι*), и дал нам тропос, приводящий к этой всеблаженной цели (*τέλος*) посредством правильного употребления (*εὐχρηστίας*) природных сил... Человек самовластно отверг сей тропос посредством неправильного использования своих природных сил... подобало иной привести [в исполнение] вместо прежнего [тропос], настолько более парадоксальный и богоприличный чем первый, насколько сверхъестественное выше естественного. И сие есть... таинство Божьего к человекам таинственнейшего пришествия... Бывшее во Христе на конец веков таинство несомненно является явлением и исполнением оставшегося упущенным (*παρεθέντος*) в праотце в начале веков». Ср. 1092CD: «в праотце, уготованном для власти [человек] употребил ее [власть] на худшее».

<sup>371</sup> *BO LIV, 275–286:* «Слово вступило в общность (*ἐκοινωνήσε*) с [человеческим] естеством вторым общением (*κοινωνίαν*), намного более удивительным, чем первое, поскольку Оно сначала уделило [этому естеству] от лучшего, а затем по собственной воле восприняло худшее, дабы спасти образ [Свой], сделать плоть бессмертной и, соединившись с естеством [человеческим]... вновь восстановить это естество в изначальной чистоте, [свободной] от порока, и *благодаря обожению соделало его еще более превосходным, чем первое творение*. И поскольку [Слово] сделало [плодь] такой, какой она не являлась изначала, то Оно возвратило ей, [постоянно] текущей, то, что было утеряно, благодаря непреложности преградив путь новому падению, и исполнило (*ἐπιτέλεσεν*) в отношении нее весь совет Бога и Отца, *обожив силой Воочеловечивания (θεώσας αὐτὴν τῇ δυνάμει τῆς ἐνανθρωπήσεως)*». Как кажется, из-за непонимания связи Боговоплощения и обожения А. И. Сидоров опустил в своём переводе слово «обожив», что противоречит другому его переводу, где исключить обожение было просто невозможно, ср. *Толкование на молитву Господню (PG 90, 873D):* «под советом—волением Бога Отца подразумевается неизреченное истощание (*κένωσις*)... Единородного Сына для обожения нашего естества... *Дело совета Божия состоит в обожении нашей природы*».

<sup>372</sup> *BO XXII, 2–36:* «Основавший (*ὑποστήσας*) бытие всякой твари, видимой и невидимой... прежде всех веков и самого происхождения тварного бытия неизре-

Христос охватывает Собою века, то конец, который в будущем актуально наступит для достойных при их обожении, потенциально уже достиг нас через веру<sup>373</sup>. Понимая, что Боговоплощение вводит обожение, — потенциально уже сейчас по вере, и в будущем актуально для достойных, — мы не будем недоумевать, когда Максим учит об обожении применительно к Воплощению.

В главе XLI о цели творения человека и о совете Бога Отца говорится в парадигме всеобщих соединений. Человеку от природы была дана сила соединять, и благодаря этой силе тропос существования творения в разделенном виде<sup>374</sup> мог явить великое таинство божественного замысла (*τοῦ θεῖου σκοποῦ*), состоявшее в соединении *всего сущего* друг с другом и с Богом (1305В)<sup>375</sup>. Однако человек предпочел Творцу чувст-

ченно имел о нем преблагий совет, состоящий в том, чтобы... через истинное соединение по ипостаси... и Самому стать Человеком, как знает Сам, и человека сделать богом через соединение с Собою... Божественное намерение получило реальное осуществление в Воплощении... Поскольку века, предопределенные по намерению [Божиему] для осуществления того, чтобы Бог стал Человеком, достигли в нас конца... то нужно уже ожидать других веков, которые грядут для осуществления таинственного и неизреченного обожения людей.

<sup>373</sup> Там же, 50–66: «Разделим и мы в мысли века и определим одни как относящиеся к таинству божественного Вочеловечивания, а другие — как относящиеся к благодати человеческого обожения; [тогда] мы найдем, что первые находятся уже при своем конце, а вторые еще не пришли. Короче говоря, одни из веков относятся к Божию нисхождению к людям, а другие — к восхождению людей к Богу... Поскольку начало, середина и конец всех веков, прошлых, настоящих и будущих, есть Господь наш Иисус Христос, то, разумеется, конец веков — особенно тот конец, который в действительности наступит по благодати при обожении достойных (*ἐπὶ θεώσει τῶν ἀξίων*) — достиг нас в возможности благодаря вере (*δυνάμει τῆς πίστεως*)». Ср. различие между потенциально и актуально присутствующей благодатью усыновления, *ВО VI*, 8–16: «Двоак тропос нашего рождения (*γεννήσεως*) от Бога: один дает благодать усыновления, которая всецело присутствует у рождаемых в возможности (*δυνάμει*), а другой, приводя всю её в действительность (*κατ' ἐνέργειαν*), преобразует гномически всё произведение рождаемого в отношении к рождающему Богу. Первый образ рождения содержит благодать присутствующую в возможности, в одной только вере (*κατὰ πίστιν μόνην δυνάμει παροῦσαν*), другой же — сверх веры, по действительному познанию (*τῆν κατ' ἐπίγνωσιν ἐνεργούσαν*), осуществляет в познавшем божественное подобие (*ὁμοίωσιν*) Познанному». Подробнее см. LARCHET, p. 83–123; 221–273.

<sup>374</sup> Ср. *О трудностях XLI* (1309D 11 – 1312A 1): ὁ τῆς διαφρέσεως... τρόπος.

<sup>375</sup> В 1305 В2–12 Максим пишет, что благодаря способности человека соединять всё, исполняемый сообразно Причине тропос возникновения разделенных природ должен был посредством себя сделать явным великое таинство божественного замысла. Не могу согласиться с переводом выделенных слов у ПОНСОЙЕ: “Grâce à celle-ci, selon la Cause de la genèse de tout ce qui diffère, ce trope une fois en s’accomplissant devait rendre patent le grand mystère du dessein divin...” и у ЛАРШЕ: “Par cette faculté, conformément à la cause de la genèse des êtres divisés, se parachève le

венное, используя свою естественную способность к соединению скорее для разделения, из-за чего подвергся угрозе уйти в небытие<sup>376</sup>. Потому *обновляются природы, и Бог становится человеком*, чтобы спасти погибшего человека: соединяя Собою разрывы всеобщей природы мира, Слово Божие исполняет *великий Совет* Бога Отца и *возглавляет все, что на небе и на земле* Собою (1308CD). Осуществив пять всеобщих соединений, Сын Бо-

mode qui devait par lui-même rendre manifeste le grand mystère du plan divin" (LARCHET, p. 107). Выражение *ὁ κατὰ τὴν αἰτίαν τῆς τῶν διηρημένων γενέσεως συμπληρούμενος τρόπος* означает не «тропос, который исполняется по причине возникновения разделившихся», но «исполняемый сообразно Причине тропос бытия разделенных [природ]». Максим хочет сказать, что, хотя текущий способ существования творения отмечен разделенностью, мир развивается сообразно божественному Промыслу, воздействие Причины на ход событий не прекращается. Согласно замыслу Творца, мир должен был явить единство всего бытия. Ср. *Мистагогия* VII, 1–25: «непозволительно утверждать, что особенные свойства... ведущие к разведению и расчленению (*διάστασιν καὶ μερισμὸν*), обладают большей силой, чем дружественное родство (*φιλικῆς συγγενείας*)... Сообразно этому родству [осуществляется] всеобщий и единый тропос (*ὁ καθ' ὅλου καὶ εἰς τρόπον*) незримого и неведомого присутствия в сущих содержательной Причины (*τῆς συνεκτικῆς αἰτίας*), разнообразно наличествующей (*ἐνυπάρχων*) во всех и делающей их несмешанными и нераздельными (*τὰ ὅλα συνίστασθαι ἄφωρτα καὶ ἀδιάφρετα*) как в самих себе, так и относительно друг друга, показывая, что эти сущие, согласно единообразующей связи (*ἐνοποῦδον σχέσιν*), принадлежат скорее друг другу, нежели самим себе».

Подобное понимание можно подкрепить и анализом синтаксиса. У Максима в схожих случаях генетивная конструкция относится к замыкающему существительному, ср. *ВО* 60, 21–23: *ἀκραφνῆς ὁ κατὰ οὐσίαν ἑκατέρου τῶν ἡνωμένων διαμεμήνηκε λόγος* («в том, что касается сущности, логос каждой из соединившихся [природ] остается незатронутым»); *О трудностях* XLII (1317D – 1320A): *ζῆτει τις ὁ κατ' αἰτίαν προηρούμενος τῆς ἀνθρώπου γενέσεως λόγος ἐστίν... καὶ τις ὁ κατὰ τὴν παιδευτικὴν οἰκονομίαν τῆς γεννήσεως αὐτοῦ διὰ τὴν ἁμαρτίαν τρόπος...* («каков применительно к Причине первичный логос возникновения человека... и каков применительно к воспитывающему домостроительству тропос его рождения вследствие прегрешения»).

Относительно причастия *συμπληρούμενη* ср.: *О трудностях* XLI (1312B): «[Бог Слово] божественно *возглавил* в Себе все, сделав все существующее творение единым подобно некоему человеку: *исполненным* в силу схождения друг с другом своих частей и обращенным к себе в силу цельности своего существования»; *Мистагогия* II: «умный мир, *исполняющийся* из разумных и бестелесных сущностей».

О Боге Слове как *Причине* всяческих см.: *Мистагогия* I (с. 157): «Будучи Причиной, Началом и Концом, Он удерживает около Себя вещи, по природе отделенные друг от друга, заставляя их соединиться силою одной связи с Собою как с Началом»; *О трудностях* X, 1137A: «только Бог в собственном смысле есть... *Причина* всякой вообще, как-либо разумеваемой сущности и движения, и различия, смешения и положения...» *О трудностях* VII (1077C): «Бог Слово, как Начало и *Причина* всего...»

<sup>376</sup> Ср. *О трудностях* VII (1084D): [грешник] «неразумно движется по направлению к небытию (*πρὸς τὸ μὴ εἶναι*)».

жий, мыслимый по своему человечеству, исполнил то, чему Сам, как Бог, преопределил произойти. Он совершил весь совет Бога Отца относительно людей, которые не смогли этого осуществить сами (1309CD). Сын Божий охватил *вместе с нами и ради нас* всю совокупность творения, и таким образом божественно *возглавил в Себе все*, сделав все существующее творение единым подобным некоему человеку: исполненным в силу единства своих частей и сосредоточенным в себе посредством цельности своего существования (1312AB). Максим неоднократно подчеркивает, что божественный замысел состоял в соединении с Богом не только человека, но всей твари, совокупность которой в этой перспективе видится «новым человеком» (*ἄνθρωπον ἄλλον*)<sup>377</sup>. Смысловый контекст для *Трудности* XLI предоставляет отрывок из *Вопросоответа* LX, близкого по содержанию и схожего по лексике:

Таинство Христа, или таинство по Христу... это, очевидно, неизреченное и непостижимое ипостасное соединение Божества и человечества... приводящее... человечество к тождеству с Божеством и из обоих создающее сложную (*σύνθετον*) ипостась... Это есть... блаженная цель (*τέλος*), ради которой и всё [тварное] составилось (*συνέστηκεν*). Это *Божественный замысел* (*σκοπός*), произмысляемый (*προεπινοούμενος*) еще до начала сущих... [это] цель (*τέλος*), ради которой существуют все [вещи]... Имея в виду эту цель, Бог и привел в бытие сущность [всех] сущих. Это... предел Промысла и произмысляемых... согласно которому происходит возглавление (*ἀνακεφαλαίωσις*) в Боге тех, что от Него. Это есть объемлющее все века таинство, открывающее сверхбеспредельный и великий *Совет-воление* (*βουλήν*) Божий, бесконечно и беспредельно предсуществующий векам, и Ангелом Совета было Само сущностное Слово Божие, ставшее Человеком. [Слово] *сделало очевидным* (*φανερὸν καταστήσας*)... глубинное основание *Отческой Благодати* и *показало в Себе* цель, ради которой... созданное и восприняло начало своего бытия<sup>378</sup>.

Не случайно глава XLI начинается со слов о том, что Бог сотворил светлое мироустройство по своей благодати. Идея Платона о том, что

<sup>377</sup> Ср. *Ер.* 24 (PG 91, 609C): «Он создал нас ради того, чтобы мы стали общниками божественной природы и причастниками Его вечности, чтобы мы оказались подобными Ему через благодать в обожении, ради которого *все устройство и пребывание* (*σύστασις καὶ διαμονή*) *сущих*, и выведение сущих в возникновение (*ἢ τῶν ὄντων παραγωγή καὶ γένεσις*)»; = *Ер.* 43 (640BC).

<sup>378</sup> *ВО* LX, 9–48.

благой Бог творит мир для того, чтобы всё Ему в итоге уподобилось<sup>379</sup>, оказала сильное воздействие на христианскую богословскую традицию, найдя яркое выражение и у Максима. Объединенное в Сыне Божиим творение начинает существовать как единое целое «сообразно единому, простому, не поддающемуся определениям и различениям понятию (ἐννοίαν) выведения из небытия (μὴ ὄντος), по которому все творение, для которого «не было» (οὐκ ἦν) старше, чем «бытие», может явить единый, тождественный и полностью неразделимый (ἀδιάκριτον) логос (1312 A13 – B7). Родовая черта тварного — его выведенность из небытия, которое предшествует любой твари. Следовательно, логос творения как целого указывает за пределы творения — на Создателя, сотворившего его из ничто. Такой логос как бы очерчивает творение по границе, отделяющей тварь от небытия<sup>380</sup>.

В начале главы XLI говорилось, что первое деление ипостаси тварного, обособляющее её от нетварного, святые оставляют неизреченным, что тварное и нетварное не могут принять *единого и тождественного логоса*. Здесь речь идет о «естественном» логосе, в пределе доступном познанию со стороны тварного. За неимением означенного общего логоса, человек должен был соединить тварное и нетварное по тропосу существования — посредством любви<sup>381</sup>. Тогда он явил бы себя и Бога единым и тождественным (ἐν καὶ ταυτόν) по состоянию благодати (κατὰ τὴν ἔξιν τῆς χάριτος, 1308B 7–8). Эта миссия не удалась первому

<sup>379</sup> ПЛАТОН, *Тимей* 29d 7 – 30a 7: «Рассмотрим же, по какой причине устроил (συνέστησεν) возникновение и эту вселенную (τὸ πᾶν) тот, кто их устроил. Он был благ (ἀγαθός)... Будучи чужд зависти, он пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому (γενέσθαι παρὰ πῆρσι αὐτοῦ). Усмотреть в этом... начало возникновения космоса было бы, пожалуй, вернее всего...» Ср. ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Слово* 38, 9 (320, 36 – 321, 4): «поскольку для Благодати (τῆ ἀγαθότητι) не довольно было двигаться только в созерцании Себя Самой, а надлежало, чтобы благо разливалось и шло далее... то Она измышляет... ангельские и небесные силы...» Эти слова Григория комментируются в *О трудностях* XXXV (1288D – 1289B).

<sup>380</sup> THUNBERG 1965, p. 427.

<sup>381</sup> МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *Послание к Иоанну Кувикулярию о любви*, 54–56 (с. 146): «подинно нет ничего более богообразного... более возвышающего людей до обожения, чем Божественная любовь... таинство любви, делающее нас из людей богами (τὸ ἡμῶς θεοὺς ἐξ ἀνθρώπων ποιεῖν)... Любовь... приводит живущих в ней к Богу... Любовь есть исполнение (συνπλήρωσις) [веры и надежды]: всю собой охватывая весь предельный предмет желания (τὸ ἔσχατον ὀρεκτόν) и даруя покой (στάσις) их движению к нему, она вместо веры в его бытие и надежды на его будущее осуществление дарует собою вкушение (τὸ ἀπολαύειν) его в настоящем...» Ср. ДИАДОХ ФОТИКИЙСКИЙ, *Сто гностических глав* I (с. 8): «любовь самую душу чрез добродетели сочетает с Богом, умным чувством постигая Невидимого».



человеку. Тварное и нетварное взаимопроникают уже во Христе<sup>382</sup>, в Его ипостаси. Соединение божества и человечества Максим тоже именует *неизреченным*<sup>383</sup>, как и первое всеобщее отделение тварного от нетварного. Таким образом, взаимосвязь нетварного и тварного постулируется непостижимой и в аспекте деления, и в аспекте соединения, как осуществляющаяся сверхъестественно. Тем не менее, и для такого соединения имеются логосы, уже не «естественные» и могущие быть познанными, но «сверхъестественные» и неведомые<sup>384</sup>. Дело в том, что хотя все логосы, как воления Божии, сверхприродны, у Максима можно найти рассуждения, в которых он вводит иерархию логосов. Так, в *Вопросоответе* XLVIII он словно дает краткий парафраз *Трудности* XLI, отличающийся от рассматриваемого нами текста существенной деталью. Если в *Трудности* XLI наиболее общим логосом назван логос всего тварного (1312B), то в *Вопросоответах* Максим поднимается на ступень выше и постулирует наличие сверхъестественных логоса и тропоса для соединения тварного и нетварного<sup>385</sup>.

<sup>382</sup> Как Воплощение Максим рассматривал также присутствие Логоса в логосах вещей, ср. *О трудностях* XXXIII (PG 91, 1285CD), а также *ВО* 35 (PG 90, 377C): «логосы умопостигаемых вещей будут как бы кровью Слова, а логосы чувственных [вещей] — являемой плотью Слова», так что «[Слово] дарует [людям] достойным и знание, [содержащееся] в логосах зримых [вещей], — словно вкушение плоти [Господа], и ведение, [содержащееся] в логосах умопостигаемых [вещей], — словно питье крови [Господней]». Ср. THUNBERG 1965, p. 81; LARCHET, p. 95.

<sup>383</sup> Ср. *ВО* LX, 10–14: «неизреченное и непостижимое ипостасное соединение Божества и человечества, всяческим образом приводящее... человечество к тождеству с Божеством и из обоих создающее сложную ипостась».

<sup>384</sup> Ср. *Там же*, XXV, 20–24, 29–32, 42–44, 48, где Максим пишет, что помимо естественных логосов вещей видимых и невидимых, существуют относящиеся к Божеству премысленные логосы (*τοὺς ὑπὲρ νόησιν περὶ θεότητος λόγους*). Это первые (*πρώτους*) и недосыгаемые (*ἀνεπίκτους*) для нас логосы. Они остаются неведомы человеку, поскольку между ними и природой сущих нет связи, в силу которой та могла бы их воспринять (*τὴν ἐπιδεχομένην σχέσιν*); такие логосы за пределами всякому мышлению (*πάσης ἐπέκεινα νοήσεως*), они существуют в сущих (*τοῖς ὄντι ἐνυπάρχοντες*), неведомым образом соделывая их сущности и удерживая их в бытии; они та неведомая сила, которая неведомым образом *соединяет через обожение естество с вечным благобытием*.

<sup>385</sup> *Там же*, XLVIII, 66–78: «Через Христа были осуществлены различные соединения разделённых тварей (*τῶν διηρημένων κτισμάτων*). Ибо Он соединил человека таинственно устраняя (*ἀφελόμενος*) в духе различие (*διαφορὰν*) мужского и женского и делая логос естества в обоих свободным от страстных особенностей. Соединил Он и землю, изгнав разделенность (*ἐξάλλαγήν*) чувственного рая и обитаемой земли. Соединил Он ещё землю и небо, показав, что единое естество чувственных тяготее (*νεβώσαν*) к самому себе. Также соединил Он чувственные и умопостигаемые вещи, явив единое сущее естество всего возникшего, сочетаемое воедино

У Боговоплощения есть метафизическое и «гносеологическое» измерения:

Через Христа, или таинство по Христу, все века и то, что в этих веках, приняли во Христе и начало, и конец своего бытия. Ведь еще до веков было предзамыслено (*προεπενοήθη*) соединение предела и беспредельности... Творца и твари, покоя и движения — то соединение, которое сделалось явленным во Христе в конце времен... чтобы те, что по природе движутся, остановились бы (*σῆναι*) — полностью выйдя из движения по отношению к самим себе и друг к другу — окрест того, что по своей сущности полностью неподвижно, и чтобы они на опыте (*τῆ πεύρα*) восприняли действительное ведение Того, в Ком они удостоились остановиться (*σῆναι*), — ведение неизменное и самотождественное, предоставляющее им *наслаждение По-знаваемым* (*τὴν ἀπόλαυσιν τοῦ γνωσθέντος*)<sup>386</sup>.

Речь идет о том самом *действительном ведении*, которое сопровождается обожением (см. 1.3.8). Христос осуществляет соединение разорванных человека и мира. Сначала человек восстанавливается до состояния, предшествующего грехопадению (первое и второе соединения), затем он становится тождествен ангелам (третье и четвертое соединения) и, наконец, в пятом соединении достигает тождества с Богом по уподоблению и благодати (по тропосу существования). Являясь по своему человечеству Посредником и Примирителем всего тварного, Христос соединяет разорванный космос, устраняя Вражду всех со всеми и примиряя человека с Богом Отцом.

## ЛИТЕРАТУРА

Источники в русском переводе цитируются по указанным ниже изданиям. В ряде случаев в переводы внесены изменения, которые специально не оговариваются. Переводы цитат из сочинений, отсутствующих в списке (см. *ниже*), принадлежат нам. Для сочинений, имеющих в текстовой базе данных *Thesaurus Linguae Graecae* (*disc E*), номера строк даются по изданиям, представленным на диске.

---

согласно некоему таинственному логосу (*τινα λόγου μυστικόν*). Наконец, Он соединил, согласно *превышающему естество логосу и тропосу* (*τὸν ὑπὲρ φύσιν λόγον τε καὶ τρόπον*), тварное естество с нетварным».

<sup>386</sup> *ВО LX*, 49–62.

## Сокращения

- CCSG — Corpus Christianorum Series Graeca.  
 PG — Patrologiae cursus completus. Series Graeca.  
 SC — Sources chrétiennes.  
 АО — Альфа и Омега.  
 БИ — ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *О божественных именах*, в кн.: *Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии*, изд. подг. Г. М. ПРОХОРОВЫМ (СПб.: Глаголь, 1994).  
 БС — *Богословский сборник* (вып. I–XII, М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт; вып. XIII, М.: Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет).  
 БТ — *Богословские труды* (М: Издательский совет РПЦ).  
 ВО — *Вопросоответы к Фалассию* (см. ниже).  
 ИФЕ — *Историко-философский ежегодник 2003* (М.: Наука, 2004).  
 О трудностях (= Трудности) — Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ Περὶ διαφόρων ἀποριῶν τῶν αὐτῶν Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Ὡσμὴν ἡγουσμένον (PG 91, 1032A – 1417C).  
 НИ — ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *О небесной иерархии*, в кн.: *Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии*, пер. М. Г. ЕРМАКОВОЙ (СПб., 1997).  
 ТМИ — *Творения преподобного Максима Исповедника. Книга I: Богословские и аскетические трактаты*, перевод, вступит. статья и коммент. А. И. СИДОРОВА (М.: Мартис, 1993).  
 ЦИ — ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *О церковной иерархии*, в кн.: *Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Послания*. Изд. подг. Г. М. ПРОХОРОВЫМ (СПб.: Алетейя, 2001).  
 Ambigua — Saint Maxime le Confesseur. *Ambigua*. Introduction par Jean-Claude LARCHET. Avant-propos, traduction et notes par Emmanuel PONSOYE. Commentaires par le Père Dumitru STANILŌAE (P.–Suresnes: Les Éditions de l'Ancre, 1994) (полный французский перевод *Трудностей* к Фоме и к Иоанну).  
 Ambigua ad Iohannem — Maximi Confessoris *Ambigua ad Iohannem* iuxta Iohannis Scotti Eriugenaе latinam interpretationem. Ed. Eduardus JEAUNEAU, CCGS 18 (Turnhout, Leuven; Brepols, University Press, 1988) (латинский перевод *Трудностей* к Иоанну, выполненный Эриугеной). Русский перевод этого латинского перевода *Трудности* ХЛІ см.: ИОАНН СКОТТ, *Перифюсеон II*, 529D – 541C, пер. В. В. ПЕТРОВА, *ИФЕ*, с. 97–110.  
 Ep. — Maximi Confessoris Epistulae XLV. Ed. F. COMBEFIS (PG 91, 364–649). Франц. пер. см.: Saint Maxime le Confesseur. *Lettres*. Introd. par Jean-Claude LARCHET. Trad. et notes par Emmanuel PONSOYE (Les Éditions du Cerf, 1998).  
 Opuscula — Maximi Confessoris *Opuscula theologica et polemica*. Ed. F. COMBEFIS (PG 91, 9–280). Франц. пер. см.: Saint Maxime le Confesseur. *Opuscules théologiques et polémiques*. Introd. par Jean-Claude LARCHET. Trad. et notes par Emmanuel PONSOYE (Les Éditions du Cerf, 1998).

### Переводы *Трудности* XLI

- 862–864 гг., латинский: пер. Иоанна Скотта (Эриугены), см. *Ambigua ad Iohannem*, 179–187.
- 1992, новогреческий: Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ Περὶ διαφόρων ἀποριῶν τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν ἡγιασμένον (Α' – Β', Α' – ΡΔ'). Εἰσαγωγή, μετάφραση, σχόλια ἀπὸ τὸν Ἰγνάτιον Σακαλῆς. Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν 14Δ. (Θεσσαλονίκη, 1992), 424–439.
- 1994, французский: см. *Ambigua*, пер. и примеч. E. PONSROYE: 292–299; комм. D. STANILOAE 487–493.
- 1996, английский: в кн. Andrew LOUTH, *Maximus the Confessor* (London, New York: Routledge, 1996), 155–162; и комментарий: 212–213; 74–77.
- 2003, итальянский: Massimo il Confessore, *Ambigua: problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Claudio MORESCHINI (Milano: Bompiani, 2003), 454–464; комментарии: 157–161; 697–700.

Русские переводы:

- 2003, Преподобный Максим Исповедник, *О различных трудных местах (апориях). 103–апория: «Природы обновляются и Бог становится человеком»*, пер. А. Р. Фокина, БС XI (2003), с. 128–136 (фрагмент 1304D – 1313B).
- 2004, Преподобный Максим Исповедник, *К Иоанну о различных трудных местах (апориях) у свв. Дионисия и Григория. Апория XXXVII: «Природы обновляются и Бог становится человеком»*, пер. С. В. МЕСЯЦ, ИФЕ (2004), с. 122–127 (фрагмент 1304D – 1312B); а также в настоящем сборнике, с. 232–238 (фрагмент 1304D – 1313B).

### Прочие *Трудности* в русских переводах

- О трудностях* I – V (= *О трудностях к Фоме*, PG 91, 1032A – 1060D), см.: Преподобный Максим Исповедник. *О различных недоумениях у святых Дионисия и Григория (Амбигвы к Фоме)*, пер. с греч. архимандрита НЕКТАРИЯ (Р. В. ЯШУНСКОГО), <http://www.romanitas.ru/Actual/AmbiguaKFome.htm>.
- О трудностях* VI – XXI (= *О трудностях к Иоанну* I – XVI (I – XVII по Эриугене), PG 91, 1061A – 1256C), см.: Преподобный Максим Исповедник, пер. с греч. архимандрита НЕКТАРИЯ (Р. В. ЯШУНСКОГО), <http://www.romanitas.ru/Actual/ambigua1-3.htm>.
- О трудностях* X (фрагменты PG 91, 1124D – 1125C; 1149C – 1153C; 1176B – 1181A), пер. И. В. Пролыгиной, АО 2/40 (2004), с. 86–93.
- О трудностях* X (фрагменты PG 91, 1133A – 1137C; 1168AD); XXIII (1256C – 1257C); LXV (1389C – 1392D), пер. А. Р. Фокина, БС XIII (2005), с. 151–162.
- О трудностях* XXXIII – XXXVII, XXXIX (PG 91, 1285 – 1297B, 1301BC), пер. И. В. Пролыгиной, АО 4/38 (2003), с. 38–46.

### Прочие сочинения Максима Исповедника в русских переводах

- Вопросоответы к Фалассию.* Вопросы I – LV, пер. и коммент. С. Л. ЕПИФАНОВИЧА, А. И. СИДОРОВА, в кн.: *Творения преподобного Максима Исповедника. Книга II: Вопросоответы к Фалассию* (М.: Мартис, 1993).
- Вопросоответы к Фалассию.* Вопросы LVI – LVIII, пер. и примеч. А. И. СИДОРОВА, *АО* 3/14 (1997), с. 30–62.
- Вопросоответы к Фалассию.* Вопрос LIX, пер. и примеч. А. И. СИДОРОВА, *АО* 1/19 (1999), с. 48–71.
- Вопросоответы к Фалассию.* Вопрос LX, пер. и примеч. А. И. СИДОРОВА, *АО* 1/23 (2000), с. 40–50.
- Вопросоответы к Фалассию.* Вопрос LXI, пер. и примеч. А. И. СИДОРОВА, *БТ* 38 (2003), с. 74–86.
- Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия — ТМИ.*
- Главы о любви — ТМИ.*
- Десять глав о добродетели и пороке — ТМИ.*
- Диспут с Пирром, в кн.: Преподобный Максим Исповедник и христологические споры VII столетия, под ред. Д. А. ПОСПЕЛОВА, пер. Д. Е. АФИНОГЕНОВА (М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках).*
- К Феопемту Схоластику — ТМИ.*
- Мистагогия — ТМИ.*
- К Фоме, Послание второе, пер. архимандрита НЕКТАРИЯ (Р. В. ЯШУНСКОГО), <http://www.romanitas.ru/Actual/AmbiguaKFome.htm>.*
- К Фоме, Послание второе, пер. иеромонаха ФЕОФАНА (АРЕСКИНА), [http://st-elizabet.narod.ru/st\\_otsi/vita/ambigva\\_foma.htm](http://st-elizabet.narod.ru/st_otsi/vita/ambigva_foma.htm).*
- Письмо 10, Иоанну Кувикуларию, пер. В. АСМУСА, БС X, с. 72–75.*
- Послание к Иоанну Кувикуларию о любви — ТМИ.*
- Различные богословские и домостроительные главы 1–15 — ТМИ.*
- Слово о подвижнической жизни — ТМИ.*
- Толкование на молитву Господню — ТМИ.*
- Толкование на 59 псалом — ТМИ.*

### Прочие источники

- Paul ROEM, John C. LAMOREAUX, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite* (Oxford: Clarendon Press, 1998) (англ. перевод схолий к *Ареопагитскому корпусу*, атрибутируемых Иоанну Скифопольскому).
- АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, *Творения в четырех томах* (Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902; репринт: М., 1994).

- ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Слова I – XLV*, в кн.: *Собрание творений в двух томах*, т. 1 (репринт: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994).
- ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Определения слегка начертанные*, Там же, т. 2, с. 308–314.
- ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *Об устройении человека*, пер. В. М. ЛУРЬЕ (СПб.: Аxioma, 1995).
- ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *О душе и воскресении, диалог с сестрой Макриной*, в кн.: *Восточные отцы и учителя церкви IV века. Антология II*, под ред. иеромонаха Илариона (Алфёрова) (Долгопрудный: Изд-во МФТИ, 1999), с. 200–256.
- ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *Большое огласительное слово, там же*, с. 149–200.
- ДИАДОХ ФОТИКИЙСКИЙ, *Сто гностических глав — Диадокх, еп. Фотики Эпирской, Подвижническое слово, разделенное на сто глав деятельных, исполненных ведения и рассуждения духовного*, в кн.: *Добротолюбие в русском переводе, дополненное*, т. 3, 2-е изд. (М., 1900, репринт: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992), с. 8–74; критическое изд. см.: DIADOQUE DE RHODÉ, *Oeuvres spirituelles*. 2-ème éd., Intr., texte critique, trad. et notes de Édouard DES PLACES (Paris, 1955).
- ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *О божественных именах. О мистическом богословии*, изд. подг. Г. М. ПРОХОРОВЫМ (СПб.: Глаголь, 1994).
- ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *О небесной иерархии*, пер. М. Г. Ермаковой (СПб., 1997).
- ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *О церковной иерархии. Послания*, изд. подг. Г. М. ПРОХОРОВЫМ (СПб.: Алетейя, 2001).
- ИОАНН ДАМАСКИН — *Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания*, пер. и коммент. Д. Е. АФИНОГЕНОВА, А. А. БРОНЗОВА, А. И. САГАРДЫ, Н. И. САГАРДЫ (М.: Индрик, 2002).
- ИРИНЕЙ ЛИОНСКИЙ, св., *Обличения и опровержения лжеименного знания*, пер. П. ПРЕОБРАЖЕНСКОГО, в кн.: *Св. Ириней Лионский. Творения* (СПб., 1900, репринт: М.: Паломник, Благовест, 1996).
- МАКАРИЙ ЕГИПЕТСКИЙ, преподобный, *Духовные слова и послания. Собрание типа I (Vatic. graec. 694)*. Предисл., пер., коммент., указатели А. Г. ДУНАЕВА (М.: Индрик, 2002).
- НЕМЕСИЙ ЭМЕССКИЙ, *О природе человека*, пер. Ф. С. ВЛАДИМИРСКОГО (Почаев, 1904, репринт: 1996).
- ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Толкования Ветхого Завета*, вступ. статья Е. Д. МАТУСОВОЙ, пер. и коммент. А. В. ВДОВИЧЕНКО, М. Г. и В. Е. ВИТКОВСКИХ и др. (М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000).

### Книги и статьи

- LARCHET, Jean-Claude, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur* (Paris: CERF, 1996).

- RIOU, Alain, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Préface de M.-J. LE GUILLOU (Paris: Beauchesne, 1973). (Théologie historique 22).
- SHERWOOD 1952 — SHERWOOD, Polycarp. *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor* (Roma, 1952). (Studia Anselmiana 30).
- SHERWOOD 1955 — SHERWOOD, Polycarp, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism* (Roma, 1955). (Studia Anselmiana 36).
- THUNBERG 1965 — THUNBERG, Lars, *Microcosm and Mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor* (Lund, 1965). (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 25).
- THUNBERG 1985 — THUNBERG, Lars, *Man and the Cosmos. The Vision of St Maximus the Confessor*, with a Foreword by A. M. ALLCHIN (Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 1985).
- БАЛЪТАЗАР, Ханс Урс ФОН, *Вселенская литургия* (фрагменты), пер. М. ПЕРШИНА и др., *АО* 3/14 (1997); 2/16 (1998); 1/19 (1999); 1/23 (2000); 3/25 (2000); 2/36 (2003); 4/38 (2003).
- БРИЛЛИАНТОВ, Александр Иванович, *Влияние восточнаго богословія на западное въ произведенияхъ Иоанна Скота Эригены* (СПб., 1898; переизд.: М.: Мартис, 1998), с. 212–234.
- БРОНЗОВ, Александр Александрович, «Предисловие переводчика», 1894 г., в кн.: *Творения преподобнаго Иоанна Дамаскина*.
- ДИОНИСИЙ (ШЛЕНОВ), иеромонах, «Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника», в кн.: *Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия*, отв. ред. Д. А. ПОСПЕЛОВ (М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004).
- ЕПИФАНОВИЧ, Сергей Леонтьевич, *Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие* (1Киев, 1915; переизд.: М.: Мартис, 2003).
- ЛУРЬЕ, Вадим Миронович (иеромонах ГРИГОРИЙ), *Главы к учебнику по философии*, Раздел 4, Глава 2: «Богословский синтез VII века: св. Максим Исповедник и его эпоха», <http://st-elizabet.narod.ru/raznoe/grt/div4ch2.htm>.
- ПОСПЕЛОВ, Д. А. — «Преподобный Максим Исповедник как историческое лицо и богослов», в кн.: *Диспут с Пирром...* (см. выше).
- ФЛОРОВСКИЙ, Георгий Васильевич, *Восточные отцы V–VIII веков* (1Париж, 1933, 2Paris: Утца-Press, 1990).

МАКСИМ ИСПОВЕДНИК

О РАЗЛИЧНЫХ ТРУДНЫХ МЕСТАХ  
У СВЯТЫХ ГРИГОРИЯ И ДИОНИСИЯ

ЗАТРУДНЕНИЕ X

(фрагменты 1105С – 1116D, 1193D – 1196B)

- 1105С *Из того же слова [Григория Богослова]<sup>1</sup>: «Кому удалось с помощью рассудка (λόγος) и умозрения (θεωρία) расторгнуть вещество и плотское (если назвать так) облако или покрывало, приблизиться к Богу и, насколько это доступно человеческой природе, смешаться с чистейшим светом, тот блажен по причине как восхождения отселе, так и тамошнего обожения, к которому приводит истинное любомудрие и возвышение над вещественной двойственностью ради единства, умозримого в Троице».*
- 1105D *Я не думаю, что приведенное слово Учителя о добродетели святых ущербно, хотя бы некоторые, как вы пишете, и считали его таковым, поскольку-де согласно ему выходит, что приводящее к Богу своих последователей любомудрие достижимо одним лишь рассудком и умозрением, без делания (πράξις). Я же полагаю, напротив, что Учитель весьма ясно указывает на подготовленное деланием истинное суждение (κρίσις) и действие святых относительно сущих (какое единственно я дерзаю определять как воистину самое совершенное любомудрие), замечая, что эти суждение и действие направляются рассудком и умозрением. В самом деле, если дело рассудка — упорядочивать движение тела, словно некой уздой сознательно удерживая его правильным рассуждением от стремления к непотребству, то дело умозрения,*
- 1108А



которое подобно всесветлейшему свету обнаруживает через истинное знание саму Истину, — решиться рассудительно избрать то, что было хорошо помыслено и подвергнуто суждению. Благодаря этим двоим преимущественно и создается, и сберегается всякая любомудрая добродетель, и из-за них же она не целиком обнаруживается через тело. Ведь, будучи образом божественной силы, она не вмещается телом, но лишь некие тени свойственного ей [принадлежат телу] причем, не благодаря ей самой, а оттого, что лишенные даруемой ею благодати [люди] достигли подобия боговидного образа жизни боголюбивых мужей и тем самым, сложив с себя в силу причастности к добру безобразие порока, сами приобщались к достойным Бога, или же оттого, что, нуждаясь в некоей помощи, они получили ее от способных ее оказать и тем самым, сделав сокрытое в глубине души расположение людей добродетельных явным при помощи тела в практической деятельности, сами прославили всем для всех становящийся и ради всех всем присущий Божий промысел. А если бы не было никого нуждающегося в благодетии или требующего руководства примером ради обретения добродетели, то каждый был бы всецело самодостаточным, наслаждаясь дарами душевных добродетелей. Поэтому не бессмысленно говорить о них без упоминания об их проявлении посредством тела<sup>2</sup>.

Итак, тот, кто при помощи умозрения благочестиво постиг устройство сущих и, прибегнув к разумному совещанию, метко и правильно определил относящийся к сущим логос; кто сберег свою способность суждения, а точнее, самого себя сохранил для суждения непреклонным, тот обладает сразу всей совокупностью добродетелей и более не стремится ни к чему иному после познанной Истины. Он быстро преодолевает все, не рассуждая вообще ни о чем из принадлежащего или считающегося принадлежащим плоти и миру, поскольку уже несет в себе необоримо охватываемое логосом делание, как если бы собственное его мышление доставляло самому себе все самые лучшие бесстрастные логосы, сообразно которым существует и утверждается всякая добродетель и знание, ибо логосы эти суть силы рассудочной души, отнюдь не нуждающиеся в теле ради своего бытия, но и не страшющиеся по вышеназванным причинам в нужное время воспользоваться телом ради своего проявления. Ибо к мышлению относят в собственном смысле: созерцания мыслимо-

В

С

D

го, добродетели, науки, основания искусств, произволение, решение; а в более общем смысле: суждения, соизволения, уклонения и стремления<sup>3</sup>, причем одни из них принадлежат только умному созерцанию, а другие — познавательной способности рассудка. Если благодаря им святые соблюли свою жизнь в безопасности, то, значит, блаженный этот муж под «рассудком и умозрением» подразумевает всю совокупность относящихся к добродетели и знанию логосов, которые были усвоены святыми и благодаря которым они, мудро сохраняя мысль устремленной в умозрении к Богу, благоразумно запечатлели через добродетели в своем разуме божественный образ. Учитель вообще не считает необходимым упоминать о совершаемом при посредстве тела делании, ибо знает, что оно не создает добродетели, но лишь делает ее явной и служит помощником божественных мыслей и рассуждений.

В

А чтобы пояснить сказанное [Учителем] еще и другим способом, приведем слова тех, кто тщательно исследовал логосы всего относящегося к нам. Мышлению (*τοῦ λογικοῦ*), говорят они, принадлежит, с одной стороны, умозрительная способность, а с другой — деятельная. Умозрительная способность — та, что познает, как устроено сущее, деятельная — та, что решает и определяет правильный смысл поступков. Умозрительную способность называют умом (*νοῦς*), а деятельную — рассудком (*λόγος*), и также первую — мудростью (*σοφία*), а вторую — рассудительностью (*φρόνησιν*)<sup>4</sup>. Если это истинно, то Учитель, вероятно, назвал делание рассудком, имея в виду его причину, а не материю и подразумевая под деланием состояние, лишённое какой бы то ни было противоположности. Ибо сообразно рассудку и знанию, а не споря и соревнуясь пребывает созерцатель в истинах и ради доставляемого ими наслаждения не хочет видеть ничего, кроме них.

С

Если же требуется разъяснить сказанное еще одним способом, то обратимся опять к словам тех, кто овладел логосами совершенной добродетели<sup>5</sup>. Они утверждают, что те, кто еще не очистился в отношении общения с веществом (*ὕλη*), посвящают себя деланию, поскольку их суждение о сущих еще смешанно и сами они переменчивы, так как не избавились еще от привязанности к изменчивому. Те же, кто благодаря высшему совершенству [природы]<sup>6</sup> приближается по общению к Богу и в созерцании Его обретает блаженство, будучи сосре-

D

доточены исключительно на самих себе и на Боге, те, воистину разбив оковы привязанности к веществу, полностью отдалили самих себя от делания и от вещества, и приблизили к умозрению и к Богу. Потому-то они и остаются неизменными, не имея более привязанности к веществу, в силу которой вместе с изменчивым по природе веществом должен против природы меняться и тот, кем вещество из-за привязанности овладело. Поэтому, зная, что избавление от вещественного пристрастия требует великой силы от желающего освободиться от него, Учитель говорит: «кому удалось с помощью рассудка и умозрения расторгнуть вещество и плотское (если назвать так) облако или покрывало, приблизиться к Богу» и т. д.

1112A

### ***Почему плоть — облако и покрывало***

Почему Учитель называет плоть облаком и покрывалом? Потому что знает, что всякий человеческий ум заблуждается и, отворачиваясь от естественного движения, совершает движение вокруг страсти, чувства и чувственно воспринимаемого, поскольку, уклонившись от естественным образом приводящего к Богу движения, не ведает, куда бы еще ему можно было двинуться. Так вот, разделив плоть на страсть и чувство (поскольку оба они принадлежат одушевленной плоти), Учитель назвал одну «облаком», а другое — «покрывалом». В самом деле, плотская страсть для главенствующего начала души является затемняющим облаком, а обман чувств — покрывалом, так как чувство сталкивает душу с поверхностью чувственно воспринимаемых предметов и отгораживает от перехода к умопостигаемому. Забывая из-за страсти и чувства о своих естественных благах, душа обращает все свое действие на чувственно воспринимаемое, обретая в нем неподобающие желания, побуждения и наслаждения.

B

### ***Как возникает наслаждение***

Любое наслаждение (*ἡδονή*) запретным обычно всегда возникает при посредстве чувства из-за страсти к какому-либо чувственно воспринимаемому предмету. Ведь наслаждение есть не что иное, как вид чувства, оформленного в ощущающем [начале души] неким чувственно воспринимаемым предметом; или же это есть способ действия чувства, составившийся в результате безрассудного желания (*ἐπιθυμία*). Ибо желание, прибавляемое к чувству, превращается в насла-

C

Д ждение, поскольку придает себе [определенную] форму; и чувство, движимое желанием, создает наслаждение, поскольку воспринимает чувственный предмет. Поэтому святые, поняв, что душа, противоестественно движимая посредством плоти к веществу, одевается перстной формой, замыслили посредством души, естественно движущейся к Богу, и саму плоть подобающим образом приблизить к Богу, упражнением в добродетелях по возможности украсив ее отражениями божественного.

### Каковы и сколько у души движений

1113A Просвещенные благодатью святые учат о трех цельных, сводимых воедино движениях души: одно соответствует уму, другое — рассудку, третье — чувству. Первое движение просто и неизъяснимо. В неведении совершая его вокруг Бога, душа никак не может узнать Его ни в чем из сущего из-за Его превосходства. Другое движение определяет Непознаваемого как Причину. Совершая его естественным образом, душа через деятельность научного познания усваивает себе все оформляющие ее естественные логосы Того, Кого она познала только как Причину. Третье движение сложно. Соприкасаясь посредством него с внешним, душа как из неких символов извлекает из видимых вещей и воспроизводит у себя [их] логосы.

В Святые величаво миновали эти препятствия века нынешнего благодаря истинному и непреткновенному способу естественного движения. Чувство, содержащее только простые духовные логосы чувственного, они возвели к уму посредством рассудка. Рассудок, содержащий логосы сущего, они в простом и неделимом разумении единообразно соединили с умом. А успокоившийся ум, полностью свободный от заботы обо всем существующем и даже от естественной своей деятельности, приблизили к Богу. И, целиком сосредоточившись умом на Боге, они от Духа были удостоены смешения с Богом как целые с целым, ибо *несли на себе образ небесного*<sup>7</sup>, насколько то возможно человеку. И, если позволительно так сказать, они настолько привлекли отражение божества, насколько, вовлеченные сами, соединились с Богом. Ведь Бог и человек, говорят, суть изображения (*параδείματα*) друг друга<sup>8</sup>, и Бог настолько же очеловечивается в человеке по человеколюбию, насколько укрепленный любовью человек обожива-

ется и уподобляется Богу. И ум человеческий настолько же восхищается<sup>9</sup> Богом к знанию, насколько сам человек являет в добродетелях невидимого по природе Бога.

И вот через это составленное из рассудка и умозрения любомудрие, которым и телесная природа с необходимостью облагораживается, неизменно уязвленные любовью к Богу святые достойно приблизились к Нему в силу врожденных им естественных отражений (*ἐμφάσεων*) божественного. Расторгнув подвигом [завесу] тела и мира<sup>10</sup>, они увидели, что те взаимосвязаны (мир — благодаря природе, а тело — ощущению) и подчиняются одно другому по причине некоей особенности своего взаимообмена, так что ни мир, ни тело в силу своего собственного логоса не свободны от ограничения. И они сочли постыдным для себя подлежать гибели и ограничению вместе со смертным и ограниченным, поскольку вечнодвижущимся и бессмертным началом души нерасторжимо отдали себя Богу, Который Один бессмертен и Один превышает всякую беспредельность. Тем самым они стали вполне независимы от плотских и мирских соблазнов, что, на мой взгляд, является не только полнотой всякой добродетели и знания, но и целью.

Если же святые и обращались когда-либо к созерцанию сущего, то делали это не ради того, чтобы свойственным нам вещественным образом созерцать и познавать исключительно само это сущее, а для того, чтобы на разные лады прославлять вездесущего и во всем открывающегося Бога и тем приобретать себе великую силу изумления и повод для славословия. Ведь ежели от Бога мы получили душу, обладающую умом, рассудком и чувством, причем чувством не только умным, но и вот этим, ощущающим, так же как и рассудком (словом) — не только невыраженным, но и произнесенным, и умом — не только умозримым, но и пассивным (который еще называют воображением живого существа, поскольку и остальные животные с его помощью узнают друг друга, нас и места, в которых побывали; и по словам мудрецов, именно в этом чувстве возникают подобные [образы], ибо оно является орудием души, воспринимающим возникшие в ней представления), — то святые рассудили, что действия этих способностей нужно по справедливости возвращать не себе, а даровавшему [их] Богу, от Которого и через Которого все.

C

D

1116A

B

На основании тщательного исследования сущего святые усмотрели, насколько это доступно людям, три всеобщих способа [существования], в соответствии с которыми Бог создал все и сообразно которым, осуществив нас, Он и нас утвердил в бытии, благобытии и приснобытии<sup>11</sup>. И если два крайние способа находятся во власти одного лишь Бога как Причины, то третий, будучи средним, зависит от нашей воли и движения. Благодаря ему пределы, собственно, и получают свое именование, так что без него обращение к ним как к лишенным благого соединения становится напрасным. И святые поняли, что присущая пределам истина, естественно создаваемая в них благобытием, примешивающимся к пределам в качестве середины, не может иначе достигать их и в них сохраняться, нежели чем через вечное движение к Богу. При этом никаким иным способом использовать естественные энергии [души] нельзя — из-за повреждения, которое по необходимости постигает естественные способности всякого, кто злоупотребил ими.

C

Наконец, напрягая зрительную силу души вместе с данным нам здесь от природы рассудком и явственно услышав призыв Самого Логоса, святые мало-помалу научились, следуя за соответствующим логосом природы, обращаться к ее Причине, чтобы из того же источника, откуда они почерпнули просто бытие, некогда принять вдобавок и бытие истинное. Да и какую иную награду помимо Бога — могли бы сказать они, рассудив про себя, — получит движущаяся душа, которая не является причиной собственного бытия, когда сумеет стяжать себе логос бытия не за счет себя или чего-то другого, но лишь за счет Бога?

D

Поэтому они научили ум обращаться мыслью вокруг одного лишь Бога и Его добродетелей и непостижимо прикасаться к неизреченной славе Его блаженства. Рассудок они приучили быть толкователем и хвалителем умозрений и правильно изъяснять единящие с ними способы [поведения]. Чувство же, облагороженное рассудком и воспроизводящее в воображении наполняющие вселенную различные силы и энергии, они по возможности заставляли возвещать душе логосы всего сущего. И с помощью ума и рассудка, как кораблем, мудро управляя душою, они невредимыми миновали это влажное, непостоянное, всегда по-разному мятущееся и затопляющее чувства житейское море.

\* \* \*

**Иное рассмотрение превзойденной святыми  
вещественной двойственности, и что есть  
единство, умозримое в Троице**

1193С

Под «возвышением над вещественной двойственностью ради единства, умозримого в Троице» [святитель Григорий], как я полагаю, подразумевает возвышение святых над составляющими тела формой и веществом или же над плотью и веществом, расторгнув которые, говорит он, святые удостоились приблизиться к Богу и смешаться с чистейшим светом. [Они удостоились этого], поскольку сложили с себя естественное сродство плоти с веществом или, говоря шире, сродство всей ощущающей сущности с сущностью чувственно воспринимаемой, и целиком предалися одному лишь божественному порыву ради, как он выразился, «единства, умозримого в Троице». Осознав, что душа расположена между Богом и веществом и обладает двумя соединяющими ее с ними силами (я имею в виду ум, соединяющий душу с Богом, и чувство, соединяющее ее с веществом), святые благодаря имеющемуся в их распоряжении связующему действию полностью стряхнули с себя чувство вместе с чувственно воспринимаемым и благодаря уединеннейшему<sup>12</sup> уму беззвучно приблизили душу к Богу. И, созерцая, как она, будучи отражением Пробраза, непостижимым образом целиком соединилась с Ним в уме, рассудке и духе, достигнув сходства, какого только возможно достичь путем уподобления, они были таинственно наставлены в единстве, которое умосозерцается в Троице.

D

1196A

Возможно также, что Учитель назвал вещественной двойственностью гнев (*θυμός*) и вождение (*ἐπιθυμία*), так как они близки веществу и принадлежат страстной части души силы<sup>13</sup>, они восстают против рассудка и способны рассеять внимание ума во множество, если только ум с самого начала, умело их подавляя, не подчинит себе. И кому удастся овладеть ими и заставить их, рабски подчиняясь владычеству рассудка, обратиться к чему следует или же кто вовсе от них отрешится и с помощью одного лишь рассудка и созерцания приобщится к уравновешенному любовью гностическому очарованию и от множества движений в порыве мужественнейшей силы соберется к одному—единственному чистому, простому и неделимому движению, благодаря которому мудро обеспечит себе, насколько это возможно, постоянство

B

1196C вечного и беспрестанно-тождественного движения вокруг Бога, тот воистину блажен, ибо удостоился не только соединения со Святой Троицей, но и умозримого в Святой Троице единства, соединившись с Простой и Неделимой по сущности, как простой, неделимый и единовидный по силе; уподобившись благодаря обладанию добродетелями по возможности добру и сложив с себя милостью соединившегося Бога [Христа] свойства разделенных по природе сил.

### ЗАТРУДНЕНИЕ XLI<sup>14</sup> (фрагмент 1304D – 1313B)

1304D *На слова «Природы обновляются  
и Бог становится человеком»<sup>15</sup>*

1305A Святые, усвоившие через своих предшественников многие божественные тайны, доставшиеся им по преемству от спутников и служителей Слова, получивших непосредственно от Него наставление в знании сущего, говорят, что ипостась всех возникших вещей была поделена пятью делениями. Из них первым, по их словам, было деление, отделившее от нетварной природы всю тварную природу в целом, получившую бытие в результате возникновения. Ведь по их словам, Бог по своей благодати создал светлое устройство всего сущего, но поскольку из этого не сделалось очевидным ни кто Он, ни каков Он, то это неведение, отделившее таким образом тварь от Бога, они называли делением. Вот почему они оставили деление, отделяющее друг от друга тварную и нетварную природы и никогда не принимающее соединения в единую сущность, без названия из-за его неспособности явить единый и тождественный логос.

Вторым делением святые называют то, которым вся совокупная природа, получившая бытие от Бога в результате творения, делится на умопостигаемое и чувственное. Третьим — то, которым природа чувственная делится на небо и землю. Четвертым — то, каким земля делится на рай и землю населенную. И пятым — то, каким вслед за всеми с благою целью введенный в ходе возникновения в число сущих чело-



век, подобный некоему всеобъемлющему горнилу цельностей и естественным образом опосредующий собою все появившиеся при разделениях пределы, делится на мужское и женское. Очевидно, что из-за соотносящейся со всеми пределами особенности<sup>16</sup> своих частей человек от природы обладает всею необходимой для опосредования всех пределов единящей силой и что благодаря этой силе осуществляемый согласно Причине способ (*τρόπος*) возникновения разделенных вещей должен был некогда раскрыть через себя великую тайну божественного замысла, доведя соединение друг с другом пределов сущего, гармонично и последовательно восходящее от ближайших к дальним и от худших к лучшим, до завершения в Боге.

B

Ради этой-то цели последним в число сущих вводится человек, опосредующий подобно некоей естественной связке своими частями пределы целого мира и сводящий в себе воедино то, что по природе удалено друг от друга на большое расстояние. [Это было сделано для того], чтобы, исходя прежде всего из собственного разделения, человек мог положить начало собирающему все сущее к Богу как к Причине, объединению, а затем, непрерывно и последовательно продвигаясь вперед через средние члены, обрел бы в Боге, в Коем нет разделения, предел своему объединяющему все сущее возвышенному восхождению. [Человек выполнил бы эту задачу], если бы благодаря бесстрастному расположению, укорененному в божественной добродетели, полностью стряхнул бы<sup>17</sup> со своей природы мужское и женское своеобразие, которое, согласно [его] первоначальному логосу, очевидно, не было связано с божественным замыслом относительно возникновения человека, — стряхнул бы, чтобы через совершенное знание своего собственного логоса, в соответствии с которым он и существует, оказаться и стать сообразно божественному предназначению только человеком, не делящимся поименно на мужчину и женщину, — тем самым логосом, сообразно которому он и был изначально сотворен и который лишен существующих сейчас в человеческой природе частей.

C

D

Затем, соединив<sup>18</sup> посредством собственной святой жизни вселенную с раем, человек сделал бы землю единой. Она не делилась бы для него сообразно различию своих частей, но, скорее, сводилась бы воедино, поскольку человек не отдавал бы предпочтения ни одной ее части.

1308А Затем, сделав свою жизнь во всем тождественной ангелам по добродетели (насколько это доступно людям) и соединив тем самым землю с небом, человек сделал бы единым и всецело неделимым в себе все чувственное творение, которое вообще не имело бы для него пространственного деления на расстояния, так как он сделался бы духовно легким и никакой телесной тяжестью не притягивался бы к земле и не удерживался бы от восхождения на небеса в силу совершенной слепоты к здешним вещам своего ума, преданно устремленного к Богу и мудро совершающего, как бы вслед общему пути, начавшееся с обращения к себе и естественным образом спешащее к предшествующему [себе] восхождение.

В После всего этого, соединив умопостигаемое с чувственным благодаря знанию, равному ангелам, человек сделал бы все творение единым, так что для него оно не делилось бы на известное и неизвестное, ибо его ведающее знание (*γνωστικὴς ἐπιστήμη*) логосов сущего совершенно сравнялось бы с ангельским. Благодаря этому знанию произошло бы и бесконечно щедрое излияние потока истинной мудрости, который наконец-то непосредственно и во всей чистоте сообщил бы достойным, насколько это дозволено, неисповедимое и непередаваемое понятие Бога.

С Наконец, после всего этого, соединив любовь тварную природу с нетварной (о чудо Божественного о нас человеколюбия!), человек явил бы их единым и тождественным по состоянию благодати, ибо он как целый целиком сопроникнул бы (*περιχωρήσας*) в целого Бога, стал всем, что только есть Бог, исключая тождество по сущности, воспринял бы в себя целиком самого Бога и, словно бы в награду за свое восхождение к Богу, стяжал Самого единственнейшего Бога, Который есть как бы цель движения движущегося, устойчивый и неподвижный покой к Нему устремленного, безграничная граница и беспредельный предел всякой границы, установления, закона, логоса, ума и природы.

Но поскольку человек не стал двигаться естественным образом — в соответствии с замыслом Творца — вокруг своего неподвижного Начала (я имею в виду Бога), но своевольно и бездумно начал противоестественное движение вокруг подчиненных ему вещей, над которыми Бог назначил его начальствовать, и использовал данную ему при возникновении естественную способность к соединению, скорее, для разделения

соединенных, из-за чего, жалкий, чуть было вновь не подвергся угрозе уйти в небытие, то потому и *обновляются природы*, и по природе совершенно Неподвижное начинает чудесным образом сверхъестественно двигаться вокруг подвижного по природе, и *Бог становится человеком*, чтобы спасти погибшего человека, и, соединяя Собою естественные разрывы всеобщей природы мира, являя первоначальные цельные логосы того, что было поделено на части — логосы, с помощью которых и должно осуществляться соединение, — исполняет *великий Совет*<sup>19</sup> Бога Отца и *возглавляет все, что на небе и на земле*<sup>20</sup>, Собою, в Ком [эти логосы] и были сотворены.

D

Итак, начав всецелое объединение всего с Самим Собою с нашего деления, Он от нас, через нас и ради нас становится совершенным человеком, в полной мере обладающим всеми нашими свойствами, кроме греха, и при этом нисколько не нуждается в естественных брачных отношениях — чтобы тем самым, как я думаю, одновременно показать, что был возможен и другой, предусмотренный Богом, способ увеличения числа людей, если бы первый человек сохранил заповедь и путем злоупотребления собственными способностями не ввергнул себя в скотское состояние, — и отвергает различие и деление природы на мужское и женское, в котором, как я уже сказал, Он нисколько не нуждался, чтобы стать человеком. А тому, без чего, как оказывается, можно существовать, нет необходимости пребывать всегда. Потому что *в Христе Иисусе*, как говорит божественный Апостол, — *нет ни мужеского пола, ни женского*<sup>21</sup>.

1309A

Затем, освятив населенную нами землю своим образом жизни, во всем сообразным человеческому, Он после смерти беспрепятственно вступил в рай, как Он неложно обещал разбойнику, сказав: *Ныне же будешь со мною в раю*<sup>22</sup>. С этих пор, поскольку населенная нами земля утратила наконец благодаря Ему отличие от рая, Он опять явился на ней и после восстания из мертвых общался с учениками, показав тем самым, что земля едина и неделима в себе, ибо сохраняет тот логос, согласно которому существует, свободным от деления на различные [места].

B

Затем, вознесясь на небо, Он явным образом соединил небо и землю и, взойдя на небо вместе с этим земным, единоприродным и единосущным нашему телом, явил всю чувственно

C

воспринимаемую природу единой сообразно ее более цельному логосу, уничтожив в Себе свойство рассекающего ее деления.

Следом за тем, проникнув вместе с душой и телом, то есть со всею нашею совершенной природой, сквозь все расположенные на небесах божественные и умопостигаемые порядки, Он соединил умопостигаемое и чувственное, явив совершенно неделимым и непоколебимым в Себе Самом схождение всего творения в сообразное его наипервейшему и наиболее цельному логосу единство.

Наконец, вслед за всем этим Он, мыслимый по своему человечеству, пришел к Самому Богу и *предстал за нас*, как сказано в Писании, *перед лице Бога Отца*<sup>23</sup> в качестве человека, хотя в качестве Слова Он никогда и никоим образом не мог удалиться от Отца. И, как человек, по непревзойденному послушанию Он на деле и по истине исполнил то, чему Сам, как Бог, предопределил произойти. Он совершил весь Совет Бога Отца относительно нас, пришедших в негодность из-за злоупотребления изначально данной нам для этого естественной силой, и сначала в Себе Самом соединил нас с нами же самими, освободив от деления на мужское и женское, и вместо мужчин и женщин, в которых особенно заметен этот вид деления, явил нас «только людьми» в собственном и истинном смысле слова, целиком сформированными по Его подобию и носящими на себе Его здоровый и ничем не искаженный образ, нисколько не затронутый никакой приметой тления. Далее, охватив вместе с нами и ради нас всю совокупность творения в его серединах, как пределы собственных частей, Он нерасторжимо связал друг с другом рай и населенную землю, небо и землю, чувственно воспринимаемое и умопостигаемое. И, как обладающий подобно нам телом и ощущением, душой и умом, Он установил связь между каждой из этих частей и родственным ей пределом целого и вышеописанным способом божественно *возглавил в Себе все*, сделав все существующее творение единым, подобно новому человеку: восполненным в силу схождения друг с другом своих частей и обращенным к себе в силу цельности своего существования согласно тому единому, простому, не поддающемуся определению и различению понятию выведения из небытия, в соответствии с которым все творение, обладавшее небытием прежде бытия,

смогло получить единый, тождественный и полностью неразличимый логос.

Ведь согласно истинному логосу, все, сущее после Бога и от Бога получившее бытие в результате возникновения, непременно совпадает друг с другом в том или ином отношении, пусть даже и не во всех. Так что вообще ни одна из существующих вещей — даже наиболее ценных и превосходных — не лишена полностью данной ей от природы родовой связи с наиболее безотносительным. И также ни одна из самых презренных вещей никогда не оставляет и не лишается совершенно своей природной родовой связи с самыми ценными вещами. Все, что в качестве особенного, отличается друг от друга своими отличительными признаками, объединено, как род, цельными и общими тождествами и благодаря некоему родовому логосу естества сведено друг с другом в одно и то же. Так, объединенные друг с другом по сущности роды приобретают единство, тождество и неделимость. В самом деле, ничто целое, объемлющее и родовое не соразделяется полностью с частным, объемлемым и обособленным, ибо не может быть родом то, что от природы не собирает разделенные вещи, а, наоборот, соразделяется вместе с ними и выступает из собственного монадического единства.

Ведь всякий род, согласно своему логосу, единяще и неделимо, как целое в целых, присутствует в подчиненных ему вещах, так что и единичное, рассматриваемое с точки зрения родовых признаков (*γενικώς*), оказывается целым. Точно так же и виды в роде, лишённые видового многообразия, становятся тождественными друг другу. И индивиды в виде, сходясь друг с другом, создают нечто во всех отношениях единое и тождественное, неразличное из-за единства природы и свободное от всякого неравенства. И приводящие признаки, соединенные друг с другом сообразно подлежащему, обладают единством, совершенно по подлежащему не рассеянными.

Неложным свидетелем этому является истинный богослов и великий святой Дионисий Ареопагит, который в сочинении *О божественных именах*, в главе «Об [именах] Совершенный и Единый», говорит следующее: «нет множества, которое тем или иным образом было бы непричастно единому: в самом деле, многое по частям — едино в целом, многое по приводящим признакам — едино по подлежащему, многое по числу или

C

D

1313A

по силам — едино по виду, многое по виду — едино по роду, многое по исхождениям — едино по началу, так что нет ничего из сущего, что не было бы тем или иным образом причастно единому»<sup>24</sup>.

И вообще, если говорить кратко, логосы всего разделенного и частичного объемлются логосами целого и родового. И если логосы наиболее цельных родов содержатся Премудростью, то логосы частного, многообразно заключенные в логосах родов, охватываются разумением. Эти последние, упростившись прежде в разумении и лишившись того символического многообразия, которым они обладали в подлежащих вещах, объединяются затем Премудростью, приобретая сродство, приводящее их к отождествлению с более цельными родами. Премудростью же и Разумением Бога Отца является Господь Иисус Христос<sup>25</sup>, Который, будучи по природе всеобщим Создателем и Промыслителем, силою Премудрости содержит целое сущего, а Разумением Знания охватывает восполняющие его части, приводя Собою отстоящее друг от друга в единство, прекращая идущую в сущем войну<sup>26</sup> и сочетая узами любви, мира и нераздельного единомыслия *все, что на небе и на земле*, по словам божественного Апостола<sup>27</sup>.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Григорий Богослов, *Слово 21, К Афанасию Великому* (PG 35, 1084).

<sup>2</sup> Максим исходит из общепринятого в аскетической литературе, да и вообще в Античности, деления добродетелей на умозрительные (теоретические) и деятельные (практические). Последние, по мысли Максима, необходимо связаны с телом. Они проявляют себя в человеческой деятельности и имеют своею целью избавление от страстей. По достижении бесстрастия наступает черед добродетелей умозрительных, которые просвещают ум истинным знанием и уже «не вмещаются» телом.

<sup>3</sup> Почти дословная цитата из Немесия Эмесского, *О природе человека* 12, 4–8. Здесь и далее, переводя отрывки из Немесия, мы брали за основу перевод Ф. С. Владимирского.

<sup>4</sup> НЕМЕСИЙ ЭМЕССКИЙ, *О природе человека* 40, 16–21.

<sup>5</sup> Преп. Максим далее опять цитирует Немесия Эмесского, *О природе человека* 40, 47–52.

<sup>6</sup> Слово «природы» есть у Немесия, но пропущено у Максима.

<sup>7</sup> 1 Кор 15:49.

<sup>8</sup> Бог есть прообраз человека, поскольку сотворил его по Своему образу и подобию (Быт 1:26). Но и человек, став святым, являет собой прообраз, в соответствии с которым Бог сделался человеком.

<sup>9</sup> ἀρπάζεται — ср. 2 Кор 12:2–4: «знаю человека во Христе, который... восхищен был (ἠρπάγη) до третьего неба».

<sup>10</sup> σῶμα καὶ κόσμον... διασχόντες — в *Слове* 28, *О богословии* (31, 4) св. Григорий Назианзин говорит, что образом мира в *Писании* выступает Моисеева скиния, первая завеса которой символизирует мир чувственный, так что «расторгнуть первую завесу» (τὸ πρῶτον καταπέτασμα διασχόντες) означает: «взойдя выше чувственного, проникнуть во святая — в мысленное и небесное естество». Ср. также с выражением св. Григория Нисского (*Oratio funebris in Flacillam imperatricem* 23, v. 9, p. 484, 2): οὐ γὰρ ἔστιν ἄλλως ἐντὸς τῶν ἀδύτων τῆς βασιλείας γενέσθαι μὴ διασχόντα τὸ τῆς σαρκὸς παραπέτασμα; «невозможно иначе войти в святая святых Царства, не расторгнув покровов плоти».

<sup>11</sup> οὐσιώσας ἡμᾶς ὑπεστήσατο — ср. схожие выражения у Оригена (*Commentarii in Romanos* [III, 5 – V, 7] 204, 16: Θεοῦ... τοῦ ἡμᾶς οὐσιώσαντος); Григория Богослова (*Слово* 28, 6, 7: πῶς γὰρ ἂν καὶ ὑπέστη τόδε τὸ πᾶν, ἢ συνέστη, μὴ θεοῦ τὰ πάντα καὶ οὐσιώσαντος καὶ συνέχοντος); Григория Нисского (*In inscriptione Psalmodii* 5, 155, 5: τοῦ τὸ πᾶν ὑποστησαμένου καὶ οὐσιώσαντος [Θεοῦ]).

<sup>12</sup> μονώτατος — этот эпитет преподобный Максим часто относит к Богу. См. *Мистагогия* I.

<sup>13</sup> Преп. Максим делит страстное начало души на подчиняющиеся и неподчиняющиеся рассудку силы. К последним относятся растительная и питательная способности, к первым — гневная и вожделеющая. Гневное начало, в свою очередь, делится на возмущение, раздражение и злобу, вожделеющее — на удовольствие и страдание, а страдание — на скорбь, горе, печаль и зависть.

<sup>14</sup> *Затруднение* XLI (фрагмент 1304D – 1313B) преп. Максима Исповедника уже переводилось на русский язык А. Р. Фокиным, см. *Богословский сборник* XI (М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003), с. 128–136.

<sup>15</sup> Григорий Богослов, *Слово* 39, *На святые светлы* (PG 36, 348).

<sup>16</sup> Выражение σχετικῆ ἰδιότης можно перевести и как: «связывающую его

со всеми пределами особенность». Греч. *σχέσις* в смысле «отношения» или «связи» очень часто употребляется с предлогом *πρός* (супп. Асс.).

<sup>17</sup> По мысли преподобного Максима, человек призван не *соединить* в себе мужское и женское своеобразие, а именно *избавиться* от них, поскольку деление на два пола не было изначально предусмотрено Божественным замыслом. Это означает, что ни у мужского, ни у женского нет соответствующих логосов, т. е. что они не укоренены в умопостигаемом бытии.

<sup>18</sup> Деление земли на рай и населенную землю (ойкумену) предвосхищено в Божественном Логосе. Поэтому задача человека — не отбросить это деление, как в случае с делением на мужчину и женщину, а воссоединить его, вернув более цельному логосу реальность.

<sup>19</sup> Ис 9:5; Иер 39:19, 1 (Септуагинта).

<sup>20</sup> Еф 1:10.

<sup>21</sup> Гал 3:28.

<sup>22</sup> Лк 23:43.

<sup>23</sup> Евр 9:24.

<sup>24</sup> Дионисий Ареопагит, *О божественных именах* XIII, 2.

<sup>25</sup> Еф 1:8.

<sup>26</sup> «Войной» преп. Максим называет деление мира на противоположности: небо и землю, умопостигаемое и чувственно воспринимаемое, мужское и женское и т. д. Ср. у Прокла о вечно идущей в мире войне: *In Tim.* I, 76, 20; 78, 14; 90, 8.

<sup>27</sup> Еф 1:10; Кол 1:16.

(Перевод и примечания С. В. Месяц)



Т. Ю. БОРОДАЙ

## МИР КАК МНОЖЕСТВО

Предлагаемая читателю часть *Суммы против язычников* Фомы Аквинского (*О многообразии тварей*, т. 2, гл. 39–46) посвящена устройству мироздания. Но мир здесь рассматривается не с физической, а с метафизической точки зрения, как множество, противостоящее изначальному единству его Создателя. Общий вопрос, на который призваны дать ответ эти главы, можно сформулировать примерно так: «Что означает множественность мира?»

«Множества не может быть без различия» (гл. 44, аргумент 7). Следовательно, задача сводится к тому, чтобы понять причину различия вещей.

Проблема эта старая; она существует столько, сколько существует метафизика, полагающая первоначалом всего сущего единого и неизменного, а значит, вечного, бестелесного и нематериального Бога. Первым во всей остроте ее ставит Парменид, родоначальник европейской метафизики: «Бытие есть, а небытия нет; следовательно, бытие едино. Значит, множества нет и быть не может; оно — иллюзия».

Если же допустить реальность множества, то, мысля последовательно, придется принять другое исходное положение, как ни абсурдно оно звучит: «Бытие есть, и небытие есть тоже», — потому что одно сущее должно отличаться или отделяться от другого, а чем им отличаться, если, кроме бытия, ничего нет? Так и формулирует свой метафизический принцип Демокрит. Каждый его атом — это единое, неделимое, неизменное парменидовское бытие, но наряду с атомами имеется и небытие — пустота, отделяющая их друг от друга и обеспечивающая множественность.

Из взаимодействия противоположностей выводятся многообразие сущего, прежде всего самого числа, и пифагорейцы. Между полюсами бытия и небытия, добра и зла, света и тьмы помещается все мыслимое разнообразие мира; все сущее — число; единица и двойка — «предел и

беспредельное» — это не числа, а начала всякого числа; число начинается с тройки.

К Платону, по-видимому, восходит понимание множественности мира как иерархического порядка (хотя называть вселенную «порядком», по-гречески «космосом», стали раньше). В поисках решения парменидовского парадокса (если бытие есть, а небытия нет, то множество немислимо), Платон и принимает демокритово решение (небытие каким-то образом тоже есть, диалог *Софист*), и предлагает свое собственное (диалог *Парменид*). Он разводит единство и бытие по разным ступеням онтологической лестницы. Выше, или первее по бытию, та из двух вещей, без которой вторая не может существовать; но все каким бы то ни было образом сущее, все мыслимое — едино, т. е. представляет собой более или менее законченное целое; а единство мыслимо и без признака существования; следовательно, Единое — выше и первее бытия; даже такого подлинного, вечного и самоидентифицируемого бытия, каким обладают высшие мыслимые принципы, а не только изменчивого и иллюзорного существования в постоянном становлении, какому причастны эмпирические существа и вещи. Единое — «по ту сторону бытия» (по-латыни, трансцендентно). Таким образом, подлинное начало множественности у Платона есть разделение по вертикали — различие первопричины (Единое) и ее первого следствия (вечное Бытие, или Ум), а не по горизонтали, как у Демокрита, у которого бесконечное множество равно существующих атомов разделено пустотой небытия. Как объясняют впоследствии неоплатоники, комментируя рассказ о творении мира в платоновском диалоге *Тимей*, Ум, или «умопостигаемый мир», в свою очередь, служит причиной для более низкой ступени бытия («ипостаси») — Души, а она, в свою очередь, является причиной Тела, т. е. видимой и осязаемой в пространстве и времени вселенной.

Утверждение иерархической структуры бытия влечет за собой два важных следствия. Во-первых, требуется объяснить причину различия ступеней, в особенности первого разделения между единым как таковым и первым множеством, двойственностью мыслящего Ума. Во-вторых, множественность и различие приобретают ценностное значение: единое лучше (выше, совершеннее) многого; простое — сложного; тождественное — различного.

В метафизике платонизма причина множества и различия — материя в широком смысле слова. На низшей ступени бытия — это собственно материя, пространственная протяженность, потенциальная бесконечность, небытие. На высшей ступени — умопостигаемая материя, то необходимое условие, без которого немислимо существование множества на первой вниз от Единого ступени. Первая ступень бытия — это

Ум, или вечное Бытие; божественная мысль, в которой нераздельно и неслиянно присутствуют «два» — мыслящее и мыслимое. Здесь различие и множественность проявлены в наименьшей степени. Идеальный мир совершенно един; его разделенность на частные идеи лишь мыслима, причем в каждой умопостигаемой идее одновременно присутствуют все остальные, весь «умопостигаемый мир» (если воспользоваться помощью воображения, то Плотин предлагает воображать идеи прозрачными, но разноокрашенными: сквозь каждую видны все остальные). Не то на низшей ступени бытия, в нашем дольном мире; самая его суть — пространственная протяженность, а смысл существования в пространстве заключается в том, что каждая часть целого находится вне других частей; здесь части по-настоящему разделены, а единство целых здесь иллюзорно, в силу чего все эмпирические вещи называются у платоников «кажущиеся» — по-гречески феномены. Более того, быть протяженным — значит стремиться к распаду на бесконечное множество частей, ибо пространственный континуум делим до бесконечности; таким образом, пространственность есть выражение тленности здешнего сущего, которое стремится к гибели с момента рождения. Средняя ипостась, Душа, менее едина, чем Ум, и менее раздроблена, чем Тело. В ней одновременно даны неделимое единство (разумная часть души) и множественность. Парадоксальное определение души у Плотина и Порфирия гласит: «Неделимое, разделенное в телах».

Начало разделения и множественности — материя — в таком случае должна мыслиться как начало несовершенства, как метафизический носитель зла, что и доказывает Плотин в восьмом трактате первой Эннеады. Если бытие, залог которого — единство и определенность — истекает вовне от первого Единого, от высшего Блага, представить как свет, то материю можно вообразить как тьму, как дно мироздания, то место, куда свет не распространяется, или как то, что не способно вместить ни малейшей степени бытия и отражает божественное излучение наподобие зеркала.

Современник Плотина, христианский платоник Ориген, разделявший его основные предпосылки, предлагает иное решение проблемы различия сущих по рангам, т. е. проблемы зла. Допущение злой материи, изначально противоположной Богу, легко может привести к крайнему метафизическому дуализму, в конечном счете к признанию двух вечных трансцендентных начал, что разрушит всю метафизическую систему платонизма. С другой стороны, если признать Бога единственным источником всего сущего, на него ляжет ответственность за несовершенство и зло, имеющие место в мире. По мысли Оригена, зло несубстанциально и неестественно, т. е. не заложено в сотворенной Богом

природе вещей. Оно продукт свободного решения тварей. Изначально Богом сотворены совершенные, а значит, вечные, неизменные, мыслящие и бестелесные твари равного ранга — чистое духовное бытие. Поскольку разумное существо всегда свободно в выборе, они вольны полностью сосредоточиться в умном созерцании божества, которое составляет их наслаждение, их источник бытия и совершенства, либо отвлечься. Отвлечшись, тварное существо мгновенно теряет в совершенстве и бытии, т. е. становится менее реальным. Это падение твари. То, что называется телом, осязаемым и зримым веществом, есть лишь проявление крайней степени отпадения от Бога. Камень — это очень низко павшая тварь, растение — не так низко, животное — выше, еще выше — человек; одушевленные и разумные небесные светила пали не так низко, как люди, а ангелы — еще меньше. Таким образом, иерархическая структура мироздания, по Оригену, есть манифестация разной степени отпадения тварей от Бога. Здесь сохраняется та же оценка чувственной вселенной, что и у Плотина: в конечном счете она есть результат падения, нисхождения, порчи. Правда, у обоих эта негативная оценка неоднозначна: у Плотина низшие ступени мироздания — это проявление не только порчи, но и блага, так как они созданы деятельностью высших испостасей, желающих распространить свое бытие, благо и совершенство на все, что способно их вместить. По Оригену же, мир есть своеобразный педагогический процесс, в ходе которого все падшие твари свободно обращаются назад, к Богу, исправляются и совершенствуются до тех пор, пока, с Божьей помощью, не вернуться в первоначальное блаженное состояние.

Вот вкратце перечень тех воззрений, с которыми полемизирует Фома Аквинат в данном фрагменте *Суммы против язычников*. Начинает он с опровержения той точки зрения, о которой мы не упомянули и согласно которой множественность, различие и хаос изначальны, а единство, целостность и порядок представляют собой одну из случайно сложившихся разновидностей первичного хаоса. Это взгляд не метафизика, а (по мнению Платона) подавляющего большинства людей во все времена, и в нечестивые времена в особенности<sup>1</sup>. Далее Фома доказывает, что причиной многообразия сущих не может быть материя и что они не могут быть результатом взаимодействия противоположных начал.

Неоплатоническое воззрение, согласно которому в иерархическом порядке мироздания каждая вышестоящая ипостась создает нижестоящую, причем на каждой ступени возрастает множественность и углубляется раздробленность, Аквинат критикует в той форме, в какой оно

---

<sup>1</sup> ПЛАТОН, *Законы* X, 886с – 891е.

было изложено у арабских метафизиков XI–XII вв., прежде всего у Авиценны, а также во влиятельной в XIII в. *Книге о причинах*, которая приписывалась Аристотелю и к которой Фома составил подробный комментарий. Согласно Авиценне, первоединое («необходимо сущее», т. е. Бог) является творцом единого тварного существа (высшего Ума), а уже он, в свою очередь, создает первое множество — двойку мыслящего и мыслимого, и далее множественность возрастает по мере того, как возрастает раздробленность каждой новой творящей причины:

...Поскольку возможносущее возникает из необходимосущего, оно является единым... Существование множества не делает необходимым, чтобы бытие вещей, проистекающих из первопричины, с самого начала было множеством; напротив, существо, происходящее из первопричины, сначала бывает единым существом, и в этом первоначально едином по отношению к первичному существу появляется множество... Первое является абсолютно единым. Стало быть, из него непосредственно не вытекает множества без того, что одни из этого множества становятся причинами других<sup>2</sup>.

Позиция Авиценны логична; и у греков развитие платонической мысли от Плотина до Прокла шло в том же направлении — умножалось число посредников между абсолютным Единством божества и безнадежной раздробленностью эмпирической природы; так, единая у Плотина ипостась Ума утраивается (Ум мыслящий, Ум мыслимый и мыслимый, Ум мыслимый, затем превращается в девять ступеней, затем в двадцать семь). Важно сохранить в неприкосновенности главное положение — Единое едино; а непосредственное творение множества Богом ставит Его единство под сомнение. Фома же, напротив, отстаивает непосредственное творение всего множества даже и телесных сущих трансцендентным Творцом.

Проблема множественности трактуется у Аквината не только в *Сумме против язычников*. В чисто логическом ключе, безотносительно к проблеме творения, она обсуждается раньше — в комментарии на книгу Бозция *О Троице*. Позже, в *Сумме теологии* (вопросы 47–49), вопрос о многообразии сущих в мире рассматривается главным образом как вопрос о природе зла. Здесь, в *Сумме против язычников*, основное внимание уделено обсуждению всех возможных теорий, объясняющих причины многообразия сущих, опровержению неправильных и очень краткому изложению верной точки зрения (гл. 45).

---

<sup>2</sup> Цит. по кн.: Ибн Сина (Авиценна). *Избранные философские произведения* (М., 1980), с. 158–159.

Вслед за Бозцием Фома различает два вида множественности: множество по числу и множество по виду или роду. *Principium pluralitatis est alteritas* («начало множественности — инаковость»); в этом положении Бозция — говорит Фома в комментарии на *Троицу* — следует обратить особое внимание на выбор слов. Из многих латинских синонимов: *differentia*, *diversitas*, *varietas*, *alietas* — Бозций выбрал довольно редкое *alteritas*. *Alter* («другой») обозначает по-латыни «еще один такой же», в то время как *alius* («другой») — это отличный по какому-либо внутреннему признаку предмет. *Alteritas* указывает на то, что предмет не тот же самый, хотя, может быть, точно такой же, как и первый. Если имеет место несоответствие одинаковых вещей, перед нами *varietas* — различие по числу (Бозций приводит такой пример: если я повторяю: «Нож, нож, нож — три ножа»). Если вещи в придачу разные, имеет место различие: акцидентальное (*diversitas*; как если я, например, произнесу: «Нож, клинок, кинжал» — три названия одного и того же) или формальное, по виду либо по роду (*differentia*). Акцидентальное различие имеет место, например, между двумя или более людьми; видовое — между человеком, конем и птицей.

Различие только по числу возможно лишь для материальных тел, существующих в пространстве<sup>3</sup>. Только континуум может разделить две вполне одинаковые вещи, например точки, так, что они не сольются в одну. Для всех остальных, нематериальных, сущих, чисто числовое различие немыслимо: они не существуют в каком-то месте или времени, и у них нет акциденций — случайных признаков, которыми различаются индивиды одного вида. Значит, каждое бестелесное существо или вещь (например, ангел или число «три») — отдельный вид. Таким образом, подлинное различие — это *differentia*, видовое, или формальное отличие; оно распространяется на все типы сущих. А подлинная множественность — это многообразие видов, или форм.

Третий тип различия, рассматриваемый в комментарии на Бозция, — не нумерическое и не видовое, а различие, основанное на отношении, не порождающее реальной множественности, — важен при исследовании триничности божественной природы, а не устройства тварного мира; о нем нет речи в нашем разделе *Суммы против язычников*<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Нужно сказать, что главная характеристика тела как особого способа существования для всей традиции платонизма — это пространственность: «Два тела не могут находиться в одном месте одновременно». Поэтому для платоников нет принципиальной разницы между геометрическим и физическим телом, в отличие, например, от стоиков, для которых тело — это упругость («антитипия», способность действовать и испытывать воздействие).

<sup>4</sup> См. *In librum Boethii De Trinitate* 2, pr. 3–8, in: *S. Thomae Aquinatis opera omnia*, vol. 4 (Stuttgart, 1980), p. 526.

Итак, нумерическое различие и чисто числовая множественность индивидов внутри одного вида существует только в материальных вещах. Это, как полагает Фома вслед за Аристотелем и Платоном, результат их материальности: поскольку материя есть возможность принимать ту или иную форму, начало изменчивости, постольку материальные сущие изменчивы, в том числе и по бытию, т. е. могут возникать и гибнуть. Если бы в каждом виде существовал только один индивидуум, вид исчезал бы с его гибелью; а так индивиды исчезают и возникают, а вид остается прежним, и структура вселенной не меняется.

То, что подлежит объяснению и обоснованию, — это формальное множество, многообразие видов. Если Бог, как доказал Фома против Авиценны, является непосредственным создателем всего множества сущих, зачем он сотворил низшие, ущербные, обреченные гибели существа? Ведь Творец всеблаг, и цель творения — только Он Сам, т. е. высшее благо, которого Он хочет; Он и всемогущ, т. е. создал именно то, что хотел. Фома отвечает на этот вопрос так: Создатель не творит мир по частям, сначала дух, или умопостигаемые формы, потом материю, потом животных; его создание — целый универсум. Сотворенный мир — это «порядок», *ordo*, а *omnis ordo ordinatur ad finem*<sup>5</sup> («всякий порядок упорядочивается или ориентируется к цели»), т. е. представляет собой вертикаль, которая строится от вершины; вершина — цель — составляет *principium* — принцип существования данного порядка; она есть то единство, которое превращает множество частей в целое, а целое для аристотелика Фомы первичнее всех его частей. Этот порядок, *ordo universi*, и есть творение Божье; он благ и совершенен настолько, насколько может быть благим тварное сущее, в котором сущность не тождественна существованию и потому нет абсолютной простоты высшего блага. «Лучшая из сотворённых вещей — совершенство мироздания, которое заключается в порядке различных вещей: ибо во всем совершенстве целого превосходит совершенство отдельных частей и предшествует ему» (см. *ниже*, гл. 44, арг. 1); «благо [целого] порядка различных [вещей] лучше блага любой из составляющих этого порядка, взятой в отдельности» (гл. 45, арг. 7).

Воля Творца направлена только ко благу; поскольку благо есть Он Сам, все его создания — его подобия. Первое подобие — порядок вселенной; но и каждая отдельная тварь тоже похожа на своего создателя. Он есть простое бытие; и «бытие — первое из созданий» (гл. 43, арг. 7), т. е. весь мир; но и последняя тварь похожа на Бога тем, что существует.

---

<sup>5</sup> См. *Сумма против язычников*, т. 1, гл. 1, в кн.: *Фома Аквинский. Сумма против язычников* (Долгопрудный, 2000), с. 33.

Однако Бог бесконечен, а тварь конечна; именно в этом заключается главная причина множественности сотворенных, согласно Аквинату, причина мирового порядка, который немислим без множественности и неравенства. Конечное создание может быть похоже на Бога только в каком-то одном отношении; в другом будет похоже другое. Вселенский порядок совершенен и полон потому, что в нем есть все возможные виды богоподобия, или, как выражается Фома, все степени совершенства. Если бы в нем отсутствовали низшие ступени, скажем, какой-нибудь вид насекомых или минералов, универсум был бы несовершенен, и творение не достигло бы своей цели.

Согласно Фоме, различие в собственном смысле слова, *diversitas fortae* — видовое различие, без примеси материального нумерического множества, может быть только различием степени причастности бытию, или богоподобия. Формальная разница мыслима только как разница ранга. Духовные существа — по одному каждого вида — стоят строго друг над другом; множество видов одного рода, как кони, собаки, львы — в равной степени животные — это явление только крошечной части мироздания, его тонкой внешней оболочки, материального мира, на верхней ступени которого живем мы, люди. Здесь, на краю вселенной, вертикальный принцип ее устройства не так явен. Аквинат повторяет слова Аристотеля о формальном различии: «виды вещей подобны числам: одно что-то прибавляет к другому или отнимает от него» (гл. 44, арг. 8). (Об этом же писали и платоники: каждое число — тройка, пятерка — это самостоятельный эйдос, вид.) Порядок мироздания для Фомы более всего подобен натуральному ряду чисел; мир — это множество, и множество в первую очередь различных видов. Числовому ряду уподобляется формальная вертикаль степеней бытия, а не вторичное нумерическое множество одинаковых индивидов.

Множество основано на различии, различие на неравенстве; неравенство лежит в основе томистского мира. Не следует видеть здесь печать феодального менталитета: Фома прямо говорит, что неравенство зло. Точнее, если искать природу зла как такового, то она — в недостатке бытия, т. е. в несовершенстве или низком положении на вселенской лестнице видов. Но именно в неравенстве сущих Фома видит условие особого совершенства тварного мира. По бытию все сущее богоподобно уже в силу того, что оно существует; но можно уподобиться Творцу и по деятельности. А Его деятельность заключается в благотворении нижестоящим, более слабым, ничтожным и ущербным (ведь все, что есть помимо Него, бесконечно ниже и хуже Его). И вот, всякое сущее приносит пользу другому; неодушевленное и неразумное — в силу своей природы, как огонь греет, ветер освежает, растения доставляют пищу, жи-



вотные удобряют для них почву и т. д. А разумные твари, которых во вселенной большинство, служат другим по собственной воле, и потому их бытие, т. е. богоподобие, полнее.

Основную часть раздела о многообразии тварей в *Сумме против язычников* составляет рассуждение о мыслящих субстанциях, в том числе о человеческой душе и о бестелесных духах. Из пяти с лишним десятков глав в данной публикации помещена только первая (гл. 46), доказывающая, что в мире не может не быть нематериальных тварных существ. Важно представить себе место, какое занимают эти существа в томистской вселенной — важно именно для современного читателя, который не приучал годами свой ум обходиться без помощи воображения, в отличие от древних и средневековых метафизиков. Мы лучше понимаем через масштаб, количество и размер. Так вот, мыслящих бестелесных существ в мире, как его понимает Фома Аквинат, во много раз больше, чем единичных материальных вещей — всех частиц вещества, песчинок, растений, животных, людей и звезд, сколько их было, есть и будет от начала мира до его конца.

Порядок универсума очевидно требует, чтобы более благородные вещи превосходили менее благородные либо величиной, либо числом: ведь ясно, что менее благородные существуют ради более благородных. Поэтому более благородных вещей, которые существуют ради себя самих, должно быть как можно больше. И в самом деле, мы видим, что нетленные тела, то есть небесные, настолько превосходят тленные, то есть состоящие из элементов, что величина последних по сравнению с первыми пренебрежимо мала. Небесные тела достойнее тел элементарных, как нетленные тленных; точно так же мыслящие субстанции достойнее всех вообще тел, ибо они неизменны и нематериальны, а тела изменчивы и материальны. Значит, отделенные мыслящие субстанции должны превосходить числом множество всех вообще материальных вещей (т. 2, гл. 92: *О множестве отделенных субстанций*).

\* \* \*

Перевод выполнен по изданию: *Thomae Aquinatis summae contra gentiles libri quattuor*. Thomas von Aquin. Summe gegen die Heiden. Herausgegeben und übersetzt von K. ALBERT und P. ENGELHARDT unter Mitarbeit von L. DÜPPELMANN. Bd. II. Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Darmstadt, 1982).

ФОМА АКВИНСКИЙ

## СУММА ПРОТИВ ЯЗЫЧНИКОВ

Том II. Главы 39 – 46  
[О многообразии тварей]

### Глава 39

*О том, что различие вещей не случайно*

Мы выяснили то, что относится к созданию вещей. Теперь нам осталось рассмотреть проблемы, связанные с различием между вещами. Первая среди них: обязаны вещи своими различиями случаю или нет?

Случайности бывают с теми [вещами], которые могут менять своё состояние. То же, что существует необходимо и всегда, нельзя назвать случайным. Но выше мы показали, что некоторые тварные вещи по природе лишены способности не быть: таковы субстанции нематериальные и [материальные, но] не допускающие противоположности. Следовательно, эти субстанции не могут быть случайными. Но они отличаются друг от друга субстанциально. Значит, их различие не случайно.

Далее. Поскольку случай имеет место лишь в тех [вещах], которые способны менять своё состояние, и поскольку начало этой способности — материя, а не форма, которая, скорее, определяет способность материи [быть тем или другим] к [чему-то] одному, постольку [вещи], различающиеся формой, различаются не случайно; случайно же могут различаться лишь [вещи], отличающиеся друг от друга материей. Видовое различие — от формы; различие единичных [вещей] одного вида — от материи. Следовательно, различие вещей по виду не может быть случайным; только некоторые индивиды могут различаться по случаю.

К тому же. Поскольку материя — начало и причина случайных вещей, как показано, постольку случай может иметь место в возникновении лишь тех вещей, которые рождаются из материи. Но выше было

доказано, что первое произведение вещей в бытие совершается не из материи (II, 16). Следовательно, там не может иметь место случай. Но первые созданные вещи должны были быть различны: ибо среди творений много таких, которые не могли возникнуть ни друг из друга, ни из одного общего [источника], ибо они не из материи. Следовательно, различие вещей не может быть случайным.

И ещё. Причина сама по себе первее причины по совпадению. Поэтому если последующее определено причиной самой по себе, едва ли вероятно, чтобы предшествующее было неопределённо и обязано своим бытием причине по совпадению. По природе различие вещей предшествует движениям и способам деятельности этих вещей. Ибо определённые движения и виды деятельности принадлежат определённым и различным вещам. Но движение и деятельность вещей проистекают из причин как таковых и вполне определённых: ибо мы видим, что они всегда или большей частью происходят одним и тем же образом из своих причин. Следовательно, и различие вещей происходит от причины как таковой и причины определённой, а не от случая, который есть не что иное, как неопределённая причина по совпадению<sup>1</sup>.

Далее. Что бы ни создавал деятель, действующий разумно и по своей воле, он намерен придать своему созданию определённую форму. Создатель вселенской совокупности тварей — Бог, действующий по Своей воле и уму, как явствует из вышеизложенного (II, 43). Кроме того, сила Его не имеет недостатков, так, чтобы ему не хватило силы [вполне реализовать] Своё намерение: ибо сила Его бесконечна, как показано выше (II, 22). Следовательно, форма вселенной отвечает намерению и воле Бога. Значит, она не случайна: ибо случайным мы называем то, что не входило в намерения деятеля. Но форма вселенной состоит в различии и порядке её частей. Следовательно, различие вещей не случайно.

К тому же. Цель всякого созидания — создать [вещь] хорошей и наилучшей. Для вселенной быть хорошей и наилучшей означает, что все её части взаимно упорядочены. Благодаря этому порядку вселенная существует в своей цельности и всеохватности; это и есть её оптимум. Но порядок невозможен без различия. Значит, порядок частей вселенной и их различие — это цель, ради которой создана вселенная. Следовательно, различие вещей не случайно.

Эту истину проповедует и Священное Писание. В *Книге Бытия*, где сказано: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт 1:1), далее говорится: «И отделил Бог свет от тьмы» (1:4), и о прочих сказано так же. Таким образом, показано, что не только творение вещей, но и различие вещей от Бога, а не от случая, ибо оно — благо и наилучшее для вселенной. Поэтому и добавлено в конце: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (1:31).

Тем самым опровергается мнение древних [философов] природы, которые полагали, что есть одна лишь единая материальная причина, из которой всё возникло путём разрежения и сгущения<sup>2</sup>. Ведь из этого нельзя не сделать вывод, что различия вещей, которые мы видим во вселенной, произошли не из чьего-то упорядочивающего намерения, а из случайного движения материи.

Точно так же опровергается мнение Демокрита и Левкиппа, которые полагали бесконечное множество материальных начал, то есть неделимых тел одной и той же природы, но различных по очертаниям, по порядку и по положению. Из столкновения этих тел — которое должно было быть случайным, так как действующую причину они не признавали, — по их мнению, происходили все различия в вещах, обусловленные тремя вышеуказанными различиями атомов: по форме, порядку и положению. Таким образом, различие вещей должно было быть случайным. Но мы установили, что это неверно.

#### *Глава 40*

#### *О том, что материя*

#### *не является первой причиной различия вещей*

Из всего этого далее следует, что первая причина различия вещей — не разнообразие материи.

В самом деле. Из материи может произойти нечто определённое только случайно: потому что материя способна ко многому. Если из многих возможностей реализуется только одна, ясно, что это не может происходить в большинстве случаев; такое происходит лишь изредка, то есть случайно; и здесь, безусловно, нет никакого намерения деятеля. Однако выше мы показали, что различие вещей не случайно. Следовательно, приходится признать, что, во всяком случае, первая причина их различия — не материя с её многообразием [возможностей].

К тому же. Материя не является первой причиной того, что создано преднамеренным действием. Ибо действующая причина первее материальной: ведь материя актуально становится причиной лишь благодаря тому, что деятель привёл её в движение. Поэтому если некий результат происходит из того или иного расположения материи и из намерения деятеля, его первая причина — не материя. Мы видим, что [вещи], восходящие к материи как к своей первопричине, не входят в намерение деятеля: таковы уроды и другие ошибки природы. Дело в том, что всякий деятель делает подобное себе по форме; если иногда это не получается, то случайно, и причина этого — материя. Таким образом, формы не следуют расположению материи как своей первопричи-

не; скорее, наоборот: материи располагаются так, чтобы могли [воплотиться] именно такие формы. Но различие вещей по виду есть формальное различие. Следовательно, первая причина различия вещей — не разнообразие материи.

Далее. Если бы различие вещей происходило из материи, то [это касалось бы] только тех вещей, которые возникают из предсуществующей материи. Но есть много отличных друг от друга вещей, которые не могут возникать из предсуществующей материи: таковы, например, небесные тела, в которых нет [способности к] противоположности, как показывает их движение. Следовательно, первой причиной различия вещей не может быть разнообразие материи.

И ещё. Все различные [вещи], имеющие причину своего бытия, имеют также причину своего различия: ибо всякая [вещь] становится сущим постольку, поскольку становится [чем-то] единым, неразделённым в себе и отличным от прочих. Так вот, если материя, в силу своего разнообразия, есть причина различия вещей, то должны существовать многие материи, которые различаются сами по себе. Однако установлено, что любая материя имеет своё бытие от другого, ибо выше мы доказали, что всё каким-либо образом существующее имеет своё бытие от Бога (II, 15). Значит, и причиной различия в материи должно быть другое. Следовательно, разнообразие материи не может быть первой причиной различия вещей.

К тому же. Всякий ум действует ради блага; поэтому он создаёт не лучшее ради худшего, а наоборот; и точно так же действует природа. Но Бог создал все вещи, действуя умом, как было показано выше (II, 24). Следовательно, худшие вещи созданы Богом ради лучших, а не наоборот. Форма благороднее материи: ибо она есть совершенство и акт материи. Значит, Бог не создал именно такие формы ради того, чтобы существовали именно такие материи, а, скорее, наоборот: Он создал именно такие материи ради таких форм. Следовательно, видовое различие в вещах, которое есть различие по форме, существует не ради материи, а наоборот: материи были сотворены разными, чтобы соответствовать разным формам.

Тем самым опровергается мнение Анаксагора, который полагал бесконечное множество материальных начал, изначально смешанных в единую смесь. Впоследствии будто бы Ум, разделяя их, создал различные вещи<sup>3</sup>. Опровергаются и мнения всех прочих, кто полагал, будто различные материальные начала являются причиной различия вещей.

### Глава 41

#### *О том, что вещи различны не из-за противоположных действующих причин*

Сказанное выше позволяет теперь доказать, что причина различия вещей не различие или противоположность деятелей. В самом деле: если различные деятели, обуславливающие различие вещей, взаимно упорядочены, то у этого порядка должна быть какая-то одна причина, ибо лишь нечто одно может объединить многих. В таком случае, именно это упорядочивающее начало будет первой и единственной причиной различия вещей. Если же различные деятели не упорядочены относительно друг друга, то их взаимодействие в создании различия вещей будет случайным. А значит, случайным будет и различие вещей. Но выше было показано, что это не так (II, 39).

И ещё. От различных неупорядоченных причин не произойдут упорядоченные следствия, разве что случайно: ибо различные как таковые не составляют одного, [в том числе одного порядка]. Но мы видим, что разные вещи взаимоупорядочены, причём не случайно: в большинстве случаев одно служит другому. Невозможно, чтобы различие вещей, упорядоченных таким образом, было следствием действия неупорядоченных причин.

Далее. [Вещи], имеющие причину своего отличия [друг от друга], не могут быть первой причиной различия вещей. Если мы допускаем, что есть множество различных и равных, [то есть независимых друг от друга] деятелей, то они непременно должны иметь причину своего различия [друг от друга]: ибо они имеют причину своего бытия — ведь все сущие [происходят] от первого сущего, как было показано выше (II, 15). А причина бытия для всякой вещи — то же самое, что причина её отличия от прочих, как было показано (II, 11). Значит, различие деятелей не может быть первой причиной различия вещей.

И ещё. Предположим, что различие вещей проистекает из различия, или противоположности разных деятелей. Тогда главной причиной различия представляется — и именно так полагает большинство [философов] — противоположность блага и зла, то есть всё хорошее происходит от доброго начала, а всё плохое — от злого. Ведь благо и зло есть во всех родах [сущего]. Однако у всех [видов] зол не может быть одного первого начала. В самом деле, существующее благодаря другому [или в другом] производно от того, что существует само по себе. Значит, первая действующая [причина, от которой происходят все виды и частные случаи] зол, должна будет быть сама по себе зло. Но мы говорим, что нечто есть то-то или то-то само по себе тогда, когда оно есть то-то по своей сущности.

Следовательно, сущность [первого зла] не будет благой. Но это невозможно. Ибо всё, что есть, поскольку оно есть сущее, необходимо должно быть благом: ведь всякое сущее любит своё бытие и стремится его сохранить. Свидетельство тому — что всякое сущее сопротивляется своему уничтожению. А «благо есть то, к чему все стремятся»<sup>4</sup>. Следовательно, различие в вещах не может происходить от двух противоположных начал, из которых одно — благо, а другое — зло.

К тому же. Всякий деятель действует, поскольку существует в действительности. Но всё действительное, поскольку оно действительно, совершенно. А всё совершенное, поскольку оно совершенно, мы называем хорошим. Следовательно, всякий деятель, поскольку он действует, хорош. Значит, если нечто само по себе дурно, оно не может действовать. Но если существует первоначало зол, оно должно быть дурно само по себе, как показано. Следовательно, различие в вещах не может происходить от двух начал, благого и злого.

Далее. Если всякое сущее, поскольку оно сущее, благо, то зло, поскольку оно зло, не сущее. Но для не сущего, поскольку оно не существует, не следует полагать действующую причину: ведь всякий деятель действует, поскольку существует в действительности; а производит он действия, только подобные себе. Следовательно, у зла, поскольку оно зло, не может быть сама по себе действующая причина. Значит, не следует возводить все [виды и проявления] зла к одной первопричине, которая сама по себе была бы причиной всех зол.

К тому же. Всё, что происходит помимо намерения деятеля, само по себе не имеет причины, а получается случайно: например, когда кто-нибудь, копая землю под посадки, находит клад. Зло может получиться в результате действия только непреднамеренно, ибо намерение всякого деятеля благо: ведь «благо есть то, к чему все стремятся». Значит, зло не имеет причины само по себе; оно получается случайно, примешиваясь к результатам действия причин. Следовательно, нельзя полагать единое первоначало всех зол.

Кроме того. У противоположных деятелей противоположные действия. Значит, то, что создаётся одним и тем же действием, не может иметь противоположных начал. Но благо и зло создаются одним и тем же действием: так, одно и то же действие уничтожает воду и рождает пар. Поэтому из того, что мы наблюдаем в вещах различие блага и зла, не следует заключать, что существуют противоположные начала.

Далее. То, чего вообще нет, ни хорошо, ни дурно. То, что есть, поскольку есть, хорошо, как показано. Значит, дурно нечто постольку, поскольку его нет. Но такое сущее [у которого чего-то нет], лишено [чего-то]. Значит, дурное, поскольку оно дурно, есть лишённое [чего-то]

сущее, а само зло есть сама лишённость. Но сама по себе лишённость не имеет действующей причины: ибо всякий деятель действует постольку, поскольку имеет форму. Таким образом, результат его действия тоже должен иметь форму, так как деятель делает себе подобное; [лишённым формы] он может оказаться лишь случайно. Значит, надо признать, что зло не имеет самой по себе действующей причины, но лишь случайно приводит к результату действия причин.

Итак, нет единого первоначала зол, злого самого по себе. Первое начало всех вещей есть единое первое благо; а к последствиям его действий случайно присоединяется зло.

Вот почему сказано у Исайи: «Я Господь, и нет иного. Я образую свет и творю тьму, делаю мир и произвожу бедствия; Я, Господь, делаю все это» (45:6–7). И в Книге Иисуса, сына Сирахова: «Доброе и худое, жизнь и смерть, бедность и богатство — от Господа» (11:14); и ещё там же: «Напротив зла — добро, и напротив смерти — жизнь, так напротив благочестивого — грешник. Так смотри и на все дела Всевышнего: их по два, одно против другого» (33:14).

О Боге говорится, что он «производит бедствия» и «творит зло», поскольку Он создаёт [существа] сами по себе хорошие, но вредные для других [существ]. Таков, например, волк: для природы существование этого вида — благо, а для овцы — зло; или огонь: для воды он — зло, потому что уничтожает её. Подобным образом для людей Бог выступает причиной тех зол, которые зовутся наказаниями. Вот почему сказано у Амоса: «Бывает ли в городе бедствие, которое не Господь попустил бы?» (3:6). И то же самое говорит Григорий: даже «зло, которое не имеет никакого самостоятельного существования по своей природе, тоже творится Господом; но зло Он создаёт [иначе, чем благие вещи, а именно]: вещи», сами по себе сотворённые благими, «Он обращает в бич для нас, когда мы действуем дурно»<sup>5</sup>.

Тем самым опровергается заблуждение тех, кто полагает первыми началами противоположности. Это заблуждение впервые началось с Эмпедокла. Он провозгласил, что есть два действующих первоначала, Дружба и Вражда; Дружба — причина рождения, а Вражда — причина уничтожения. Как говорит Аристотель в первой книге *Метафизики*, именно Эмпедокл первым предположил существование двух противоположных начал, добра и зла (985 а 7).

Пифагор также полагал два начала: добро и зло. Но у него они выступали не как действующие причины, а как формальные. Ибо он полагал, что это два рода, которыми объёмлется всё прочее, как объясняет Философ в первой книге *Метафизики* (986 а 16).



Эти заблуждения древнейших философов были уже прежде достаточно убедительно опровергнуты философами позднейшими. Однако нашлись люди извращённого ума, которые попытались соединить их с христианским учением. Первым из них был Маркион, по имени которого зовутся маркиане. Он, называя себя христианином, создал еретическую секту и полагал, что есть два противоположных начала. За ним последовали кердоняне, а потом маркианисты. Последними были манихеи, благодаря которым это заблуждение чрезвычайно широко распространилось<sup>6</sup>.

### *Глава 42*

#### *О том, что первопричина различия вещей — это не порядок вторичных действующих причин*

Те же самые доводы позволяют доказать, что причиной различия вещей не является порядок вторичных действующих причин. Дело в том, что некоторые<sup>7</sup> решили, будто Бог, будучи единым и простым, производит только нечто одно, одну первичную субстанцию. Она по своей простоте не может сравняться с первопричиной, ибо не есть чистый акт, но содержит примесь потенции; она содержит некоторую множественность, так что из неё уже может произойти множество. Точно так же результат деятельности каждой причины всегда уступает своей причине в простоте. По мере того, как таких результатов производится множество, устанавливается различие вещей, из которых состоит вселенная.

Так вот, эта точка зрения предлагает не одну причину для всего разнообразия вещей, но свою причину для каждого определённого результата. Значит, всё разнообразие вещей должно происходить из взаимодействия всех причин. Но то, что происходит в результате взаимодействия разных причин, а не от одной определённой причины, мы называем случайным. Следовательно, с этой точки зрения различие вещей и порядок вселенной будет случайным.

Далее. Лучшая из причинённых вещей должна восходить как к своей первой причине к наилучшей из причин: ибо результаты пропорциональны причинам. Но лучшее из всех причинённых существ — порядок вселенной, в котором состоит благо вселенной; ведь точно так же и в человеческих делах благо народа божественнее, чем благо одного [человека]<sup>8</sup>. Значит, порядок вселенной должен восходить как к своей собственной причине к Богу: ведь именно Бог, как мы выше доказали (I, 41), есть высшее благо. Следовательно, различие вещей, составляющее порядок вселенной, создано не вторичными причинами, а намерением первой причины.

К тому же. Очевидно абсурдно возводить лучшее, что есть в вещах, к недостатку, наличествующему в этих вещах. Мы показали, что лучше, что есть в причинённых вещах, — это их различие и порядок (II, 39). Поэтому нелепо утверждать, будто причина этого различия — недостаток простоты во вторичных причинах по сравнению с первой причиной.

И ещё. В любом порядке причин, где действие совершается ради цели, цели вторичных причин должны быть подчинены цели первой причины; так цели воина, всадника и изготовителя конской упряжи подчинены цели государства<sup>9</sup>. Все сущие происходят от первого сущего в результате целенаправленного действия, ибо [первое сущее] действует разумно, как было показано (II, 24), а всякий ум действует целесообразно. Значит, если в создании вещей участвуют какие-то вторичные причины, то их цели и их действия подчинены цели первой причины, ибо именно она есть последняя цель для причинённых вещей. Но эта цель и есть различие и порядок частей вселенной, как бы последняя форма вселенной. Следовательно, различие и порядок в вещах существуют не благодаря действиям вторичных причин; скорее, напротив, вторичные причины действуют потому, что в вещах должен быть установлен порядок и различие.

К тому же. Если различие частей вселенной и их порядок созданы первой причиной и являются как бы последней формой вселенной и лучшим, что в ней есть, то различие и порядок вещей должны существовать в уме первой причины. В самом деле, там, где действует ум, форма, создаваемая в производимых этим действием вещах, происходит от подобной формы, существующей в уме; так дом в материи происходит от дома в уме. Но форма различия и порядка не может существовать в уме, если там нет форм различающихся и упорядоченных [вещей]. Значит, в Божьем уме существуют формы разных вещей, различающихся и упорядоченных; и это не противоречит простоте Бога, как было показано (I, 51 слл.). Итак, если из содержащихся в уме форм происходят вещи, существующие вне души, то первопричина может стать непосредственной причиной многих и разных [вещей], и этому ничуть не препятствует её простота, из-за которой некоторые не соглашались признать это положение.

И ещё. Действие действующего разумно определяется формой, которую он мыслит, а не какой-либо иной формой: в противном случае он действовал бы случайно и по совпадению. Но Бог действует разумно, как было доказано (II, 25), и Его действие не может быть случайным, ибо в Его действию нет недостатков. Значит, Он создаёт именно то, что мыслит и намеревается создать. Но точно так же, как Он мыслит одно создание, Он может мыслить и множество отличных от Себя созданий. Следовательно, Бог может быть причиной многих [вещей] без посредников и одновременно.

Далее. Как было показано выше, сила Божия не ограничена одним созданием, и это не противоречит Божьей простоте (II, 22). Ибо чем более едина какая-либо сила, тем более она бесконечна и тем на большее количество [вещей] она способна распространяться. А что из одного может возникнуть только одно, это обязательно лишь для таких деятелей, чье действие ограничено и может создавать только что-то одно. Поэтому не обязательно делать вывод, что, раз Бог един и всецело прост, от Него не может происходить множество без неких посредников, уступающих Ему в простоте.

Кроме того. Выше было доказано, что один лишь Бог может творить (II, 21). Но есть много вещей, которые не могут произойти в бытие иначе, как через творение; таковы, например, все [сущности], не составленные из формы и материи, способной принимать противоположности. Такого рода вещи должны быть нерождёнными, потому что всякое рождение бывает из противоположного и из материи<sup>10</sup>. К ним относятся все мыслящие субстанции, все небесные тела и даже сама первая материя. Следовательно, нужно признать, что все вещи подобного рода берут начало своего бытия непосредственно от Бога.

Вот почему в *Книге Бытия* сказано: «В начале сотворил Бог небо и землю» (1:1). И в *Книге Иова*: «Ты ли создал небеса, нерушимо прочные, словно окованные медью?» (37:18)<sup>11</sup>.

Приведённые доводы опровергают мнение Авиценны<sup>12</sup>, который говорит, что Бог, мысля самого Себя, произвёл первую умопостигаемую сущность, первую интеллигенцию, в которой есть уже потенция и акт. Она, мысля Бога, производит вторую интеллигенцию; а мысля саму себя, существующую актуально, производит душу [вселенской] сферы; мысля же саму себя, существующую потенциально, она производит субстанцию первой сферы. Исходя из этого, он доказывает, что именно вторичные причины послужили причиной различия вещей.

Они же опровергают мнение некоторых древних еретиков, утверждавших, будто Бог сотворил не мир, а ангелов<sup>13</sup>. Говорят, что первым изобрёл это заблуждение Симон Маг.

### Глава 43

#### *О том, что различие вещей не создано одной из вторичных действующих причин, которая вводит в материю разные формы*

Однако есть среди современных еретиков такие, кто утверждает, будто Бог сотворил материю всех видимых [вещей], а некий ангел внёс в неё различие с помощью разных форм. Ложность этого мнения совершенно очевидна.

В самом деле: небесные тела, в которых нет противоположности, не могут быть сформированы из какой-либо материи, ибо всё возникающее из предсуществующей материи должно возникать из противоположности. Поэтому не может быть, чтобы какой-то ангел сформировал небесные тела из какой-либо материи, заранее сотворённой Богом.

Далее. У небесных тел либо нет вовсе никакой общей материи с низшими телами, либо у них общая только первая материя. Ибо небо не составлено из элементов, и природа у него не элементарная, о чём свидетельствует движение неба, отличное от движений всех элементов. Но первая материя сама по себе не может существовать прежде оформленных тел: ведь она — всего лишь потенция, а всякое актуальное бытие происходит от какой-либо формы. Значит, никакой ангел не мог сформировать все видимые тела из материи, заранее созданной Богом.

К тому же. Всё, что возникает, возникает, чтобы быть: ибо становление — путь в бытие. Всякой вещи, имеющей причину, подобает возникать, поскольку ей подобает быть. Но ни форма сама по себе, ни материя не могут быть: бытие подобает только сложному [из формы и материи]. Ведь материя может быть только в потенции, а форма есть то, благодаря чему существует нечто [определённое], ибо она есть акт. Значит, в собственном смысле слова есть только сложное. Следовательно, только ему и подобает возникать, а материя без формы возникнуть не может. Значит, не может быть такого, чтобы один деятель сотворил отдельно материю, а другой ввёл в неё форму.

И ещё. Первое введение форм в материю не может быть осуществлено деятелем, который действует только посредством движения: ибо всякое оформляющее движение происходит из определённой формы в определённую форму. Ведь материя не может существовать без всякой формы вообще, и поэтому в материи всегда предполагается какая-то определённая форма. Но всякий деятель, воздействующий только на материальную форму, действует посредством движения: ибо материальные формы не существуют самостоятельно, сами по себе; их бытие — быть в материи; поэтому, чтобы произвести их в бытие, нужно либо сотворить целиком сложное [из материи и формы существо], либо изменить материю, заменив в ней одну форму на другую. Значит, невозможно, чтобы кто-то впервые ввёл формы в материю, сотворив только форму. Это мог сделать лишь тот, кто сотворил целиком всё сложное [из материи и формы сущее].

К тому же. Движение к форме по природе вторично в сравнении с пространственным движением: ведь оно есть акт более несовершенного, как доказывает Философ<sup>14</sup>. Но, согласно естественному порядку, первичные среди сущих служат причинами вторичных. Значит, причина

движения к форме — перемещение. Первое перемещение — это движение небесной сферы. Следовательно, всякое движение к форме опосредуется небесным движением. Следовательно, [существа], которые не могут возникнуть при посредстве небесного движения, не могут быть созданы деятелем, который способен действовать только вводя формы в материю, как было показано. А непосредственно от небесного движения не могут произойти многие чувственные формы, чьё возникновение предполагает посредство определённых начал: например, некоторые живые существа рождаются только от семени. Значит, те формы, для производства которых недостаточно небесного движения, а требуется, чтобы уже существовали подобные формы того же вида, должны были быть впервые учреждены самим Творцом.

И ещё. Часть и целое движутся одним и тем же пространственным движением, например, вся земля и одна глыба земли; точно так же и [другие виды движения — ] изменение и рождение — одни и те же у целого и у его части. У [существ], подвластных рождению и гибели, части формируются формами, существующими в материи, а не формами, существующими вне материи, потому что подобное рождается от подобного, как доказывает Философ в седьмой книге *Метафизики* (1033 b 26). Значит, и в целом все формы, какие существуют в материи, не могли быть приобретены [существами] путём движения, исходящего от какой-либо отделённой субстанции вроде ангела. Это должно было произойти либо при посредстве какого-либо телесного деятеля, либо быть делом творца, который действует не путём движения.

К тому же. Бытие — первое из созданий; оно соответствует первой причине как её собственное, свойственное ей действие. Но бытие есть благодаря форме, а не благодаря материи. Следовательно, первую причинность форм следует приписывать именно первой причине.

Далее. Поскольку всякий деятель производит действие, подобное себе, произведение получает форму от того, чему оно, приобретя эту форму, уподобляется. Так, материальный дом получает свою форму от искусства, которое есть вид дома в душе. Но все [сущие], поскольку они обладают формами, через которые они становятся актуально сущими, уподобляются Богу, который есть чистый акт; а поскольку они стремятся к формам, о них говорится, что они стремятся уподобиться Богу<sup>15</sup>. Поэтому нелепо говорить, что формирование вещей принадлежит кому-то иному, а не Богу — Творцу всяческих.

Именно для того, чтобы исключить подобное заблуждение, Моисей, сказав, что Бог сотворил вначале небо и землю, далее описал в первой главе *Книги Бытия*, каким образом Бог сделал свои создания разными, оформив каждое сообразно его собственному виду. И Апостол в

первой главе Послания к Колоссянам говорит, что во Христе создана вселенная, «создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое» (Кол 1:16).

#### Глава 44

### *О том, что различие вещей произошло не от разницы заслуг или прегрешений*

Теперь осталось показать, что различие вещей не произошло от различных движений свободной воли разумных тварей, как полагал Ориген в книге *О началах*<sup>16</sup>. Ориген хотел опровергнуть возражения и заблуждения древних еретиков<sup>17</sup>, пытавшихся доказать, что природа блага и зла существует в вещах от разных действующих причин. Они исходили из того, что как в природе, так и среди людей обнаруживаются большие различия, которым, по-видимому, не предшествуют никакие заслуги: например, одни тела светятся, другие — тёмные; одни люди рождаются среди варваров, другие среди христиан. И Ориген, чтобы отстоять [как единство Бога, так и] Божью справедливость, вынужден был доказывать, что все наблюдаемые в вещах различия произошли от различия заслуг. Он говорит, что Бог произвёл все твари из одной лишь Своей благодати и создал их все вначале равными, духовными и разумными. Движимые свободным произволением по-разному, одни из них потянулись к Богу — кто больше, кто меньше; другие отошли от Бога — кто больше, кто меньше. И в соответствии с этим среди духовных субстанций установились — по Божьей справедливости — разные ступени, так что одни [духовные сущности] стали ангелами разных чинов, другие — человеческими душами, и тоже разных рангов, а некоторые даже демонами, также в разных рангах. Из-за различия разумных тварей, говорил Ориген, Бог установил различие также и между телесными тварями: более благородные тела присоединились к более благородным духовным субстанциям. Именно из-за различия разумных тварей Бог, по его словам, учредил и различие тварей телесных, так чтобы более благородные духовные субстанции соединились с более благородными телами и чтобы телесная тварь на самые разные лады послужила разнообразию духовных субстанций.

Однако это мнение ложно, в чём можно убедиться с очевидностью. В самом деле, чем лучше какой-либо результат действия, тем первее он в намерении деятеля. Но лучшая из сотворённых вещей — совершенство мироздания, которое заключается в порядке различных вещей: ибо во всём совершенство целого превосходит совершенство отдельных частей и предшествует ему. Следовательно, различие вещей происходит из первоначального намерения первого деятеля, а не из различия заслуг.

К тому же. Если все разумные твари были изначально сотворены равными, следует признать, что в своей деятельности они были независимы друг от друга. Но то, что происходит от взаимодействия различных независимых друг от друга причин, случайно. Следовательно, такое различие и порядок вещей, [какое существует ныне], случайны. Но это невозможно, как было доказано (II, 39).

Далее. Никто и ничто не может стяжать по своей воле того, что для него естественно. Ибо движение воли, или свободного решения, предполагает существование желающего, для которого требуется всё, что присуще ему по природе. Значит, если разные разумные твари стяжали себе своё положение на различных ступенях движением свободного решения, то для каждой разумной твари её ранг будет не естественным, а акцидентальным. Но это невозможно. Ведь видообразующий отличительный признак для каждого естественен; поэтому из этого допущения следовало бы, что все разумные субстанции сотворены одного вида: и ангелы, и демоны, и человеческие души, и души светил (Ориген считал небесные тела одушевлёнными). Но это не так, о чём свидетельствует различие естественных действий: ибо человеческий ум по природе своей мыслит иначе, чем ум ангела или душа Солнца; наш ум нуждается в ощущении и фантазии, а их — нет, разве что мы вообразим, будто ангелы и небесные тела обладают плотью, костями и прочими частями тела, позволяющими им иметь органы чувств, что было бы нелепо. Итак, остаётся признать, что различие умных субстанций не является следствием различия их заслуг и не определяется движением свободного решения.

К тому же. Если ничто естественное не приобретается движением свободного решения и если соединение разумной души именно с таким телом достаётся ей вследствие предшествующей заслуги или преступления, обусловленного её свободным решением, то соединение данной души с данным телом не будет естественным. Следовательно, и составленное из них существо не будет естественным. Но и человек, и Солнце, и звёзды составлены, по Оригену, из разумных субстанций и тел определённого свойства. Значит, все вещи подобного рода — благороднейшие среди телесных субстанций — будут, по Оригену, неестественными.

И ещё. Если данной разумной субстанции свойственно соединяться с данным телом не потому, что она именно такая субстанция, а потому, что она заслужила такое тело, то соединяться с данным телом будет свойственно ей не самой по себе, а по совпадению. Но соединение по совпадению не создаёт нового вида, ибо при этом не возникает нечто само по себе единое: так, белый человек или одетый человек — это не вид. В таком случае придётся признать, что и человек — не вид, и Солнце, и Луна, и прочее подобное.

Далее. Приобретённое заслугами может меняться к лучшему или к худшему: ибо заслуги и провинности могут увеличиваться или уменьшаться; тем более что Ориген утверждает, что свободное произволение любой твари всегда способно склониться в ту или иную сторону. Значит, если разумной душе досталось то или иное тело за её прежние заслуги или прегрешения, то впоследствии она может соединиться с другим телом; так что человеческая душа может получить не только другое человеческое тело, но и тело небесного светила, «как говорится в пифагорейских мифах, словно любая душа может проникать в любое тело»<sup>18</sup>. Но это очевидно неверно даже с чисто философской точки зрения: философия доказывает, что определённым формам и двигателям предназначены определённые материи и движимые. А с точки зрения веры это ересь, ибо вера возвещает, что душа по воскресении облечётся вновь в то же тело, которое сложила [с себя со смертью].

Кроме того. Множества не может быть без различия. Поэтому, если разумные твари изначально были созданы в каком-либо множестве, между ними должно было быть какое-то различие. Значит, одна из них должна была обладать чем-то, чего не было у другой. А так как это не зависит от различия их заслуг, то и различие по рангу<sup>19</sup> не обязательно должно было произойти от различия заслуг.

И ещё. Всякое различие связано с разделением — либо количественным, которое возможно только в телах и потому, согласно Оригену, не могло иметь места в первых сотворённых субстанциях, либо формальным. Но формального разделения не может быть без различия рангов, ибо такое деление восходит к форме и лишённости: то есть одна из отделяемых друг от друга форм должна быть лучше, а другая хуже. Вот почему Философ говорит, что виды вещей подобны числам: одно что-то прибавляет к другому или отнимает от него<sup>20</sup>. Таким образом, если от начала было сотворено много разумных субстанций, то в них должно было быть различие по степени.

И ещё. Если разумные твари могут существовать самостоятельно без тел, то не было необходимости ради различных заслуг разумных тварей учреждать различия в телесной природе: и без различия тел разумные субстанции могли бы различаться по рангу. Если же разумные твари не могут существовать самостоятельно без тел, то тело было сотворено изначально, вместе с разумной тварью. Но телесная тварь отстоит от духовной гораздо дальше, чем духовные твари друг от друга. И если Бог с самого начала учредил среди своих творений столь большое различие без каких-либо их предшествующих заслуг, то и для того, чтобы установить различные градации разумных тварей, не требовалось их прежних различных заслуг.



К тому же. Если различия телесной твари соответствуют различиям твари разумной, то аналогичным образом и одинаковым разумным тварям должна бы отвечать одинаковость телесной природы. Значит, телесная природа всё равно была бы сотворена, даже если бы этому не предшествовали различные заслуги разумных тварей, и все они были бы одинаковы. А значит, была бы сотворена и первая материя, общая для всех тел, но предназначена она была бы лишь для одной формы. Однако в первой материи потенциально заключены многие формы. Следовательно, если бы только одна её форма была актуализована, первая материя осталась бы несовершенной. Но такое несовершенство не соответствует благодати Божией.

И ещё. Если разнообразие телесной твари есть следствие различных движений свободного произволения тварей разумных, то мы должны были бы сказать: причина того, что в мире есть только одно Солнце, в том, что только одна разумная тварь приняла такое свободное решение, что заслужила соединения именно с таким телом. Но то, что только одна тварь согрешила именно так, было бы делом случая. Значит, то, что в мире лишь одно Солнце, было бы случайностью, а не необходимостью телесной природы.

Кроме того. Падение духовной твари могло быть заслужено только грехом. Падение с высоты, где она была невидима, проявляется в том, что она соединяется с видимыми телами. Из этого с очевидностью следует, что видимые тела присоединены к ней из-за её греха. Но это очень близко к заблуждению манихеев, полагавших, что весь этот зримый мир произошел от злого начала.

Кроме того, подобному мнению прямо противоречит авторитет Священного Писания. Рассказывая о каждом из дел творения видимых тварей, Моисей выражается так: «Увидел Бог, что это хорошо»; а в конце подытоживает обо всех вместе: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт 1:31). Этим нам ясно даётся понять, что твари телесные и видимые созданы потому, что хорошо, чтобы они были, и это вполне согласно с благодатью Божьей; а не ради каких-то заслуг или прегрешений разумных тварей.

А Ориген, по-видимому, не принял в расчёт того, что, когда мы даём нечто не потому, что должны, а добровольно из щедрости, не будет несправедливым дать не поровну, не взвесив предварительно различие заслуг. Воздавать по заслугам — это долг; Бог же, как было показано выше, произвёл вещи в бытие не во исполнение долга, а исключительно из свободной щедрости. Поэтому различие тварей не предполагает различия заслуг.

И ещё: поскольку благо целого лучше блага отдельных частей, постольку наилучший создатель не станет уменьшать благо целого, чтобы увеличить благодать некоторых частей. Так строитель делает фундамент добротнее крыши, чтобы весь дом не рухнул. Поэтому, если бы Творец всяческих, Бог, сделал все части вселенной равными, он не смог бы сделать вселенную наилучшей в своём роде: ведь тогда во вселенной недоставало бы многих ступеней благодати, так что она была бы несовершенна.

### Глава 45

#### *Какова истинная первопричина различия вещей*

На основании сказанного выше можно показать, какова на самом деле первая причина различия вещей.

Всякий деятель стремится сделать своё произведение похожим на себя настолько, насколько оно способно воспринять такое сходство; и делает он это тем совершеннее, чем сам он более совершенен как деятель. Ясно, что чем нечто горячее, тем сильнее оно нагревает; и чем искуснее мастер, тем совершеннее он воплощает в материи форму своего искусства. Но Бог — наисовершеннейший деятель. Следовательно, Богу подобало воплотить в сотворённых вещах Своё подобие наисовершеннейшим образом, насколько это позволяла тварная природа. Но тварные вещи не могут осуществить совершенное подобие Божье в единственном виде твари: поскольку причина превосходит своё создание, постольку то, что в причине едино и просто, в создании оказывается сложным и множественным — в противном случае создание будет того же вида, что и причина, что в данном случае невозможно, ибо тварь не может сравняться с Богом. Следовательно, в сотворённых вещах должна была быть множественность и разнообразие, чтобы они на свой лад могли стать совершенным подобием Божьим.

Далее. Всё, что возникает из материи, существует в пассивной потенции материи; точно так же всё, что возникает от действующей причины, должно существовать в активной потенции деятеля. Но если бы из материи возникало только нечто одно из тех, что существуют в её потенции, то пассивная потенция материи актуализовалась бы несовершенно. Соответственно, и если некий деятель, способный произвести множество действий, произвёл бы только одно из них, то его потенция актуализовалась бы не так полно, как если бы он сделал то многое, [на что способен]. Актуализация же активной потенции состоит в том, что создание уподобляется деятелю. Следовательно, подобие Божье во вселенной было бы несовершенно, если бы все сущие были одного ранга. Значит, различие в тварных вещах существует потому, что множество их совершеннее достигает уподобления Богу, чем одна.

К тому же. [Нечто может быть подобно Богу в чём-то одном или в нескольких отношениях]. Чем больше таких [параметров], по которым нечто подобно Богу, тем совершеннее его с Богом сходство. Но Бог благ и изливает Свою благодать на других. Следовательно, тварная вещь совершеннее уподобится Богу, если будет не только сама по себе хороша, но и сможет действовать ради блага других: так, то, что светится и освещает, будет больше похоже на Солнце, чем то, что только светится. Но тварь не могла бы действовать во благо другой твари, если бы в тварных вещах не было множества и неравенства: ибо деятель есть, во-первых, нечто иное, чем то, на что он воздействует, и, во-вторых, он благороднее<sup>21</sup>. Следовательно, чтобы в тварях было совершенное подражание Богу, в них должны быть различные градации.

И ещё. Множество благ лучше одного конечного блага: в них будет и данное благо, и ещё какое-нибудь сверх того. Но благодать всякой твари конечна: ибо она не равняется бесконечной благодати Божьей. Поэтому тварная вселенная совершеннее, когда в ней много тварей, чем если бы в ней были лишь вещи одного ранга. Но высшему благу пристало создавать лучшее. Следовательно, ему подобало создать множество разных уровней тварей.

К тому же. Вид лучше индивидуума, так же как формальное лучше материального. Следовательно, множество видов делает вселенную лучше, чем множество индивидуумов одного вида. Следовательно, для совершенства вселенной требуется не только множество индивидуумов, но и разные виды вещей; а это значит — вещи разных рангов.

И ещё. Всё, что действует умом, представляет вид своего ума в создаваемой вещи: так мастер, действующий посредством искусства, создает своё подобие<sup>22</sup>. Но Бог создал тварь, действуя умом, а не по природной необходимости, как было показано выше (II, 23). Следовательно, в созданной Богом твари представлен вид Его ума. Однако ум, мыслящий многое, не будет представлен достаточно в чём-то одном. А Божий ум мыслит многое, как было доказано в первой книге (I, 49 слл.). Значит, Он представит себя совершеннее, если создаст много тварей всех ступеней [бытия], чем если бы создал лишь нечто одно.

Далее. Произведению, созданному наилучшим мастером, не должно недоставать высшего совершенства. Но благо [целого] порядка различных [вещей] лучше блага любой из составляющих этого порядка, взятой в отдельности. Ибо оно служит формой в отношении единичных [благ], как совершенство целого в отношении частей. Значит, Божьему произведению не должно было недоставать блага [целого] порядка. Но это благо возможно лишь при условии различия и неравенства тварей.

Следовательно, различие и неравенство в тварных вещах не случайно; [оно произошло] не от различия материи; не из-за опосредования [творения] некими [вторичными] причинами или заслугами; но из собственного намерения Бога, который пожелал дать твари такое совершенство, какое она в состоянии была вместить.

Вот почему говорится в *Книге Бытия*: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт 1:31). В самом деле, об отдельных творениях было сказано просто «хорошо». Отдельные твари действительно хороши — каждая в своей природе; но все вместе они «хороши весьма» — из-за порядка вселенной, который есть последнее и благороднейшее совершенство в вещах.

### Глава 46

#### *О том, что для совершенства вселенной некоторые твари должны были быть мыслящими*

Итак, причина различия в вещах именно такова; теперь нам остаётся исследовать различные вещи, насколько это касается истин веры: ведь в этом заключалась наша третья задача. И прежде всего мы покажем, что по Божьему распоряжению, которое сообщает всякой вещи наилучшее совершенство согласно её мере, некоторые твари должны были возникнуть мыслящими, и именно они занимают наивысшее положение на вершине [иерархической лестницы сущих] вещей.

В самом деле: произведение совершеннее всего тогда, когда возвращается к своему началу, [то есть к тому, что его произвело]. Вот почему круг совершеннее всех фигур, а круговое движение совершеннее всех движений: в них есть возврат к началу. Следовательно, чтобы тварная вселенная достигла последнего совершенства, твари должны возвратиться к своему началу, [то есть к Богу]. Но каждая тварь и все вместе возвращаются к своему началу постольку, поскольку подобны ему в своём бытии и своей природе, в которых у каждой вещи есть некое совершенство. Так, любой результат действия наиболее совершенен тогда, когда более всего уподобляется действующей причине, например, дом — искусству, а огонь — тому, что его порождает. А так как начало создания тварей [и их действующая причина] — ум Божий, как было показано выше (II, 21 sqq.), то для совершенства тварей необходимо было, чтобы некоторые твари были мыслящими.

Далее. В вещах есть второе совершенство, которое нечто прибавляет к первому. Так, бытие и природу вещи можно рассматривать как первое совершенство, а деятельность — как второе. Для полного со-

вершенства мироздания в нём должны были быть такие творения, в которых возврат к Богу осуществлялся бы не только за счёт подобия природы, но и по сходству деятельности. Но такая деятельность должна быть исключительно деятельностью разума и воли, ибо сам Бог действует только так. Следовательно, для наилучшего совершенства мироздания надо было, чтобы некоторые твари были мыслящими.

К тому же. Чтобы благодать Божья в совершенстве была представлена тварями, нужно было не только, чтобы возникающие вещи были благими, как было показано выше (II, 45), но и чтобы они действовали во благо других. Но одна вещь совершенно уподобляется другой по деятельности не тогда, когда её деятельность лишь того же вида, а когда у неё и способ действия такой же. Следовательно, для того, чтобы вещи [достигли] наивысшего совершенства, должны были быть некие твари, действующие тем же способом, что и Бог. Но выше было показано (II, 23 сл.), что Бог действует умом и волей. Значит, некоторые твари должны были быть наделены умом и волей.

Далее. Всякий деятель, действуя, делает подобное себе, то есть той форме, в силу которой он действует. Поэтому сделанное подобно действующей причине: сделанное получает форму, которая уже прежде существовала в деятеле. Но форма деятеля воспроизводится в сделанном по-разному: иногда она сохраняет тот же способ бытия, каким она существует в деятеле, а иногда нет. Так, например, когда огонь что-то воспламеняет, способ бытия формы у порождённого огня тот же самый, что и у порождающего. Напротив, [когда, например, архитектор строит дом], форма дома, существующая в душе мастера умопостигаемо, воспроизводится в доме, [построенном этим мастером] за пределами души, материально. Ясно, что первый тип сходства совершеннее второго. — [Мы уже говорили, что] совершенство тварной вселенной заключается в её сходстве с Богом, как и совершенство любого создания заключается в его сходстве с действующей причиной. Значит, высшее совершенство вселенной требует не только вторичного уподобления твари Богу, но и первичного, насколько это возможно. Но форма, посредством которой Бог творит, существует в Боге умопостигаемо: ибо Бог действует посредством ума, как было показано выше (II, 23 сл.). Следовательно, для высшего совершенства вселенной должны существовать некоторые твари, в которых выражалась бы форма Божьего ума, чей способ бытия был бы умопостигаемым. То есть твари, мыслящие по своей природе.

И ещё. К творению Бога не побуждает ничто, кроме Его благодати, которую Он захотел сообщить другим вещам, уподобив их Себе, как явствует из сказанного (I, 74 слл.). Но быть подобным чему-либо можно

двумя способами. Во-первых, бывает подобие по бытию природы: например, подобие теплоты огня в нагретой этим огнём вещи. Во-вторых, бывает подобие по познанию: например, подобие огня в зрительном или осязательном ощущении. Значит, для того, чтобы вещи уподобились Богу совершенно и всеми возможными способами, благодать Божья должна была сообщиться вещам не только в бытии, но и в познании. А познать Божью благодать может только ум. Следовательно, должны были быть мыслящие твари.

К тому же. Во всех должным образом упорядоченных [системах] отношение вторых [элементов системы] к последним подобно отношению первого ко всем вторым и последним, хотя подобие это не всегда совершенно. — Так вот, выше было показано, что Бог постигает все твари в Себе самом (I, 51 слл.). И такое же [отношение] предстаёт [наблюдателю] в телесных тварях: всегда есть тело более высокого порядка, которое объемлет и содержит в себе тела низшего порядка. Однако тело объемлет другие тела за счёт большей протяжённости и величины; Бог же объемлет все твари просто [и абсолютно], а не за счёт протяжённости и величины. — Чтобы подобие тварей Богу было полным также и в способе, каким высшее объемлет и содержит низшее, были созданы мыслящие твари, которые объемлют и постигают телесных тварей не протяженностью и величиной, а просто [и абсолютно] с помощью ума: ибо мыслимое содержится в мыслящем и охватывается умственной деятельностью мыслящего.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> О случае как причине по совпадению см. АРИСТОТЕЛЬ, *Физика*, 197 а 9: «Причины, по которым возникает случайное, по необходимости неопределены... Случайное возникновение возможно именно по совпадению, и случай есть причина побочным образом, но прямо он не причиняет ничего...» Также см. *Метафизика* 1065 а 30.

<sup>2</sup> См., например, АНАКСИМЕН, *Фрагменты* А 5, В 1 и др. в кн.: *Фрагменты ранних греческих философов*, изд. подг. А. В. ЛЕБЕДЕВ, ч. 1 (М., 1989), с. 129, 134.

<sup>3</sup> АНАКСАГОР, *Фрагменты* А 45, В 1 и др., см. *Там же*, с. 517, 531.

<sup>4</sup> АРИСТОТЕЛЬ, *Никомахова этика* 1094 а 3.

<sup>5</sup> ГРИГОРИЙ Великий, *Моралии* III, 9 (PL 75, 607 A).

<sup>6</sup> См. АВГУСТИН, *О ересях* 14, 21 sqq. (PL 42, 28–29): «Маркион, по имени которого зовутся маркиониты, или маркионисты, — последователь учения Кертона о двух началах; правда, Епифаний говорит, что он вводил не два, а три начала: благо, правду и зло; но Евсевий пишет, что автором учения о трех началах был не Маркион, а некий Синер». Также см. ЕВСЕВИЙ, *Церковная история* IV, 22, 5; V, 13.

<sup>7</sup> См. АВИЦЕННА, *Метафизика* IX 4, в кн.: *Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения* (М., 1980), с. 158–159.

<sup>8</sup> См. АРИСТОТЕЛЬ, *Никомахова этика* 1094 б 9: «Желанно, разумеется, и благо одного человека, но прекраснее и божественней благо народа и государств».

<sup>9</sup> Там же, 1094 а 10. В любом порядке целенаправленных действий, например, искусств, цели одного подчиняются целям другого. «Подобно тому как искусство делать уздечки и всё прочее, что относится к конской сбруе, подчинено искусству править лошадьми, а само оно, как и всякое действие в военном деле, подчинено искусству военачалия...»

<sup>10</sup> См. АРИСТОТЕЛЬ, *О рождении животных* 724 б 2 sqq.: для всякого рождения — по крайней мере, любого природного существа, — необходимо подлежащее и движущая причина. «Противоположное рождается из противоположного, и ещё должно быть нечто иное — подлежащее, из которого возникнет рождающееся...»

<sup>11</sup> Латинский текст не позволяет привести русский синодальный перевод: «Ты ли с Ним распростер небеса, твердые, как литое зеркало?»

<sup>12</sup> См. АВИЦЕННА, *Метафизика* IX, 4 (fol. 104 va – 105 rb).

<sup>13</sup> См. АВГУСТИН, *О ересях* 2, 3; 5; 8; 20 (PL 42, 26; 27; 29).

<sup>14</sup> АРИСТОТЕЛЬ, *Физика* 261 а 19: «Так как перемещение, скорее, присуще тем существам, которые в большей степени достигли своей природы, то движение это будет первым по сущности среди других [движений]... Ведь только в одном этом движении оно не изменяется в своём бытии».

<sup>15</sup> Там же, 192 а17.

<sup>16</sup> См. ОРИГЕН, *О началах* II, 9, 5: «...Мы говорим, что в мире существует разнообразие, Бога же называем и благим, и праведным, и нелицеприятным... Если Бог-Творец не лишён ни желания высшего и благого дела, ни способности к совершению его, то спрашивается, по какой причине, творя разумные существа, то есть такие, для которых Он Сам становится причиной их бытия, одни [существа] Он сотворил высшими, другие — второстепенными или третьестепенными, а [иные] сотворил низшими и худшими на много степеней?»; II, 9, 6: «Мы ответим... по мере наших сил следующим образом... Бог, Творец вселенной, благ, и справедлив, и всемогущ. Когда Он вначале творил то, что хотел сотворить, то есть разумные существа, то Он не имел никакой другой причины для творения, кроме Самого же Себя, то есть кроме Своей благости. Таким образом, Он был причиною бытия тварей. Но в Нем не было никакого разнообра-

зия, никакой изменчивости, никакого бессилия; поэтому всех, кого Он сотворил, Он сотворил равными и подобными, потому что для Него не существовало никакой причины разнообразия и различия. Но так как разумные твари... одарены способностью свободы, то свобода воли каждого или привела к совершенству через подражание Богу, или повлекла к падению через небрежение. И в этом... состоит причина различия между... тварями... При таком понимании Творец не оказывается несправедливым, так как Он поступает с каждым по заслугам... и, наконец, не утверждается существование различных творцов или различие душ по природе». Цит. по русскому изданию: *Творения Оригена*, вып. 1 (Казань, 1899), с. 155–157.

<sup>17</sup> «Многие, особенно вышедшие из школы Маркиона, Валентина и Василида... обыкновенно возражают нам...», *Там же*, с. 155.

<sup>18</sup> АРИСТОТЕЛЬ, *О душе* 407 b 22.

<sup>19</sup> Словом «ранг» мы переводим *gradus* — собственно, «ступень», занимаемая той или иной вещью на лестнице бытия, в онтологической иерархии.

<sup>20</sup> АРИСТОТЕЛЬ, *Метафизика* 1043 b 32 sqq.: «...Сущности в некотором роде суть числа... Определение делимо и именно на неделимые части, а таково число. И так же, как если от числа отнять или к нему прибавить что-то из того, из чего оно состоит, оно уже не будет тем же числом, хотя бы была отнята или прибавлена даже самая малая величина, точно так же определение и суть бытия вещи не будут теми же самыми, если что-нибудь будет отнято или прибавлено. И число должно быть чем-то таким, в силу чего оно едино... И точно так же определение едино... Основание единства для определения то же, что и для числа, и сущность есть единое в указанном смысле: не так, как говорят некоторые, будто она некая единица или точка, — нет, каждая сущность есть осуществлённость и нечто самобытное. И так же как определённое число не может быть большим или меньшим, точно так же не может быть такой сущность, как форма, разве только сущность, соединённая с материей».

<sup>21</sup> См. АРИСТОТЕЛЬ, *О душе* 430 a 18: «Действующее всегда выше претерпевающего».

<sup>22</sup> То есть подобие того умопостигаемого образа (идеи), который есть в его уме как мастера — идеального дома, корабля и проч.

(Перевод и примечания Т. Ю. Бородай)



П. П. ГАЙДЕНКО

## ПОНЯТИЕ ВРЕМЕНИ В АНТИЧНОСТИ И В СРЕДНИЕ ВЕКА

### 1. Проблема времени в античной философии

Время относится к тем реалиям, которые издревле определяли смысловое поле человеческого мировосприятия. Отсюда множество мифологем времени; одна из них — древнегреческий миф о Кроносе, порождающем, а затем пожирающем своих детей. Во времени много удивительного и загадочного. Загадка времени не могла не привлечь внимания философов. Нет, по-видимому, ни одного из значительных философов, кто не пытался бы ответить на вопрос, что такое время. И редко кто из них не свидетельствовал о том, что решение этого вопроса сопряжено с большими трудностями. Хорошо известны слова Августина о природе времени:

Что же такое время? Если никто меня об этом не спрашивает, то я знаю — что, но как объяснить вопрошающему — не знаю<sup>1</sup>.

И в самом деле, мы постоянно имеем дело с временем, и нас не затрудняют вопросы: «Который теперь час?», «В каком году началась Вторая мировая война?», «Сколько лет твоей дочери?» и т. д. Между непосредственной интуицией времени и понятийным выражением этой интуиции — труднопереходимый рубеж, и не одному Августину приходилось поражаться тем парадоксам, с которыми сталкивается человеческая мысль, стремясь постигнуть в понятиях эту трудноуловимую реальность — время.

---

<sup>1</sup> *Исповедь* XI, 14, цит. по кн.: *Блаженный Августин. Творения*, т. 1 (СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1998), с. 668.

В нашем обычном представлении время есть некая последовательность моментов, точнее, интервалов — минут, часов, дней или лет, которая течет равномерно, наподобие равномерно движущегося тела в пространстве, и с помощью которой мы измеряем все движения и изменения, происходящие как во внешнем мире, так и в нашей собственной душе. В отличие от пространственного движения течение времени, однако, является необратимым: время никогда не движется вспять. Но при попытке перейти от обыденного представления о времени к его понятию и дать строгое определение того, что такое время, возникают большие затруднения, и не удивительно, что не только мыслители разных эпох, но и современники не могут найти согласия в вопросе о том, что такое время. Является ли оно непрерывным или состоит из неделимых моментов? И представляет ли собой время нечто подвижное, изменяющееся и преходящее или, напротив, оно само неподвижно, а меняются только явления и вещи, возникающие и исчезающие во времени? Некоторые философы рассматривали время как нечто единое (Платон), тогда как другие допускали множество времен — для каждого процесса индивидуальное время его протекания (Декарт). Одни были склонны видеть во времени некоторое абсолютное начало («абсолютное время» Ньютона), другие, напротив, признавали только относительное время, указывая на то, что время не существует реально, а есть лишь порядок последовательности явлений в отношении «раньше» и «позже» (Лейбниц).

Каждая крупная эпоха в развитии мысли имеет некоторые общие подходы к рассмотрению времени, и это несмотря на различие концепций времени у отдельных ее представителей. Полемика вокруг понятия времени в Античности, в Средние века, в Новое и Новейшее время имеет всякий раз свою специфику, которую интересно выявить не только тому, кто хотел бы представить себе картину развития этого понятия, но и тому, кто хочет дать решение вопроса, что же такое время. Ибо в этом случае его собеседниками в обсуждении этого трудного вопроса окажутся наиболее глубокомысленные умы, на протяжении более двух тысячелетий размышлявшие над ним с самых разных точек зрения.

Мы рассмотрим здесь античные концепции времени, остановившись на самых интересных из них — на трактовке времени у Платона, Аристотеля и Плотина.

Время является формой протекания всех механических, органических и психических процессов, условием возможности движения, изменения и развития; всякий процесс, будь то пространственное перемещение, качественное изменение, возникновение и гибель происходит во времени. Анализ природы времени уже с первых шагов греческой мысли связан с попытками решить одну из сложнейших философских про-

блем — проблему континуума, или непрерывности. В самом деле, время, так же как и пространство и движение представляет собой континуум, который можно мыслить либо как совокупность некоторых неделимых элементов (моментов времени, частей пространства или «частей» движения), либо же как бесконечно делимую величину. Однако при первых же попытках теоретически рассмотреть природу континуума греческая философия в лице Зенона из Элеи (V в. до н. э.) столкнулась с парадоксами (апориями), разрешению которых посвящено немало трудов философов, логиков и математиков, начиная с Платона и Аристотеля в Античности, Галилея, Декарта, Лейбница и Канта в Новое время и кончая А. Бергсоном, Г. Кантором, Р. Дедекиндом и другими в новейшее время. И это лишь наиболее известные имена среди тех, кто пытался разрешить задачу, поставленную глубокомысленным греческим философом.

### Зенон из Элеи: парадоксы континуума

Прежде чем перейти к анализу понятия времени, коснемся вкратце парадоксов континуума, как они были сформулированы Зеноном. Их содержание передает Аристотель в *Физике*:

Есть четыре рассуждения Зенона о движении, доставляющие большие затруднения тем, которые хотят их разрешить. Первое, о несуществовании движения на том основании, что перемещающееся тело должно прежде дойти до половины, чем до конца... Второе, так называемый Ахиллес. Оно заключается в том, что существо, более медленное в беге, никогда не будет достигнуто самым быстрым, ибо преследующему необходимо раньше прийти в то место, откуда уже двинулось убегающее, так что более медленное всегда имеет некоторое преимущество... Третье... заключается в том, что летящая стрела стоит неподвижно; оно вытекает из предположения, что время слагается из отдельных «теперь»... Четвертое рассуждение относится к двум разным массам, движущимся с равной скоростью, одни — с конца ристалища, другие — от середины, в результате чего, по его мнению, получается, что половина времени равна его двойному количеству<sup>2</sup>.

Первая апория, «Дихотомия», доказывает невозможность движения, поскольку движущееся тело, прежде чем преодолеть определенное

---

<sup>2</sup> *Физика* VI, 9, 239 b 10–240 a 1.

расстояние, должно сначала пройти его половину, а соответственно, половину этой половины и т. д.: ведь любой отрезок можно делить пополам — и так до бесконечности. Другими словами, если пространственный континуум рассматривается как актуально данное бесконечное множество элементов, то движение в таком континууме невозможно мыслить, ибо занять бесконечное число последовательных положений в ограниченный промежуток времени невозможно. Строго говоря, движение при такой постановке вопроса не может даже начаться. В основе апории «Ахиллес» лежит то же затруднение, что и в основе «Дихотомии»: пока Ахиллес преодолевает расстояние, отделяющее его от черепахи, последняя пройдет еще один отрезок пути и т. д. до бесконечности. Таким образом, чтобы догнать ее, он должен занять бесконечное множество «мест», которые до тех пор занимала черепаха. В обеих апориях Зенон предполагает континуум делимым до бесконечности, но при этом мыслит эту бесконечность как актуально существующую.

В третьей апории, «Стрела», философ доказывает, что летящая стрела покоится. Здесь предметом рассмотрения оказывается время. Зенон исходит из понимания времени как суммы неделимых моментов, неделимых «теперь» и, соответственно, пространства как суммы неделимых точек. Он рассуждает примерно так: в каждый момент времени стрела занимает определенное место, равное своему объему (ибо в противном случае стрела была бы «нигде»). Но если занимать равное место, то двигаться невозможно (движение предполагает, что предмет занимает место, большее, чем он сам). Значит, движение можно мыслить лишь как сумму состояний покоя (сумму «продвинутостей»), а это невозможно, ибо сумма нулей не дает никакой величины. Таков результат, вытекающий из допущения, что пространство состоит из суммы неделимых «мест», а время — из суммы неделимых «теперь». Он показывает, что решить проблему изменения движения с помощью атомистически конструированного континуума невозможно.

Четвертая апория, «Стадий», по своим предпосылкам сходна со «Стрелой». Пусть по ристалищу, по параллельным прямым, с равной скоростью движутся навстречу друг другу два предмета равной длины и проходят мимо неподвижного третьего предмета той же длины. Пусть ряд A1, A2, A3, A4 означает неподвижный предмет, ряд B1, B2, B3, B4 — предмет, движущийся вправо, и C1, C2, C3, C4 — предмет, движущийся влево:

|    |       |    |    |       |    |  |
|----|-------|----|----|-------|----|--|
|    |       | A1 | A2 | A3    | A4 |  |
| B1 | B2    | B3 | B4 | ----- |    |  |
|    | ----- | C1 | C2 | C3    | C4 |  |

По истечении одного и того же момента времени точка В1 проходит половину отрезка А1 — А4 и целый отрезок С1 — С4, т. е. она пройдет мимо четырех точек на отрезке С1 — С4 и в то же время мимо только половины точек на отрезке А1 — А4. Согласно предпосылке Зенона, каждому неделимому моменту времени соответствует неделимый отрезок пространства. Значит, точка В1 в один момент времени проходит разные части пространства в зависимости от того, с какого пункта вести отсчет: по отношению к отрезку А1 — А4 она в неделимый момент времени проходит одну неделимую часть пространства, а по отношению к отрезку С1 — С4 — две неделимые части пространства<sup>3</sup>. Таким образом, неделимый момент времени оказывается вдвое больше самого себя. А это значит, что либо он должен быть делимым, либо делимой должна быть неделимая часть пространства. Поскольку же ни того, ни другого Зенон не допускает, то вывод его гласит: движение невозможно мыслить без противоречия, а стало быть, движение реально не существует<sup>4</sup>.

Все апории имеют целью доказать невозможность движения, поскольку его нельзя мыслить, не впадая в противоречие. Будем ли мы рассматривать континуум как делимый до бесконечности (апории «Дихотомия» и «Ахиллес») или же как состоящий из неделимых моментов («Стрела»), движение в равной мере окажется невозможным.

Смысл апорий Зенона — в его стремлении доказать, что чувственный мир, или, как его называли греческие философы, мир становления, где все множественно, текуче и преходяще, не обладает подлинным бытием, которое едино, вечно, неизменно и неподвижно, всегда тождественно самому себе. Именно бытие, согласно Зенону, есть предмет научного знания; что же касается становления, то оно недоступно знанию и всегда остается предметом всего лишь мнения, столь же изменчивого и непостоянного, как и сам чувственный мир. Противоречия и парадоксы, возникающие при попытке мыслить движение, свидетельствуют, по убеждению Зенона, об иллюзорности множественного и изменчивого эмпирического мира.

---

<sup>3</sup> Тем самым в результате единица оказывается равной двум. Немецкий философ В. Лейнфельнер считает, что эта апория Зенона является «зародышевой формой релятивистского понимания времени». См. W. LEINFELLNER, *Die Entstehung der Theorie* (Freiburg — München, 1966), S. 44.

<sup>4</sup> Более детальный анализ апорий «Стадий» см. в моей работе *Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ* (М.: Наука, 1980), с. 70–71.

## Платон: время и вечность

Как видим, первые попытки теоретически осмыслить природу времени привели к парадоксам, которые и попытались в дальнейшем разрешить греческие философы. Наиболее интересные решения проблемы континуума вообще и, в частности, проблемы времени мы находим у Платона, Аристотеля и Плотина. Платон пересматривает сами предпосылки, лежавшие в основании парадоксов Зенона: он отвергает понимание бытия как единого, не имеющего никакого соприкосновения с миром множественности и становления. Не случайно тема «единое и многое» становится центральной в диалоге Платона *Парменид*: здесь он ведет полемику с элейцами и дает свое понимание соотношения единого и многого, которое предполагает *установление связи* между ними. Бытие и единое, согласно Платону, не суть синонимы, как это полагали Парменид и Зенон. Как показывает Платон, единому невозможно приписать никакого предиката, ибо всякое высказывание о нем уже делает его многим. Так, утверждая, что «единое существует», мы приписываем ему предикат бытия и, следовательно, мыслим «два» — единое и бытие, а двойца — это начало множественности. «Единое, раздробленное бытием, представляет собой огромное и беспредельное множество»<sup>5</sup>. Отсюда Платон делает вывод: раз «существующее единое» уже не едино, значит, единое не есть бытие, оно сверхбытийно. В качестве такового оно не может быть и предметом мысли. Ибо мысль о едином раздробляет его на «два». Единое, говорит Платон, непостижимо для мышления, предметом которого может быть только бытие. Однако в качестве сверхбытийного и непостижимого начала единое есть необходимая предпосылка как бытия (множественности), так и познания. Ибо множественность может быть только множественностью единых (единиц), и без единого оно превратилось бы в беспредельность, хаос, небытие. В свою очередь познание предполагает отнесение к единству, объединение многообразия в единстве понятия: «тождество единства и множества, обусловленное речью»<sup>6</sup>. Таким образом, будучи по ту сторону бытия и знания, единое составляет условие возможности того и другого. «Единое сущее», т. е. бытие, — это, по Платону, сфера умопостигаемых сверхчувственных идей, образующих соотнесенное множество — целостность идеального мира. Каждая идея несет в себе начало единства, поэтому Платон называет их «монадами» или «генадами»<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> *Парменид* 144e.

<sup>6</sup> *Филеб* 15d.

<sup>7</sup> *Там же*, 15ab.

Здесь возникает вполне естественный вопрос: как связано это рассуждение Платона с проблемой времени? Не ушли ли мы в сторону от нашей темы? Нет, не ушли. Ведь время представляет собой последовательность моментов, оно предстает всякий раз как движение от прошлого через настоящее к будущему. А всякая последовательность есть *множество*. Стало быть, без понимания того, что такое множество и как оно связано с единством, мы не можем осмыслить и природу времени. Платон исходит из того, что, как всякое множество, время не существует и не может быть мыслимо безотносительно к единому, ибо время есть такая реальность, в которой множество сопряжено с единым. А как оно сопряжено? Вот что мы читаем в диалоге Платона *Тимей*, где он рассматривает проблему времени в контексте своей космогонии:

Когда Отец усмотрел, что порожденное им, это изваяние вечных богов, движется и живет, он возрадовался и в ликование замыслил еще больше уподобить [творение] образцу. Поскольку же образец являет собою вечно живое существо (*ζῶον αἰδίου ὄν*), он положил в меру возможного и здесь добиться сходства; но дело обстояло так, что природа того живого существа вечна, а этого нельзя полностью передать ничему рожденному. Поэтому он замыслил сотворить некое движущееся подобие вечности (*εἰκόνα κινητὸν τινα αἰώνος*); устрояя небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающей в Едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы назвали временем. Ведь не было ни дней, ни ночей, ни месяцев, ни годов, пока не было рождено небо, но он уготовил для них возникновение лишь тогда, когда небо было устроено. Все это — части времени, а «было» и «будет» суть виды возникшего времени, и, перенося их на вечную сущность, мы незаметно для себя делаем ошибку... Тому, что вечно пребывает тождественным и неподвижным, не пристало становиться со временем старше или моложе... либо вообще претерпевать что бы то ни было из того, чем возникновение наделило поток данных в ощущении вещей. Нет, все это — виды времени, подражающего вечности и бегущего по кругу согласно закону числа<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> *Тимей* 37 – 38с.

Какие важнейшие моменты мы можем здесь выделить в рассуждении Платона? Во-первых, время было не всегда, оно сотворено демиургом вместе с космосом. Во-вторых, оно было создано с целью «еще более уподобить творение образцу». В-третьих, природа образца вечна, а этого нельзя полностью передать сотворенному, поэтому демиург создал подобие вечности, ее подвижный образ — время. Оно, в-четвертых, движется от числа к числу, таким образом подражая вечности своим бегом по кругу по закону числа. И наконец, чтобы блиести числа времени, демиург создал Солнце, Луну и пять планет<sup>9</sup>.

Создатель учения об умопостигаемом мире идей, принципиально отличном от чувственного мира, Платон впервые в истории философской мысли попытался дать метафизическое обоснование понятия времени, сопоставив его с вневременной вечностью. Время, таким образом, предстало как подобие вечности в эмпирическом мире становления и, стало быть, как нечто не только отличное от вечности, но и причастное ей. Не случайно Платон называет время «вечным же образом»: время создано для того, чтобы по возможности уподобить творение-космос его сверхчувственному образцу. При этом Платон обозначил «вечность» словом *αἰών*, которое раньше, у досократиков, означало «бесконечное время жизни»<sup>10</sup>, прежде всего жизни космоса. У Платона же понятия *αἰών* (вечность) и *χρόνος* (время) строго различаются: вечность есть образец, или прообраз, а время — только ее образ, который не может быть понят безотносительно к прообразу. Для обозначения вечного умопостигаемого бытия Платон употребляет и другое слово, так же как и *αἰών* образованное от наречия *ἀεί* (всегда) — *αἰδιον*. *Αἰών* и *αἰδιον* употребляются Платоном как синонимы, обозначающие вечно-сущее бытие, в отличие от временного бывания, т. е. становления. Вот таким образом у Платона при осмыслении природы времени сопрягаются множественное с единым: время не может ни существовать, ни быть постигаемым без связи с вечностью.

Мысля время соотношенным с вечностью, Платон рассматривает его как категорию космическую: оно возникает вместе с космосом, явлено в движении небесных тел и подчиняется закону числа. Поскольку космос не вечен, а только создан по вечному образцу, то он может иметь также и конец своего существования; правда, как подчеркивает

<sup>9</sup> Отсюда выражение «орудия времени» по отношению к небесным телам (*Τιμηῆ* 41e).

<sup>10</sup> См. А. J. FESTUGIERE, "Le sens philosophique du mot AION", *La parola del Passato* 10 (Napoli, 1949), p. 172-189; E. DEGANI, *AION da Omero ad Aristotele* (Padova, 1961).



Платон, его может уничтожить лишь тот, кто его создал. Однако демиург, как полагает греческий философ, не может захотеть разрушить свое создание, потому что оно — благое, а поэтому космос можно считать бессмертным<sup>11</sup>. То же самое можно сказать и о космической стихии времени. Вопрос о возможном конце времени, так же как и космоса, остается у Платона, в сущности, открытым: время, говорит он, «возникло вместе с небом, дабы, одновременно рожденные, они и распались бы одновременно, если наступит для них распад»<sup>12</sup>.

Платоновское рассмотрение времени сквозь призму понятия вечности сохраняется на протяжении многих столетий в традиции платонизма и получает дальнейшее развитие в работах Плотина, Прокла, Ямвлиха, Симпликия и др.

## Аристотель

### *Принцип непрерывности и решение парадоксов Зенона*

Наиболее обстоятельный и развернутый анализ времени среди античных философов мы находим у Аристотеля в IV книге *Физики*. Как и его учитель Платон, Аристотель тоже исходит из предпосылки, что единое есть условие возможности множества. Однако, не признавая единое самостоятельной сущностью и не разделяя платоновское учение об идеях как сверхчувственных прообразах вещей, Аристотель ищет иной способ объяснить природу времени. В отличие от Платона он не рассматривает акт порождения времени и не соотносит время с надвременной вечностью. Он не принимает платоновское учение о создании космоса демиургом; согласно Аристотелю, космос существовал всегда, он не имел начала и не будет иметь конца. Тем более важным является для Аристотеля предложить свое понимание времени и дать свою интерпретацию связи единства и множественности в нем. Если мы примем во внимание, что Аристотелю принадлежит создание первой в Античности системы физики — науки о природе как начале движения и, стало быть, первой строго продуманной теории движения, — то нам станет ясно, насколько важной для него была необходимость в определении того, что такое время: без этого нельзя объяснить понятия движения. И не случайно он рассматривает проблему времени именно в *Физике*, где она оказывается связанной с

<sup>11</sup> Вечное живое существо, по образцу которого демиург сотворил космос, названо у Платона ζφον αἰδίων (*Тимей* 37d).

<sup>12</sup> *Тимей* 38. Ср. Там же, 31b: «Это однородное небо, возникши, пребывает и будет пребывать»; 41ab: «возникшее от меня пребудет неразрушимым».

величиной, движением и его *измерением*. Вот почему Аристотель обращается к апориям Зенона и предлагает свое решение проблемы континуума и, в частности, тех парадоксов, которые связаны с понятием времени. Непрерывность, по Аристотелю, есть определенный тип связи элементов системы, отличающийся от других форм связи — последовательности и смежности. Последовательность, или следование по порядку, — условие смежности, а смежность — условие непрерывности<sup>13</sup>. Непрерывными, по Аристотелю, могут быть не только части пространства и времени, но и движения; более того, подлинно непрерывным он считает то, что непрерывно по движению. Чтобы движение было непрерывным, должны быть выполнены три условия: единство (тождественность) вида движения, единство движущегося предмета и единство времени.

Вводя понятие непрерывности, Аристотель с его помощью решает парадоксы Зенона. Непрерывное, по определению Аристотеля, — это то, что делится на части, всегда в свою очередь делимые. А это значит, что непрерывное исключает какие бы то ни было неделимые части и уж тем более не может быть составлено из неделимых. Невозможно ничему непрерывному состоять из неделимых частей, например линии из точек, если линия непрерывна, а точка неделима. Исходя из определения неделимого как того, что не имеет частей, Аристотель аргументирует свой тезис, тем самым раскрывая содержание ключевых для его метафизики и физики понятий *неделимое* и *непрерывное*:

Ведь края точек не образуют чего-нибудь единого, так как у неделимого нет ни края, ни другой части; и крайние границы не находятся в одном месте, так как нет у неделимого крайней границы, ибо крайняя граница и то, чему она принадлежит, различны. Далее, точкам, из которых было бы составлено непрерывное, необходимо или быть непрерывными, или касаться друг друга (то же самое рассуждение применимо и ко всяким неделимым). Но непрерывными они не будут на основании сказанного; касаются же друг друга все предметы или как целое целого, или своими частями, или как целое части. Но так как неделимое не имеет частей, им необходимо касаться целиком, но касающееся целиком не образует непрерывного, так как непрерывное заключает в себе от одного предмета одну часть, от другого другую и таким образом разделяется на различные, разграниченные по месту части<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> *Физика* V, 3, 226 b 33–227 a 13.

<sup>14</sup> *Там же*, VI, 1, 231 a 26–231 b 7.

Данное Аристотелем определение понятий непрерывного и неделимого составляет категориальную основу не только античной метафизики, но и физики и математики: непрерывное — это то, что имеет части, всегда в свою очередь состоящие из частей, и что, стало быть, может быть делимо до бесконечности; неделимое же — это то, что не имеет частей. Важно также введенное Аристотелем понятие «соприкосновения», которое предполагает делимость на части: соприкасается то, что делимо, ибо только оно имеет «края», которые могут находиться вместе. И самое главное: непрерывное не может быть составлено из неделимых, ведь неделимое не может быть частью чего бы то ни было. Однако при этом неделимое как граница непрерывного составляет его конститутивный момент: именно с помощью неделимого непрерывное приобретает начало формы, благодаря которой оно может быть познано как нечто определенное: так, ограниченный двумя точками отрезок прямой получает определенную величину, которая может быть выражена числом.

Создавая новую систему понятий, Аристотель, таким образом, разрешает те трудности, которые возникают при допущении, что пространство и время состоят из неделимых. Именно непрерывность является условием возможности движения и, соответственно, условием его мыслимости. Как показал Зенон, движение определяется через путь и время. Если либо путь, либо время, либо то и другое вместе считать состоящими из неделимых, то движение, как показал Зенон в апории «Стрела», окажется невозможным<sup>15</sup>.

Чтобы избежать этого парадокса и объяснить возможность движения именно как процесса, а не как суммы «продвинутостей», Аристотель и постулирует непрерывность пути, времени и самого движения.

Остаются, однако, две первые апории Зенона — «Дихотомия» и «Ахиллес», основанные на допущении актуальной бесконечности любого отрезка пространства и времени. Здесь Аристотель разрешает возникшее противоречие, различая потенциальную и актуальную бесконечности. И понятие непрерывности играет тут опять-таки важную роль. Если любой отрезок пути в силу его непрерывности делим до бесконечности, то движение окажется невозможным только при забвении того, что и время, в течение которого тело проходит этот путь, тоже непрерывно, т. е. делимо до бесконечности. А если учесть, что непрерывности пути соответствует непрерывность времени, то парадокс снимается<sup>16</sup>.

То, что Аристотель называет «бесконечным в отношении деления», мы теперь называем «интенсивной бесконечностью», а «беско-

<sup>15</sup> Там же, 232 а 6–12.

<sup>16</sup> Там же, VI, 2, 233 а 23–30.

нечное в количественном отношении» — это экстенсивно бесконечное. То и другое, однако, есть потенциально бесконечное, только первое возникает в результате деления, а второе — в результате сложения, как, например, числовой ряд.

Принцип непрерывности опирается на признание потенциальной бесконечности. Что же касается бесконечности актуальной, то ее Аристотель не допускает так же, как и античные математики. Потенциально бесконечное всегда имеет дело с конечным и есть не что иное, как беспредельное движение по конечному; независимо от того, имеем ли мы дело с экстенсивной бесконечностью, например, в процессе счета, или с интенсивной (при делении отрезка на все более мелкие части), мы каждый раз получаем как угодно большую или как угодно малую, но конечную величину. «Вообще говоря, бесконечное существует таким образом, что всегда берется иное и иное, и взятое всегда бывает конечным, но всегда разным и разным»<sup>17</sup>. Потенциально бесконечное в качестве бесконечно делимого, будучи проходимым по своей природе, не имеет, однако, конца прохождения, т. е. предела. Сказать, что бесконечное существует только как потенциальное, а не как актуальное, — значит сказать, что оно *становится*, возникает, а не есть нечто действительное, завершенное в себе, не есть *бытие*. Потенциально бесконечное всегда имеет дело с конечным и есть беспредельное движение по конечному. Но отсюда с очевидностью следует, что бесконечное для Аристотеля есть материя, ибо материю Аристотель определяет как возможность.

Бесконечное есть материя для завершенности величины и целое в потенции, а не актуально, оно делимо и путем отнятия и путем обращенного прибавления, а целым и ограниченным является не само по себе, а благодаря другому; и поскольку оно бесконечно, не охватывает, а охватывается<sup>18</sup>.

Но будучи только потенциальностью, возможностью, оно, по словам Аристотеля, «и не познаваемо как бесконечное, ибо материя не имеет формы»<sup>19</sup>. И в самом деле, имея дело с потенциальной бесконечностью, мы всегда, как уже отмечалось, схватываем (т. е. познаем) лишь конечное; бесконечность же проявляется тут в том, что это конечное — «всегда иное и иное». Поэтому Аристотель определяет бесконечное как то, вне чего всегда еще что-то есть.

<sup>17</sup> Физика III, 6, 206 а 27–30.

<sup>18</sup> Там же, III, 6, 207 а 21–26.

<sup>19</sup> Там же.

А может ли существовать нечто такое, вне чего больше ничего нет? И если да, то как его назвать<sup>20</sup>?

Итак, бесконечное — это материя, т. е. нечто неопределенное, лишённое внутренней структуры и связи. Целое же — это материя оформленная, и «конец», «граница», структурирующая его и превращающая в актуально сущее, действительное, — это форма. (Именно потому, что в начале актуально сущего является форма, т. е. нечто определяющее, ограничивающее, превращающее аморфное и беспредельное в нечто единое (целое), Аристотель не может принять понятие актуальной бесконечности; такое понятие содержит в себе противоречие.) Как видим, греческая философия делает акцент именно на «конец», «границе», ибо тут — начало оформления, а вместе с тем и познания: неоформленное, беспредельное непознаваемо. Поэтому и бесконечное, число или величина, не может быть бесконечным «в обе стороны»: у числа имеется «нижняя» граница (единица), а верхней оно не имеет; у величины есть только «верхняя» граница (величина не может быть бесконечно большой, поэтому и космос — тело наибольшей величины — мыслится как конечный).

### ***Понятие времени***

Вот теперь, рассмотрев понятия непрерывности, бесконечности, потенциального (материи) и актуального (формы), мы можем перейти к анализу категории времени, как ее разработал Аристотель. Ибо время, как мы уже говорили, так же как и пространство и движение, представляет собою непрерывность, а стало быть, определение непрерывности относится и к времени.

Однако время имеет и свои специфические черты, отличающие его от других видов непрерывного, например от пространства. И важнейшая из этих специфических черт — это невозможность воспринимать время как непосредственно наличное, данное нашему восприятию так, как даны ему определенные части пространства или движущиеся в пространстве предметы. Когда мы делим пространственный отрезок, то разделенные его части явлены нашему зору как рядоположные и мы можем видеть их перед собой; что же касается времени, то его «части» — прошлое и будущее — не существуют: первого уже нет, второго еще нет, а настоящее, в свою очередь, ускользает от нас, потому что при попытке «схватить» его «стягивается» в бесконечно малое мгновение, длительность которого почти неуловима. Поэтому вполне понятно, что некоторые философы могли считать время вообще не существующим. Аристотель отмечает эту особенность времени:

---

<sup>20</sup> Там же, 207 а 8–14.

Что время или совсем не существует, или едва существует, будучи чем-то неясным, можно предполагать на основании следующего. Одна часть его была и уже не существует, другая — в будущем, и ее еще нет; из этих частей слагается и бесконечное время, и каждый раз выделяемый промежуток времени. А то, что слагается из несуществующего, не может, как кажется, быть причастным существованию<sup>21</sup>.

Тем не менее время все же каким-то образом существует, и задача состоит в том, чтобы постигнуть способ его существования и дать определение его понятия. Время, как отмечает Аристотель, представляется прежде всего каким-то движением и изменением, и не случайно некоторые философы отождествляли его с движением небосвода. Но тем не менее его нельзя отождествить с движением, ибо движение может быть быстрее и медленнее, а время нет, так как медленное и быстрое (сама медленность и скорость) определяется временем. Значит, время не есть движение, но, с другой стороны, оно не существует и без движения.

Ведь мы вместе ощущаем и движение, и время; и если даже темно и мы не испытываем никакого воздействия на тело, а какое-то движение происходит в душе, нам сейчас же кажется, что вместе с тем протекло известное время<sup>22</sup>.

Значит, если время само и не есть движение, то оно неразрывно связано с движением: мы распознаем время, когда разграничиваем движение, воспринимая один раз одно, другой раз другое, а между ними — нечто третье. «Когда мы мыслим крайние точки отличными от середины и душа отмечает два «теперь», тогда это именно мы называем временем, так как отграниченное моментами «теперь» и кажется нам временем»<sup>23</sup>.

Обратим внимание на то, какую роль при описании феномена времени Аристотель отводит душе. Мы в собственной душе воспринимаем течение времени, даже не наблюдая никакого движения в пространстве, но замечая изменения, происходящие в самой душе. Тем самым душа как бы членит время на части, отмечая два разных «теперь», подобных вешкам на пространственном отрезке. К вопросу об отношении времени к душе, как его понимает Аристотель, мы вернемся ниже. А сейчас продолжим рассмотрение времени в его связи с движением.

<sup>21</sup> *Физика* IV, 10, 217 б 33 – 218 а 3.

<sup>22</sup> *Там же*, IV, 11, 219 а 4–7.

<sup>23</sup> *Там же*, 219 а 26–29.

Как мы уже знаем, время, по Аристотелю, не есть движение, но оно связано с движением и связано постольку, поскольку движение имеет число. Больше или меньше мы оцениваем числом, а большее или меньшее движение — временем; следовательно, время есть некоторое число. Вот аристотелевское определение времени: «Время есть не что иное, как число движения по отношению к предыдущему и последующему»<sup>24</sup>. Но тут естественно возникает вопрос: поскольку время, в отличие от арифметического числа как совокупности дискретных единиц, непрерывно, то ему, скорее, подходит определение величины (в античной математике число и величина строго различаются между собой)<sup>25</sup>. Движение потому обычно и связывается в сознании с представлением о времени, что оно тоже непрерывно. «Так как движущееся движется от чего-нибудь к чему-нибудь и всякая величина непрерывна, то движение следует за величиной; вследствие непрерывности величины непрерывно и движение, а через движение и время»<sup>26</sup>. По отношению же к величине встает задача ее измерения, почему время обычно и ассоциируется именно с измерением движения, изменения, но также и покоя. При этом характерно, что не только движение измеряется временем, но и время движением «вследствие их взаимного определения, ибо время определяет движение, а движение — время»<sup>27</sup>.

Аристотель вводит определение времени как меры движения, учитывая как раз то обстоятельство, что и время, и движение суть непрерывные величины. Некоторые исследователи полагают, что эти два определения времени — как числа движения и как меры движения — сознательно различены у Аристотеля: дефиниция времени как числа движения выражает сущность времени, а определение его как меры движения касается его функции. Такую точку зрения высказывает, в частности, П. Конен. Согласно Конену, «число и мера имеют разное отношение к движению: мерой время является только по отношению к «первой мере» — круговращению небесного свода, а числом время будет по отношению к любому движению. Определение времени как числа движения онтологически первичнее, чем определение его как меры движения»<sup>28</sup>.

И действительно, Аристотель говорит, что время есть число всякого движения, «число непрерывного движения вообще, а не какого-

<sup>24</sup> Там же, IV, 11, 219 а 10–14.

<sup>25</sup> См. Комментарий Д. Д. МОРДУХАЙ-БОЛТОВСКОГО к *Началам* Евклида в кн.: *Евклид. Начала*, кн. I–IV (М.; Л., 1948).

<sup>26</sup> *Физика* IV, 11, 219 а 10–14.

<sup>27</sup> Там же, IV, 12, 220 б 16–17.

<sup>28</sup> См.: P. F. CONEN, “Die Zeittheorie des Aristoteles”, *Zetemata* (München, 1964), Heft 35, S. 141.

нибудь определенного вида»<sup>29</sup>. Что же касается времени как меры, то в качестве таковой выступает обращение небесной сферы, ибо «равномерное круговое движение является мерой по преимуществу, так как число его является самым известным. Ни качественное изменение, ни рост, ни возникновение не равномерны, а только перемещение. Оттого время и кажется движением сферы, что этим движением измеряются прочие движения и время измеряется им же»<sup>30</sup>.

Определяя время как «число движения по отношению к предыдущему и последующему», Аристотель следует за Платоном: ведь и по Платону, как мы помним, «время бежит по кругу согласно законам числа». Как и Платон, он связывает время с физическим движением, а меру времени — с равномерным движением небосвода. Однако, в отличие от своего учителя, Аристотель нигде не сопоставляет время с вечностью, а потому и не прибегает к тем выражениям, которые употребляет Платон. Так, говоря о том, что существует не во времени (как, например, математические и логические истины, сохраняющие свою значимость независимо от времени), Аристотель никогда не употребляет слово *αἰών* («вечность»), а предпочитает слово *ἀεί* («всегда»). То, что русский переводчик *Физики* В. П. Карпов перевел как «то, что существует вечно», у Аристотеля называется «тем, что существует всегда» (*ἀεί ἔστι*)<sup>31</sup>. Поскольку Платон соотносит время с трансцендентным ему (и вообще всему сущему) образцом — вечностью, то, соответственно, он различает три онтологических уровня: то, что существует *вечно* (не рождено, не создано), то, что существует *всегда* (создано, но не подвержено гибели), и то, что существует *временно* (что создано и погибнет). Первое — это «вечный образец», подражая которому демиург сотворил космос; второе — это сам космос, а третье — это эмпирические явления, мир становления, возникающий и исчезающий во времени. В отличие от Платона у Аристотеля нет трансцендентного космосу бытия, которое является вечным: Аристотель не признает ни идей Платона, ни потустороннего всякому бытию единого, а все сущее делит на то, что существует всегда, и то, что существует временно. К тому, что существует всегда и не зависит от времени, Аристотель относит все, что является неизменным и всегда тождественным самому себе.

Вещи, существующие всегда, поскольку они существуют всегда, не находятся во времени, так как они не объемлют-

<sup>29</sup> *Физика* IV, 14, 223 а 33 – 223 в 1.

<sup>30</sup> *Там же*, 223 в 19–24.

<sup>31</sup> *Там же*, IV, 12, 222 а 5.



ся временем и бытие их не измеряется временем; доказательством служит то, что они, не находясь во времени, не подвергаются воздействию от него<sup>32</sup>.

К вневременным существам Аристотель относит прежде всего вечный двигатель, а также духов небесных сфер, которые хотя и движутся круговым движением (отличающимся, однако, от прямолинейного своей самоидентичностью и вечностью) и тем самым изменяют свое место, но неизменны по своей субстанции. Сюда же принадлежит и ум, в отличие от души, не подверженный времени и всегда тождественный себе, так же как и отвлеченные истины, например, логики и математики, сохраняющие свой смысл безотносительно к времени.

Не забудем, что свой анализ времени Аристотель проводит в контексте физики как науки о природе, о движении и изменении, а потому на первом плане у него оказывается проблема измерения времени с помощью числа. В отличие от Платона, для которого число несет в себе субстанциальный момент и связано с жизнью души, Аристотель освобождает число от того метафизического смысла, который оно имело у пифагорейцев и Платона, и трактует его сквозь призму измерения: не случайно и единое (единица) для Аристотеля есть прежде всего «мера».

Сущность единого, — пишет Аристотель, — в том, что оно известным образом представляет собою начало числа; дело в том, что началом является первая мера; ибо первая мера во всяком роде [бытия] есть то первое, с помощью которого мы этот род познаем; следовательно, единое является началом того, что может быть познано относительно каждого [предмета]<sup>33</sup>.

А мера есть то, что должно быть неделимым (т. е. единым). Понятно, что и у времени должна быть такого рода «мера», как бы единица, с помощью которой мы его познаем. Что же это за «единица»?

### ***Неделимый момент «теперь»***

Отвечая на этот вопрос, Аристотель оказывается перед необходимостью обосновать реальность времени, а для этого ввести такое понятие, которое было бы началом самоидентичности в самом времени и без которого время потеряло бы свою определенность и превратилось в чистую материю, лишённую всякой оформленности и потому неулови-

<sup>32</sup> Там же, 221 b 3–5.

<sup>33</sup> *Метафизика* V, 6, 1016 b 18–21.

мую. В качестве такого начала, как мы уже видели выше, у него выступает момент «теперь». Самое главное и существенное в моменте «теперь» составляет его *неделимость*, в силу которой он может служить границей между прошедшим и будущим, а граница, или предел, как мы знаем, есть начало формы, позволяющее любой реальности — в том числе и времени — получить определенность<sup>34</sup>.

Так же как и точка на линии, момент «теперь» не является частью, каким-то — пусть минимальным — отрезком времени, как это нередко мы представляем себе, так что время не состоит из моментов «теперь», как и линия не может быть составлена из неделимых точек.

Таким образом, время, так же как число и величина, имеет свой «конец», «предел», границу, только эта граница не «внизу», как у числа, и не «вверху», как у величины, а в «середине». И в самом деле, ведь время представляется бесконечным «в обе стороны» — и в прошлое, и в будущее; поэтому его «концом» является момент настоящего, «теперь», который является одновременно началом будущего и концом прошлого, тем самым обеспечивая непрерывность времени<sup>35</sup>.

Подобно тому как точка на линии и разделяет линию, и связывает ее (поскольку в точке совпадает конец предыдущего отрезка с началом следующего), так же обстоит дело и с моментом «теперь» на «линии» времени. Но то обстоятельство, что «теперь» и соединяет, и разделяет прошлое и будущее, «не так заметно, как для пребывающей на месте точки. Ведь “теперь” разделяет потенциально. И поскольку оно таково, оно всегда иное и иное, поскольку же связывает, всегда тождественно, как точка в математических линиях»<sup>36</sup>.

Однако никакого противоречия и парадокса здесь нет. «Теперь» тождественно самому себе в одном отношении, а различно в другом. Оно, как поясняет Аристотель, тождественно по своему субстрату, а различно по бытию, аналогично тому, как движущийся предмет остается одним и тем же — камнем, человеком и т. д. по своему субстрату, но различен потому, что каждый раз находится в другом месте. Поясняя свою аналогию, Аристотель делает весьма важное замечание: «движение и перемещение, — пишет он, — едино благодаря перемещаемому телу, которое едино не потому, что оно есть по содержанию (ибо тогда могут быть перерывы), а по понятию: ведь оно разграничивает предыдущее и последующее движение»<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> *Физика* VI, 3, 233 b 33 – 234 a 2.

<sup>35</sup> *Там же*, VIII, 1, 251 b 19–22.

<sup>36</sup> *Там же*, IV, 13, 222 a 12–16.

<sup>37</sup> *Там же*, IV, 11, 220 a 7–10.

Аналогия «теперь» с движущимся телом, которое составляет как бы предпосылку единства движения (соответственно, «теперь» — условие единства времени), поясняет нам, что движется не время, а «теперь», которое относится ко времени так, как движущийся предмет — к движению. Как пишет Д. В. Никулин, «теперь» представляет собой «как бы засечку, пробегающую, вычерчивающую, промеряющую и разграничивающую непрерывное неподвижное статичное время... При этом ощущение потока, течения времени создается у нас постольку, поскольку мы движемся вместе с «теперь», открывающим для нас в данный момент данный срез событий»<sup>38</sup>. Из сказанного ясно, что у Аристотеля «теперь», будучи неделимым, вообще есть не время, а граница времени, которая осуществляет непрерывную связь между прошлым и будущим. Настоящее, т. е. «теперь», есть как бы вневременное начало времени<sup>39</sup>, подобно тому как внепространственная и потому неделимая точка есть начало протяженной и непрерывной линии, а неделимая единица (единое) — начало множественного числового ряда<sup>40</sup>. Симпликий в своем комментарии к *Физике* Аристотеля поясняет, что различные «теперь» можно сравнить с окнами, сквозь которые человеку видны как бы проблески, просветы в вечность, которая есть прообраз, лишь подобием, образом которой является момент «теперь»<sup>41</sup>.

### **Вечность времени**

Размышляя о природе времени, Аристотель не обходит своим вниманием и вопрос о том, является ли время возникшим и, соответст-

<sup>38</sup> Д. В. Никулин, «Основоположения новоевропейской рациональности и проблема времени», *Исторические типы рациональности* (М.: ИФРАН, 1996), с. 104.

<sup>39</sup> Во *Второй аналитике* II, 12, 95 b 17 настоящее время названо «началом времени».

<sup>40</sup> Об онтологическом преимуществе неделимого над делимым интересно привести рассуждение Августина, который в духе античной философии подчеркивает «силу и могущество» неделимой точки над делимой линией, плоскостью и т. д. «В самом деле, посмотри, какую имеет она силу, — говорит Августин, имея в виду точку. — Ею начинается линия, ею же заканчивается; мы видели, что из прямых линий не может образоваться никакой фигуры, если ею не завершится угол. Затем, если линия может быть рассечена в каком-нибудь месте, она рассекается ею; и соединяется всякая линия с линией только ее посредством. Наконец, разум показал, что из всех плоских фигур... следует предпочитать ту, которая очерчивается круговой линией, по причине ее высшего равенства; а само это равенство устанавливается не чем иным, как лежащую в середине ее точкой. Можно было бы много говорить о ее могуществе...». См. АВГУСТИН, *О количестве души* XII, цит. по кн.: *Блаженный Августин. Творения*, т. 1, с. 202.

<sup>41</sup> См. S. SAMBURSKY, "Der Begriff der Zeit im späten Neuplatonismus", *Die Philosophie des Neoplatonismus* (Darmstadt, 1977), S. 475–495.

венно, имеющим свой конец, или же оно безначально и бесконечно. Философ считает этот вопрос достаточно серьезным и рассматривает аргументы в пользу как первого, так и второго утверждения. В конце концов он приходит к выводу, что время не может возникнуть и что оно существовало всегда, так же как и движение. При этом он отвергает Платонову учение о возникновении времени вместе с жизнью космоса.

Если время есть число движения или некое движение, то, раз всегда существует время, и движение должно быть вечным. Но относительно времени за исключением одного все, по-видимому, думают одинаково — они называют его нерожденным. Поэтому и Демокрит доказывает невозможность того, чтобы возникло все, так как время не является возникшим. Один только Платон порождает его: он говорит, что оно возникло вместе с вселенной, а вселенная, по его мнению, возникла<sup>42</sup>.

Какие же аргументы высказывает Аристотель в пользу «нерожденности» времени?

Если невозможно, — пишет он далее, — чтобы время существовало и мыслилось без «теперь», а «теперь» есть какая-то середина, включающая в себя одновременно и начало и конец — начало будущего времени и конец прошедшего, — то необходимо, чтобы время существовало вечно; ибо крайний предел последнего взятого времени будет находиться в одном из «теперь», так как во времени ничего нельзя взять помимо «теперь». Следовательно, если «теперь» есть начало и конец, то необходимо, чтобы с обеих сторон его всегда было время. А если имеется время, очевидно должно существовать и движение, раз время есть известное свойство движения<sup>43</sup>.

Так Аристотель в *Физике* доказывает безначальность и бесконечность времени, а тем самым и вечность мира. В *Метафизике* мы встречаем тот же аргумент:

...Невозможно, чтобы движение либо возникло, либо уничтожилось (ибо оно существовало всегда), так же и время не может возникнуть или уничтожиться: ведь если нет времени, то не может быть и «раньше» и «после»<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> *Физика* VIII, 1, 251 b 12–19.

<sup>43</sup> *Там же*, 251 b 19–29.

<sup>44</sup> *Метафизика* XII, 6, 1071 b 6–8.

Как верно отмечает Т. Ю. Бородай, для Аристотеля «мир вечен, поскольку вечно движение, а движение вечно, поскольку вечно время»<sup>45</sup>.

Интересно рассмотреть доказательство вечности времени, предложенное неоплатоником Проклом в его трактате *Элементы физики*, представляющем собой попытку изложения физики Аристотеля в той же строгой и систематической форме, в какой Евклид представил античную математику в своих *Началах*. Вот как доказывает Прокл тезис Аристотеля о том, что время непрерывно и вечно:

В самом деле, если оно не непрерывно и не вечно, то имеет некое начало. Пусть имеется время АВ, и пусть его началом будет А. Если А — время, то оно будет делимо, и в нем мы еще не будем иметь начала времени, но у начала будет другое начало. Если же оно будет неделимым моментом «теперь», то оно же будет и краем (*πέρας*) другого времени, потому что момент «теперь» есть не только начало, но и конец (*τέλος*). Следовательно, прежде А было время. Далее, если В — конец времени, то в случае, если В — время, оно делимо до бесконечности, и в нем будет множество концов, а если момент «теперь», то оно же будет и началом, ибо «теперь» только конец, но и начало. Иначе: пусть имеется время АВ. Если оно не вечно, то имеет начало и конец, а если так, то когда-то оно будет существовать, а когда-то нет. Но «когда-то существовать» и «когда-то не существовать» означает существовать и не существовать во времени. Выходит, время будет во времени<sup>46</sup>.

Что время не может иметь начала и конца, в этом с Аристотелем, как видим, согласны и неоплатоники — несмотря на то, что сам Платон считал время возникшим вместе с небом. Однако, не желая вступать в противоречие с высоким авторитетом Учителя, последователи Платона пытались доказать, что тезис Платона о возникновении времени не следует понимать буквально. Это было для них тем более важно, что платоновское утверждение влечет за собой определенную трудность: в самом деле, все возникшее всегда имеет конец, а между тем Платон признает космос (и время) неуничтожимыми. Чтобы снять эту трудность, ученик Платона Ксенократ, по свидетельству Симпликия, объяснял «правдоподобный миф» Платона в *Тимее* о творении неба и, соот-

<sup>45</sup> Т. Ю. БОРОДАЙ, «О вечности мира», *Антропология культуры* (М., 2002), с. 118.

<sup>46</sup> ПРОКЛ, *Элементы физики*, пер. С. В. МЕСЯЦ, цит по: *Вопросы философии* 6 (1997), с. 125–126.

ветственно, времени демиургом как мысленную конструкцию, мысленное порождение объекта с целью его разъяснения, сходное с теми, что применяют математики, порождая геометрическую фигуру по заданным условиям. С Ксенократом не соглашался Аристотель — и, как мы увидим, по вполне основательным причинам. Поскольку полемика Аристотеля с платониками по этому вопросу существенна для его трактовки природы времени, мы приведем здесь аргументацию Аристотеля.

Уловка, с помощью которой некоторые из утверждающих, что [космос] возник, но неуничтожим, пытаются спасти свое положение, не достигает цели. Они заявляют, что говорят о возникновении [космоса] на манер тех, кто чертит геометрические фигуры, — не в том смысле, что он когда-то возник, а в дидактических целях, поскольку, мол, увидев [космос], словно геометрическую фигуру, в процессе возникновения, [его] можно лучше понять. Но это, повторяем, не одно и то же. Ибо если при построении геометрических фигур допустить, что все [стадии] существуют одновременно, то получается то же самое, а если [допустить то же] в доказательствах этих [философов] — то не то же самое, а нечто [логически] невозможное, так как допускаемое [ими] на более ранней и на более поздней стадии находится в противоречии. Из неупорядоченного, утверждают они, возникло упорядоченное, но быть одновременно неупорядоченным и упорядоченным невозможно: необходимо возникновение и время, разделяющее [эти два состояния], тогда как в геометрических фигурах ничто не отделено временем. Итак, что [космос] не может быть одновременно вечным и возникшим, очевидно<sup>47</sup>.

Аристотель здесь, как видим, исходит из того, что между математикой, с одной стороны, и физикой и космологией, с другой, существует принципиальное различие. Как мы знаем, Аристотель был последовательным противником пифагорейцев и платоников, стремившихся создать математическую программу в физике, считая невозможным для науки о природе абстрагироваться от того, что составляет ее существенную принадлежность, а именно движения и изменения, а тем самым и времени. Не случайно именно аристотелевская физика служила в XVI–XVII вв. серьезным препятствием на пути создания экспериментально-математической науки о природе — механики — и поэтому оказалась

---

<sup>47</sup> *О небе* I, 10, 279 b 33 – 280 a 11, пер. А. В. ЛЕБЕДЕВА.

главным объектом критики со стороны Галилея, Декарта, Ньютона и других создателей классической механики. Но для нас в данном случае аргумент Аристотеля интересен с точки зрения его понимания времени. По мысли Аристотеля, время не возникло и не будет уничтожено, оно существовало и будет существовать всегда, так же как и движение и изменение. Философ приводит еще один аргумент в пользу этого утверждения: он доказывает, что тезис о начале движения (и времени) содержит в себе противоречие, а потому несостоятелен. Доказательство Аристотеля очень характерно. Поскольку всякое движение, рассуждает он, происходит во времени, а любой отрезок времени, как бы мал он ни был, в силу своей непрерывности делим до бесконечности, то движение никогда не сможет начаться. Та апория, которую Аристотель разрешил по отношению к процессу уже начавшегося движения, указав на то, что «время и величина делятся одними и теми же делениями», остается в силе по отношению к моментам перехода от покоя к движению или от движения к покою. И вот вывод философа: «ни в том, что изменяется, ни во времени, в течение которого оно изменяется, нет ничего первого»<sup>48</sup>. И тем не менее, несмотря на все приведенные им доказательства в пользу вечности времени, а значит, и мира, Аристотель все-таки высказывает сомнение в том, что этот вопрос может быть разрешен до конца. Так, в *Топике*, рассматривая так называемую диалектическую проблему, которая «ставится или относительно того, о чем ни одна из сторон не имеет определенного мнения, или относительно того, о чем мудрые имеют мнение, противное мнению большинства людей, или относительно того, о чем расходятся мнения внутри каждой стороны»<sup>49</sup>, философ относит к таким проблемам и вопрос о том, вечен ли мир или нет. Это одна из проблем, «которые, правда, имеют большое значение, но для доказательства которых мы не имеем доводов, полагая, что трудно указать причину, почему это так, например, вечен ли мир или нет...»<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> *Физика* VI, 5, 236 а 35 – 236 в 1. Аристотель так доказывает свое утверждение: «Пусть АД будет первое; оно, конечно, не является неделимым, иначе «теперь» были бы смежными. Далее, если в течение всего времени тело покоилось... оно покоится и в А, так что, если АД неделимо, оно одновременно будет покоиться и будет уже измененным. А так как оно имеет части, оно необходимо должно быть делимо, и изменение должно произойти в какой-нибудь из его частей; если при разделении АД изменение не произошло ни в одной из его частей, оно не произошло и во всем АД; если оно произошло в обеих, то и во всем АД; если же в одной из двух, то изменение не произошло в целом АД, как в первом. Следовательно, изменение необходимо уже должно произойти в какой-нибудь части. Очевидно, таким образом, что нет того первого, в котором уже произошло изменение, ибо деления бесконечны» (*Там же*, 236 а 15–27).

<sup>49</sup> *Топика* I, 11 104 в 2–6.

<sup>50</sup> *Там же*, 104 в 14–16.

### **Отношение времени к душе**

Как мы уже отмечали выше, Аристотель поднимает еще один важный вопрос, рассмотренный ранее Платоном, а именно об отношении времени к душе.

Может возникнуть сомнение, будет ли в отсутствии души существовать время или нет? Ведь если не может существовать считающее, не может быть и считаемого, ясно, следовательно, и числа, так как число есть или сочтенное, или считаемое. Если же по природе ничто не способно считать, кроме души и разума души, то без души не может существовать время, а разве то, что в каком-нибудь смысле является временем, например, если существует без души движение, а с движением связано «прежде» и «после», время же и есть это самое, поскольку оно подлежит счету<sup>51</sup>.

Из текста явствует, что Аристотель имеет в виду индивидуальную душу, наделенную разумом, т. е. душу человеческую, которая способна «считать» время, а тем самым устанавливать число движения. Поскольку же время определяется философом как число движения, то в строгом смысле слова без считающей души времени нет, ибо некому установить это число; но движение-то существует и без наблюдающей его души, а потому Аристотель и вынужден признать, что и без нее существует то, что «в каком-то смысле является временем». Для мыслителя, связывающего время с жизнью космоса, считающая индивидуальная душа не может быть последней инстанцией, обуславливающей реальность времени. И хотя формально без души трудно говорить о времени, поскольку оно связано с измерением, а значит — со счетом, но в определенном смысле Аристотель считает, что говорить все-таки можно.

В *Физике* Аристотель, как видим, связывает время с деятельностью разумной души, которой ведомо число и которая может считать. Но в других своих работах он отмечает, что и чувствующая душа, например душа животных, способна к восприятию времени. Так, в работе *О памяти и воспоминании*, пытаясь объяснить природу памяти, Аристотель пишет:

...Память не есть ни чувство, ни мышление... но склад или состояние чего-либо из этих, когда прошло время. О «теперь» в «теперь» нет памяти... но о присутствующем — чувство, о предстоящем — надежда, о прошедшем же память. Поэтому всякая память — через время (*μετὰ χρόνου*).

---

<sup>51</sup> *Физика* IV, 14, 223 а 22–29.



Так что сколько чувствуют время, только те из животных помнят, и именно тем же, чем чувствуют (время)<sup>52</sup>.

Каким образом чувствующая душа может воспринимать время, Аристотель здесь не поясняет. Однако в трактате *О душе*, говоря о необходимости различать отдельные чувства, например видение цвета, слышание звука и т. д., и общее чувство, он именно общему чувству приписывает способность воспринимать движение, величину и число.

Каждое чувство, различая ощущаемое и не ошибаясь в том, что это есть цвет, звук, может обмануться относительно того, что именно имеет цвет и где оно находится или что издает звук и где оно находится. Такого рода ощущаемое называют воспринимающимся лишь одним каким-то отдельным чувством. Общее же ощущаемое — это движение, покой, число, фигура, величина. Они воспринимаются не одним лишь отдельным чувством, а общим всем им. Ведь движение воспринимается и осязанием, и зрением<sup>53</sup>.

Таким образом, именно общее чувство, присущее не только человеческой душе, но и душам высших животных, воспринимает движение и даже число, а потому способно к восприятию времени. В силу этого животные могут обладать и памятью, хотя и не в столь развитой форме, как ею обладает человек: животные не могут вычислять отрезки прошедшего времени.

Как видим, в связи с анализом памяти Аристотель намечает такой подход к рассмотрению времени, который впоследствии будет углублен христианскими мыслителями, и прежде всего Августином. Однако вопрос о природе времени в связи с памятью и чувственной душой скорее лишь поставлен Аристотелем, чем до конца им разрешен; и не удивительно, что к нему возвращались многие философы как в Античности и в Средние века, так и в Новое и Новейшее время.

Интересны в этом отношении размышления о природе времени австрийского философа, последователя Аристотеля Франца Brentano (1838–1917), под влиянием которого формировалась феноменология Э. Гуссерля. Brentano упрекает греческого философа в непоследовательности, указывая на то, что определение времени в *Физике*, с одной сторо-

---

<sup>52</sup> *О памяти и воспоминании* 449b, пер. О. С. Гаврюшкиной, В. Л. Ивановой, цит. по: *Вестник Русского Христианского Гуманитарного Института* 1 (1997), с. 159–166.

<sup>53</sup> *О душе* II, 6, 418 а 14–18.

ны, и в работах *О душе* и *О памяти и воспоминании* не соотносены друг с другом. «Говоря здесь (в трактатах *О душе* и *Об ощущении и ощущаемом*. — П. Г.) об ощущении времени, Аристотель, — пишет Brentano, — отступает от своей теории времени, изложенной в IV книге *Физики*, согласно которой времени не было бы, если бы не было разумной души. По этой теории, животные не могут иметь никакого знания о времени»<sup>54</sup>. Упрек Brentano Аристотелю вполне понятен: если без разумной души не было бы никакого времени, то как же может воспринять время (и тем самым иметь память) душа неразумная, животная? Вероятно, для уяснения этого вопроса необходимо более основательно рассмотреть аристотелевское понятие «общего чувства» и его связь с разумом, с одной стороны, и отдельными чувствами — с другой. Но это большая самостоятельная тема, которую мы не сможем раскрыть в этой работе.

Трудности, которые обнаружились у Аристотеля при анализе связи времени с душой, обозначили то направление, в котором пошли последующие философы, в частности неоплатоники, в исследовании проблемы времени. У них было средство для того, чтобы попытаться справиться с этими трудностями, а именно понятие мировой души, которое не принимал Аристотель, но из которого, как мы видели, исходил Платон в своем учении о времени. Среди неоплатоников наиболее продуманную концепцию времени мы находим у Плотина.

### Плотин: время как жизнь души

Плотин выступил с критикой аристотелевского понятия времени как «числа движения по отношению к предыдущему и последующему». Согласно Плотину, Аристотель не может сказать, что такое время *само по себе*, не может постигнуть сущность времени, а говорит лишь о том, что такое время *по отношению к другому*, а именно к движению. «Утверждение, что время есть сопутствующая движению последовательность, ничего не говорит о том, что такое время, пока не определено, что такое “последовательно сопутствующее”, ибо, может быть, это и есть время», — замечает Плотин<sup>55</sup>, имея в виду Аристотеля.

Объектом критики Плотина является прежде всего аристотелево рассмотрение времени сквозь призму проблемы его измерения. Разбирая определение времени как «числа движения» по отношению к «прежде» и «после», Плотин выдвигает против него целый ряд аргументов. Так как ни движение само по себе, ни число не являются временем

<sup>54</sup> F. BRENTANO, *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum* (Hamburg, 1976), S. 147.

<sup>55</sup> *Энеиды* III, 7, 10.

(число ведь, говорит Плотин, монадично, а время непрерывно), то что же тогда такое время? Далее, так как время бесконечно (*ἄπειρος*), то как могло бы быть для него число? Говорить, что время есть число движения, можно, по Плотину, только применительно к определенному отрезку времени, а ведь существование такого отрезка уже предполагает существование времени как такового.

Плотин не видит принципиального различия между определением времени как числа движения и определением его как меры движения: оба определения, по его убеждению, получены путем рассуждения о том, как измеряется время (или как измеряется движение с помощью времени), а не о том, что такое время само по себе, безотносительно к его измерению. Характерно также возражение Плотина Аристотелю касательно связи времени и души.

Почему, далее, не будет времени, пока нет измеряющей души? Это все равно как если бы кто сказал, что время возникает из души. Однако тут нет никакой надобности в душе — во всяком случае ради измерения; ибо время будет по величине таким, как оно есть, даже если никто его не измеряет. О душе можно было бы сказать, что она-то как раз и использует величину для того, чтобы измерять; но что общего это имеет с понятием времени<sup>56</sup>?

Здесь наглядно видно различие между Плотинином и Аристотелем в понимании времени. С точки зрения Аристотеля, роль индивидуальной души конститутивна по отношению к времени, ибо лишь разумная душа, зная законы числа, может вести счет времени. Правда, душа не создает время — оно все-таки всегда связано с движением, а потому объективно. Но акт измерения — а он осуществляется именно душой — составляет необходимый момент понятия времени. Напротив, Плотин подчеркивает, что индивидуальная душа как измеряющая инстанция не важна для конституирования времени, «ибо оно будет по величине таким, как оно есть, даже если его никто не измеряет». Плотин, таким образом, вообще отделяет вопрос о природе времени от проблемы его измерения, а потому связь времени и числа, столь существенная не только для Аристотеля, но и для Платона, уходит у него на задний план.

Для понимания сущности времени Плотин обращается к Платону с его определением времени через вечность. И потому анализу времени он предпосылает подробное рассмотрение того, что такое вечность.

---

<sup>56</sup> Там же, 7, 9.

«Только если познано то, что является образцом (*παράδειγμα*), можно уяснить и сущность образа (*εἰκόνος*)»<sup>57</sup>.

Что же такое, по Плотину, вечность? Это прежде всего — умопостигаемое бытие (*νοητὴ οὐσία*)<sup>58</sup>, которому свойственна неизменность и неподвижность (*στάσις*), тождество с самим собой. К вечности неприменимы слова «была» или «будет» — она всегда «есть». Как и у Платона, у Плотина нет терминологического различия слов *αἰώνιον* и *αἰδίον* — оба употребляются для обозначения вневременного, вечного<sup>59</sup>.

У Плотина вечность есть всегда самотождественная жизнь, завершенное целое, не имеющее частей, абсолютно самодовлеющее и самодостаточное<sup>60</sup>. Впервые в античной философской традиции Плотин не просто объявляет вечность священной, но мыслит ее как Бога. Анализируя платиновское понимание вечности, Т. Ю. Бородай замечает: «Плотин первый, кто сформулировал не «темпоральное, а онтологическое понятие вечности. Вечность — это полнота бытия»<sup>61</sup>. С этим соображением нельзя не согласиться.

Позднее и Прокл, следуя здесь за Плотинем, в *Комментарии* к «Тимею» тоже отождествляет вечность и Бога: *αἰών*, согласно Проклу, есть *θεὸς νοητός* — умопостигаемый Бог<sup>62</sup>. Плотин соотносит понятия «вечность» и «единое»: вечность, говорит он, «покоится в едином», которое составляет ее основу и центр. При этом, отождествляя вечность с единым, он в то же время называет ее «бесконечной жизнью» (*ζωὴ ἄπειρος*). Бесконечное (*τὸ ἄπειρον*), как подчеркивает Плотин, «не есть недостаток» (*τὸ μὴ ἂν ἐπιλείπειν*)<sup>63</sup>. Философу не случайно приходится

<sup>57</sup> *Эннеады* 7, 1.

<sup>58</sup> Для характеристики вечности Плотин употребляет также выражения: *αἰδίος φύσις* (вечная природа), *κόσμος νοητός* (умопостигаемый космос), *σφαῖρα νοητῆ* (умопостигаемый шар) или просто *νοῦς* — ум. Так, умопостигаемый мир, о вечности которого ведет речь Плотин, называется им *αἰδίος φύσις*.

<sup>59</sup> PROCLUS, *In Platonis Timaeum commentarii*, ed. E. DIENL (Leipzig, 1906), Bd. 3, S. 13, l. 23.

<sup>60</sup> ПЛОТИН, *Эннеады* III, 7, 5.

<sup>61</sup> Т. Ю. БОРОДАЙ, «О вечности мира», *Антропология культуры*, с. 120.

<sup>62</sup> Характерно, что Карнеад (214–129 гг. до н. э.), платоник, основатель третьей Академии, «доказывал против стоиков, что Божество нельзя мыслить ни ограниченным, ни безграничным: в первом случае оно обращается в часть, которая меньше целого, а во втором — теряет свою жизнь и индивидуальность, поскольку определенное живое существо, имеющее в себе средоточие жизни, нельзя мыслить бесконечным. Это последнее соображение прекрасно характеризует греческое представление о Божестве...» (С. Н. ТРУБЕЦКОЙ, *Учение о Логосе в его истории* (М., 1916), с. 124).

<sup>63</sup> ПЛОТИН, *Эннеады* III, 7, 5.

давать такое пояснение относительно бесконечного. Как мы уже видели, в классической греческой философии от пифагорейцев и элеатов до Платона и Аристотеля единое ( $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu$ ) противопоставляется бесконечно-му, беспредельному ( $\tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$ ). Если единое Платона есть высшее начало, условие возможности бытия, т. е. умопостигаемого мира идей, то беспредельное — это материя, которая и обуславливает текучесть и изменчивость чувственного мира как становления, а не бытия<sup>64</sup>. Плотинова же характеристика вечности как беспредельной представляет собой начало пересмотра традиционного для классической греческой традиции понимания бесконечного<sup>65</sup>.

Ни греческая наука в лице математиков (Евдокса, Архита, Евклида и др.), ни греческая астрономия и механика (Птолемей, Архимед, Папп), ни философия в лице Платона и Аристотеля не признавала понятия актуальной бесконечности, а допускала только бесконечность потенциальную, что мы уже отмечали при рассмотрении континуума у Аристотеля. Как известно, Плотин испытал влияние Александрийской школы, в частности Филона Александрийского, пытавшегося в своем учении о Логосе соединить греческую философию (прежде всего платонизм) с ветхозаветной религией и рассматривавшего платоновское понятие единого в новом контексте, видя в нем абсолютное всемогущество и абсолютную бесконечность<sup>66</sup>. Вероятно, именно учение Филона сказалось в плотиновском понимании бесконечного и, в частности, в его определении вечности как бесконечной жизни. Правда, нельзя не отметить, что в целом Плотин еще не совершил пересмотра указанных понятий, в основном он здесь следует Платону и его школе, однако начало новой трактовки бесконечного у него уже намечается, хотя, конечно, и не проводится последовательно.

Как же переходит Плотин от вечности к времени? Подобно Платону, он хочет понять сущность времени через «метафизическую историю» его рождения. Но эта «история» не совпадает с той, какую рассказал Платон в *Тимее*. Как могло из вечности возникнуть время, из неподвижности — движение и изменение, из тождественного — всегда различное, из самодостаточного — постоянно нуждающегося в другом?

---

<sup>64</sup> Проблема единого и бесконечного и способ ее решения в античной философии и науке подробно рассматривается в моей работе *Эволюция понятия науки. Формирование и развитие первых научных программ. VI в. до н. э. — XVI в.* (М., 1980).

<sup>65</sup> С. Н. ТРУБЕЦКОЙ, *Учение о Логосе в его истории*, с. 122–130.

<sup>66</sup> См. Комментарий В. БАЙЕРВАЛЬТЕСА к его переводу Плотина: *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von W. BEIERWALTES* (Frankfurt a. M., 1967), S. 261.

Оказывается,

там (в умопостигаемом вечном бытии. — П. Г.) была некоторая природа, беспокойно-деятельная (*полупра́уматос*) и стремящаяся господствовать над самой собой и принадлежать самой себе. Она хотела обрести больше, чем у нее было; так она пришла в движение, а вместе с ней в движение пришло время, и мы стали двигаться к всегда-будущему и позднейшему, то есть все время к иному, а не к тождественному<sup>67</sup>...

Вечность неразрывно связана с умопостигаемым миром, а время — с душой, которая «сама сделалась временем, которое заменило вечность, и... отдала во власть времени возникший видимый мир...»<sup>68</sup>. В результате появилось

вместо тождества, равномерности и постоянства — нечто непостоянное, создающее один раз одно, а другой раз другое; вместо неделимого и единого — отражение единого, единство которого проявляется только в непрерывности; вместо бесконечного и целостного — бесконечная смена явлений; вместо замкнутого целого — ряд частей, стремящихся образовать целое<sup>69</sup>.

Таким вот образом, по Плотину, душа в подражание единому создала чувственный мир — мир многого, в подражание вечности создала ее подвижный образ — время. Отсюда вытекает и определение времени, данное Плотиним: «Время есть жизнь души в некотором движении, а именно в переходе из одного состояния в другое»<sup>70</sup>. Давая такое определение, Плотин выполняет поставленную им перед собой задачу — указать сущность времени, а не его отношение к чему-то другому.

Мир, по Плотину, «движется в душе, ибо, кроме души, нет другого места для этого»<sup>71</sup>. Время возникло вместе с космосом, как и полагал Платон<sup>72</sup>, ибо, поясняет Плотин, «душа породила его вместе с космо-

<sup>67</sup> Эннеады III, 7, 11.

<sup>68</sup> Там же.

<sup>69</sup> Там же.

<sup>70</sup> Там же.

<sup>71</sup> Там же.

<sup>72</sup> То же самое мы читаем и у предшественника Плотина — Филона Александрийского, тоже испытавшего влияние Платона: «Бог — создатель и времени, ведь Он — Отец его отца (а отец времени — космос), так как движение одного явил рож-

сом»<sup>73</sup>. И небесная сфера, говорит Плотин, не есть время, но «движется во времени; даже если бы она остановилась, но душа пребывала бы в деятельности, мы могли бы измерить тот отрезок времени, когда небесная сфера пребывала неподвижной»<sup>74</sup>. Итак, движение — во времени, а время — в душе. Таков итог исследования Плотина. О какой же душе говорит здесь греческий философ? Об индивидуальной душе человека, которую в связи с временем имел в виду Аристотель, или о душе мировой, душе самого космоса? Чтение третьей *Эннеады* не оставляет сомнения в том, что у Плотина речь идет о душе мира, которой причастна любая отдельная душа. Так, на вопрос: «Каким образом время может присутствовать везде?» — Плотин отвечает: «Ведь и душа не удалена ни от какой части мира, подобно тому как наша душа не удалена ни от какой части нашего (тела)»<sup>75</sup>. Отсюда понятно, что и время, которое укоренено в душе и есть как бы сама *длительность мировой души*, не теряет от этого своего космического характера и не становится чем-то субъективным. Понимая время как длительность мировой души, Плотин тем самым пытается определить саму сущность времени, которую, на его взгляд, не понял Аристотель, сконцентрировав свое внимание на проблеме *измерения* времени и потому связав понятие времени с исчислением его, а тем самым — с индивидуальной разумной душой, способной произвести это исчисление. Стоит, однако, принять плотиновское определение времени как «жизни души», отвергнув (или переосмыслив) его учение о мировой душе, как возникает возможность различных форм уже внесосмического истолкования времени — от трансцендентального до различных вариантов исторического и психологического.

В стремлении постигнуть сущность времени из соотнесения его с вечностью Плотин, как мы уже отмечали, возвращается от Аристотеля к Платону. Однако, связывая время с жизнью мировой души, он идет

---

дением второго, так что время находится по отношению к Богу в чине внука. Дело в том, что этот космос — младший сын Бога, ибо он — чувственный. О старшем же Сыне — а это умопостижимый мир — Он вынес решение, чтобы тот, удостоенный высоких почестей, оставался при Нем. Так вот сей-то младший сын, чувственно воспринимаемый [космос], будучи приведен в движение, сделал так, что воссияла и взошла природа времени. А это значит, что для Бога нет ничего будущего, потому что у него в подчинении находятся и пределы времен. Не время, но архетип и образец времени — вечность — составляют Его жизнь, а в вечности ничто не проходит и ничто не предстает, но только существует» (ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *О том, что Бог не знает перемен*, пер. Е. Д. МАТУСОВОЙ, *Историко-философский ежегодник 2002* (М.: Наука, 2003), с. 142.

<sup>73</sup> *Эннеады* III, 7, 11.

<sup>74</sup> Там же.

<sup>75</sup> Там же.

дальше того, что непосредственно выражено у Платона. Как отмечает большой знаток Платона и неоплатонизма немецкий философ Вернер Байервальтес, сам Платон на связь души с временем прямо не указал, так что идея связать время с жизнью души принадлежит именно Плотину, который таким образом по-новому интерпретирует платоновское понятие времени. Байервальтес прав: у Платона мы не встречаем прямого отождествления времени с «жизнью души», однако косвенно на основании текстов Платона можно заключить, что определенная связь между ними есть, поскольку, прежде чем создать тело космоса, демиург, согласно Платону, создал его душу, которая со всех сторон объемлет тело космоса. Но нельзя не отметить и отличие платиновской трактовки времени от платоновской: так, вряд ли мы могли бы встретить у Платона рассуждение, что душа «пребывала бы в деятельности, даже если бы небесная сфера остановилась»: вращение небесной сферы, по Платону, как раз и есть жизнь мировой души. И не случайно мы видим у Платона тенденцию к отождествлению того движения, в котором как бы воплощено время (круговое движение небосвода) и с помощью которого мы его измеряем, с самим временем. У Платона намечается ослабление того космозизма в толковании времени, который характерен для Платона и в определенной мере также для Аристотеля.

Другое, не менее важное различие между Платоном и Плотинем состоит в том, что у Платона, как мы помним, время творит демиург, причем творит его с целью еще более уподобить творение его вечному образцу. Если у Платона сделан акцент на подобии времени вечности, то у Платина, тоже признающего это подобие, все же больше подчеркнута их отличие: не случайно же время у него возникает вместе с «падением» души, отпадением ее от единого умопостигаемого бытия в силу ее деятельно-суетной, беспокойной, рассредоточенной природы. След этого падения, печать этой рассредоточенности лежит на времени. Интересно, что другой неоплатоник, Прокл, не вполне согласен с платиновым пониманием времени как «жизни души». Не принимая идею «падения» времени из вечности по вине «беспокойной природы», он возвращается к платоновскому понятию времени как созданного демиургом «подвижного образа вечности»<sup>76</sup>. Нельзя не отметить и еще один момент в платиновской концепции времени: будучи убежденным, что определение времени через «число движения» не затрагивает сущности времени, Платин мало занимается вопросом о связи времени и числа. Однако если по отношению к Аристотелю критика Платина до определенной степени справедлива, то по отношению к Платону она не имеет

<sup>76</sup> PROKLUS, *In Platonis Timaeum commentarii*, Bd. 1, p. 20, 22–23, 28.



достаточной силы: ведь у Платона число имеет онтологический статус, а потому определение времени через число, с точки зрения Платона, не тождественно определению его через измерение. По Платону, число есть та реальность, которая лежит в самой основе мира, его место — в сфере умопостигаемых идей, а потому через число космос устроится, а не просто измеряется его движение. Такое понимание числа, в сущности, разделяет и Плотин.

Философия Плотина вообще и его теория времени в частности представляет для исследователей тем больший интерес, что влияние этого мыслителя было очень сильным и вышло далеко за пределы его эпохи. Учение Плотина оказало воздействие как на позднейших неоплатоников, так и на греческих и латинских отцов Церкви. Так, следы платиновской философии можно заметить у Евсевия, Василия Великого, Григория Нисского, а среди латинских авторов — у Марии Викторина, переведившего сочинения Плотина на латинский язык, у Амвросия, Бозция и Августина.

Рассмотренные нами концепции времени — Зенона Элейского, Платона, Аристотеля и Плотина — являются, пожалуй, наиболее значительными в Античности. Они не утратили своего теоретического значения и по сей день. Учитывая ту актуальность, которую проблема времени приобрела в XX в. в связи, прежде всего, с созданием теории относительности в физике, приведшей к пересмотру классических представлений о времени, а также с попытками философов разработать концепцию исторического времени как фундамента новой онтологии (я имею в виду В. Дильтея, М. Хайдеггера, Г. Гадамера и др.), обращение к античным концепциям времени имеет не только чисто исторический интерес. Размышления о времени Платона, Аристотеля, Плотина по своей глубине превосходят многое из того, что на этот счет высказывалось в Новое и Новейшее время, и могут пролить дополнительный свет на те вопросы, которые волнуют нас сегодня.

## **II. Средневековые концепции времени**

У Отцов Церкви понятие времени получает новую интерпретацию. Уже ветхозаветное мировосприятие отличается от древнегреческого характером переживания времени: для него мир не столько «космос», сколько «олам». А первоначальное значение древнееврейского слова «олам» — век, т. е. свершение событий, история. И не случайно Библия начинается с определения временного: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт 1:1): в древнееврейском сознании Бог предстает не так, как Единое у Платона и платоников, не как совершенное самостоятельное

начало в своей вечно неизменной сущности, а в качестве Творца мира, в его действии на мир, благодаря которому изменения, происходящие в мире, получают сакральный характер, оказываясь не просто становлением со всей его случайностью и незначительностью по сравнению с вечно неизменным бытием, но священной историей. В результате время воспринимается как та реальность, в рамках которой разворачивается историческая драма — от сотворения мира и грехопадения первого человека к его последней цели — спасению и воссоединению с Богом.

### **Личный Бог и рождение «внутреннего человека»**

Не менее важную роль в подходе к пониманию времени сыграл и христианский догмат о Боговоплощении. Этот догмат позволяет по-иному взглянуть на человека и опять-таки переосмыслить ряд принципов древнегреческого мышления. Не в уме только, а в человеческой душе, неразрывно связанной с плотью, теперь заключена онтологически значимая реальность. Уже у Плотина, как мы видели, время рассматривается как жизнь души, однако душа у греческого философа мыслится как субстанция мировая, как начало природно-космическое. И хотя платинова концепция времени открывает возможность психологического его рассмотрения, однако у самого Плотина эта возможность остается еще не реализованной. Дело в том, что в дохристианскую эпоху человек чувствовал себя частью космоса и в этом отношении сохранял мировосприятие, роднившее его с классической греческой философией. Даже когда неоплатоники устремлялись к Единому, отвращаясь от мира с его бесконечным разнообразием, они тем самым восходили к первоисточкам космической жизни. Единое неоплатоников было безличным началом, подобным вечному миру идей Платона, чуждому страданий, но чуждому и любви. Растворение в Едином, слияние с ним тождественно было для Плотина полному исчезновению его личности.

Христианское понимание человека отличается от античного тем, что человек не чувствует себя органической частью, элементом космической жизни; согласно библейской традиции, он выше космоса и должен быть господином над всей природой. Но в силу его грехопадения это его высокое призвание потерпело ущерб, и хотя он не может утратить своего сверхприродного статуса, но в нынешнем испорченном состоянии полностью зависит от божественной милости. Отношение человека к Творцу совсем иное, чем отношение платоников к Единому: личный Бог предполагает личное же к Нему отношение. А отсюда — изменившееся значение внутренней жизни человека: она становится

предметом пристального внимания, приобретает первостепенную религиозную ценность. Именно потому, что человеческая душа оказывается вознесенной над всем космическим бытием и незримыми нитями связанной с трансцендентным Богом, возникает особая ее глубина, ее бездонность, которая была неведома античному язычеству и которую с таким волнением открывает Августин. Для античного грека, даже прошедшего школу Сократа («познай самого себя») и Платона, душа человека соотносена с душой космоса. Августин же вслед за апостолом Павлом открывает «внутреннего человека», которому в космосе ничто не соответствует и который целиком обращен к надкосмическому Творцу. Глубины «внутреннего человека» скрыты даже от него самого, они не могут быть постигнуты силами естественного разума и открыты полностью только Богу.

Ты же, Господи, судишь меня, ибо кто из человеков знает, что есть в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем (ср. 1 Кор 2:11)? Но есть нечто в человеке, чего не знает и сам дух человеческий, живущий в нем, а Ты, Господи, создавший человека, знаешь все...<sup>77</sup>

### Аврелий Августин

Анализ времени в связи с жизнью индивидуальной души впервые развернуто дан Августином<sup>78</sup>, продолжившим здесь традицию раннехристианской мысли, представленную в творениях Василия Великого и Григория Нисского<sup>79</sup>. В святоотеческой традиции, в том числе и у Августина, рядом с понятием «ума» появляется понятие «сердца» как духовно-душевного центра человеческой личности, а потому душевная жизнь получает новые измерения, которых не знала античная мысль. Психоло-

<sup>77</sup> *Исповедь* X, 5, цит. по кн.: *Блаженный Августин. Творения*, т. 1, с. 624.

<sup>78</sup> Как отмечает немецкий философ Ганс Баумгартнер, Августин «является первым, кто мыслит время исходя из человека и некоторым образом субъективизирует его, чего еще не могли сделать Платон, Аристотель и Плотин, так как у них человеку как единичному существу не придавалось того абсолютного значения, какое ему придал Августин на основе своего теологически определенного образа человека» (H. M. BAUMGARTNER, "Zeit und Zeiterfahrung", *Zeitbegriffe und Zeiterfahrung*, hrsg. von H. M. BAUMGARTNER (München, 1994), S. 196).

<sup>79</sup> Дж. Каллагэн детально проанализировал то влияние, которое оказали на Августина, особенно на его трактовку времени, воззрения Василия Великого и Григория Нисского. См. J. CALLAHAN, "New Source of Augustine's Theory of Time", *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958), p. 437–454. См. также: J. CALLAHAN, *Four Views of Time in Ancient Philosophy* (Cambridge, Mass., 1948).

гия как знание о душе получает поэтому у ранних отцов Церкви печать сакральности, которой мы не ощущаем в классической греческой философии при всем ее интересе к жизни души; именно к «внутреннему человеку» приковано внимание одного из глубочайших психологов в истории человеческой мысли — Августина.

Надо сказать, что даже среди христианских богословов, всегда достаточно внимательных к опыту души, Августин в наибольшей мере концентрируется именно на явлениях человеческой душевной жизни; даже там, где ему приходится решать вопросы о Боге, о Троице, о творении мира, о природе и благодати, он нередко опирается на психологический опыт и исходит из анализа человеческой души<sup>80</sup>. Психология у него отчасти встает на место онтологии, оказываясь фундаментом всех других областей знания. Отсюда тот своеобразный субъективизм, которым подход Августина отличается от восточно-христианского богословия, онтологического по своей ориентации, которая, по-видимому, в значительной мере формировалась под влиянием греческой философии.

Эту особенность Августина отмечает А. И. Бриллиантов в своем классическом исследовании творчества Иоанна Скотта (Эриугены): «В то время как античное эллинское мирозерцание отличается характером объективности, преобладанием интереса к миру внешних явлений, и, даже обращаясь к явлениям внутренней жизни, грек лишь переносит в эту область приемы изучения внешних явлений и более всего интересуется ее интеллектуальной стороной, в то время как и в восточном греческом христианстве главное внимание обращается на объективную сторону религии, — для Августина, напротив, не внешний объективный мир представляет интерес, а внутренний мир душевной жизни, и не на интеллектуальную сторону этой жизни обращает он особенное внимание, не на ум как способность отражать внешнее объективное бытие, а на внутреннейшие силы духа, которыми изнутри движется процесс психической жизни, волю и чувство. Он не ограничивается простым наблюдением факта и объективной передачей его, за которыми совершенно отступает на задний план личность самого

---

<sup>80</sup> Поскольку человек сотворен по образу и подобию Бога, то Августин пытается объяснить природу Божественной Троицы по аналогии с человеческой душой — причем именно душой индивидуальной. Исходя из наших человеческих способностей, мы, по Августину, можем понять и три ипостаси единого Бога, где Отец есть бытие, Сын — познание, а Дух Святой — любовь. «И сами мы в себе узнаем образ Бога, т. е. сей высочайшей Троицы... Ибо и мы существуем, и знаем, что существуем, и любим это наше бытие и знание» (АВГУСТИН, *О граде Божием* XI, 26, цит. по кн.: *Блаженный Августин. О граде Божием*, т. 2, (М.: Издательство Спасо-Преображенского монастыря, 1994) с. 216).

наблюдателя, но на первом плане у него стоит отношение к факту самого субъекта, его чувствования и стремления»<sup>81</sup>.

Бог и человеческая душа — вот главные предметы, к которым устремлены все интересы Августина. «Желаю знать Бога и душу. — И больше ничего? — Да, ничего. Не люблю ничего другого, кроме Бога и души» (Solil. 1, 2). И еще: «Два вопроса составляют предмет исследования философии: один о душе, другой о Боге. Первый приводит нас к познанию самих себя, другой — к познанию нашего происхождения» (*О порядке II*, 18)<sup>82</sup>. Среди тварных вещей душа, особенно же душа разумная, есть, по убеждению Августина, самое высокое и самое лучшее: выше ее — только сам Творец.

Если следует признать, — пишет Августин, — что человеческая душа не есть то, что есть Бог, то так же точно следует заключить, что из всего созданного нет ничего ближе ее к Богу... Лучшим души не следует считать ни природы, ни земли, ни морей, ни звезд, ни луны, ни солнца, ни всего вообще, чего можно касаться или что можно видеть глазами, ни того, наконец, чего видеть мы не можем. Все это даже далеко хуже, чем какая бы то ни было душа...<sup>83</sup>

Необходимо отметить, что о ценности души и несопоставимости ее ни с чем в мире говорят и платоники, в частности Плотин. Не случайно Августин называет платоников «превосходнейшими философами». Касаясь природы души и вопроса о высшем озарении человеческих и ангельских душ, он замечает: «Относительно этого вопроса... между нами и этими превосходнейшими философами (платониками) существует полное согласие. Они допускали и в своих... сочинениях развивали мысль, что эти бессмертные и блаженные существа (ангелы. — П. Г.) блаженны отсюда же, откуда делаемся блаженными и мы, — от некое отражения умного света, который для них есть Бог... Плотин, этот великий платоник, говорит, что душа разумная... выше себя не имеет иной природы, кроме Бога, который сотворил мир и которым создана и она...»<sup>84</sup>.

В свете сказанного понятно, что проблема времени для Августина представляет первостепенный интерес. Уже у Плотина, как мы знаем, сущность времени определяется как «жизнь души», а для христианского

<sup>81</sup> А. И. БРИЛЛИАНТОВ, *Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены* (СПб., 1998; переиздано М.: Мартис, 1998), с. 32–133.

<sup>82</sup> *Монологи I*, 2, цит по кн.: *Блаженный Августин. Творения*, т. 1, с. 318.

<sup>83</sup> *О количестве души XXXIV* (Там же, с. 259–260).

<sup>84</sup> АВГУСТИН, *О граде Божием X*, 2.

богослова, для которого жизнь души — и при этом души индивидуальной — есть важнейший предмет размышлений, поскольку в спасении души состоит смысл его жизни, — вопрос о природе времени приобретает особенно серьезное значение. И не удивительно, что проблема времени у Августина становится предметом специального исследования в его *Исповеди*. Надо сказать, что для христианской теологии трактовка времени у Августина сыграла такую же ключевую роль, какую сыграла теория времени Аристотеля для философских и естественнонаучных концепций времени.

### ***Тварное время и нетварная вечность***

Так же как Платон и неоплатоники, которых Августин считал из всех греческих философов наиболее близкими христианству<sup>85</sup>, он рассматривает время, сопоставляя его с вечностью. До сотворения мира, говорит Августин, не было и никакого времени; существовал лишь вечный, вневременной Бог — «Творец всех веков и времен»<sup>86</sup>. «Века и времена», возникшие вместе с миром, имеют, таким образом, начало, но это не начало во времени: подлинным началом времени — началом в смысле греческого *архэ* — является вечность, т. е. Бог; само же время можно, пожалуй, рассматривать как начало всего изменчивого и текущего, т. е. мира становления<sup>87</sup>.

<sup>85</sup> Нельзя не согласиться с Э. Жильсоном, заметившим, что онтологии у Августина столько же, сколько у него неоплатонизма (E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (Paris, 1949), p. 147).

<sup>86</sup> *Исповедь* XI, 13 (с. 668).

<sup>87</sup> В своем сопоставлении времени как сотворенного вместе с миром и вечности как неизменности божественного бытия Августин близок греческим отцам Церкви, в частности к Василию Великому, который в *Беседах на Шестоднев* следующим образом поясняет происхождение времени: «Когда уже стало нужно присоединить к существующему и сей мир... место пребывания для всего подлежащего рождению и разрушению; тогда произведено сродное миру и находящимся в нем животным и растениям преемство времени, всегда поспешающее и протекающее и нигде не прерывающее своего течения. Не таково ли время, что в нем прошедшее миновалось, будущее еще не наступило, настоящее же ускользает от чувства прежде, нежели познано? А такова природа и бывающего в сем мире; оно то непременно возрастает, то уменьшается и явным образом не имеет ничего твердого и постоянного. Посему и телам животных и растений, которые необходимо соединены как бы с некоторым потоком и увлекаются движением, ведущим к рождению или гибели, прилично было заключиться в природе времени, которое получило свойства, сродные вещам изменяемым... «В начале сотворил» (Быт 1:1) означает «в сем начале, в начале временном» (цит. по кн.: *Василий Великий. Творения*, ч. 1 (М., 1900), с. 11). Отец Церкви, как видим, рассматривает время как начало, как принцип мира изменчивого и текущего, т. е. мира становления.

Без различения начала (в смысле причины) и того, что из него произошло, невозможно дать объяснение времени, ибо всякое объяснение, как полагали греческие философы, есть объяснение из причин. «Нет времени вечного, подобного Тебе: Ты пребываешь, время же пребывать не может... Время существует лишь потому, что стремится исчезнуть»<sup>88</sup>. Время, по Августину, с одной стороны, противоположно вечности, ибо оно есть непрерывное изменение и прехождение, тогда как вечность неизменна и постоянна. «Что есть протяженность времени, как не последовательный ряд исчезающих и сменяющих друг друга мгновений? В вечности же этого нет: там все здесь и сейчас, там одно настоящее, тогда как невозможно найти то время, которое действительно было бы в настоящем»<sup>89</sup>. Но с другой стороны, время и причастно вечности, ибо в нем есть момент настоящего, который представляет собой что-то вроде отвеса вечности. Вот как говорит об этом Августин:

Все прошедшее наше было некогда будущим, все будущее зависит от прошедшего; но все прошедшее и все будущее творится из настоящего, вечно сущего, для которого нет ни прошедшего, ни будущего; и это-то мы и называем вечностью. Но кто в состоянии понять эту неизменно пребывающую в настоящем вечность, которая, не зная ни прошедшего, ни будущего, творит из своего «теперь» и прошедшее, и будущее?<sup>90</sup>

Разве это рассуждение Августина не отсылает нас к платоновскому определению времени как «подвижного образа вечности»? И разве нет тут сходства с тем рассмотрением понятия «теперь» как «окна в вечность», которое мы встречаем у Симпликия? И тем не менее нельзя не отметить, что трактовка времени у Августина существенно отличается от той, какую мы видели у греческих философов. Дело в том, что христианский богослов стремится устранить истолкование вечности как имманентной миру<sup>91</sup>, что особенно характерно, как мы видели, для Аристотеля, у которого время мыслится как равновечное космосу. Августин не только отходит здесь от Аристотеля, что сделал уже задолго до него Плотин, но он не склонен опосредовать между собой время и вечность

<sup>88</sup> *Исповедь* XI, 14 (с. 668–669).

<sup>89</sup> *Там же*, XI, 11 (с. 666–667).

<sup>90</sup> *Там же*.

<sup>91</sup> «На закате Античности именно учение о вечности мира стало самым глубоким рвом, разделившим угасавший эллинический гений и пробуждающуюся христианскую мысль» (Е. BRENIER, «Notice au «Du monde»», *Plotin. Enneades*, t. 2 (Paris, 1924), p. 3).

также и в соответствии со схемой «прообраз—образ» Платона, трактовавшего время как «подвижный образ вечности»<sup>92</sup>.

Главное, что отличает время от вечности, — это его непрестанное течение, изменение, делающее его как бы формой существования, особым способом пребывания изменчивых вещей тварного мира, о которых тоже можно сказать, что они существуют лишь потому, что стремятся исчезнуть (точнее, существуют исчезая). И время поэтому можно было бы назвать **исчезающим существованием**<sup>93</sup>. И в самом деле, его существование в каком-то смысле иллюзорно: ведь время имеет три измерения — прошлое, которого уже нет, будущее, которого еще нет, и настоящее, которое в качестве все уменьшающегося отрезка в конце концов оказывается уже не продолжительностью, а значит, и не временем, а, как пояснял Аристотель, границей между прошлым и будущим, вневременным моментом «теперь»<sup>94</sup>. Именно в силу этого исчезающего существования, этой почти иллюзорности времени оно несравнимо с вечностью:

Все определенные пространства веков, если сравнить их с беспредельною вечностью, должны быть почитаемы не малыми, а равными нулю... То количество времени, которое имеет какое-либо начало и ограничивается каким-либо пределом, сколько бы мы ни увеличивали его, в сравнении

<sup>92</sup> См. об этом P. BRUNNER, "Zur Auseinandersetzung zwischen antikem und christlichem Zeit- und Geschichtsverständnis bei Augustin", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (1933), S. 14; O. LECHNER, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins* (München, 1964), S. 125.

<sup>93</sup> Как верно отмечает немецкий философ Энно Рудольф, «Августин поясняет смысл временности как смысл творения... Временно то, что имеет тенденцию к небытию... Время показывает рассеянность (Diffusität) творения. Время и единство исключают друг друга» (E. RUDOLPH, "Einheit und Differenz. Anmerkungen zu Augustins Zeitauffassung im XI. Buch der «Confessiones»", *Einheit als Grundfrage der Philosophie*. Hrsg. von K. GLOY und E. RUDOLPH (Darmstadt, 1985), S. 104–106).

<sup>94</sup> О парадоксальности и непостижимости того измерения времени, которое мы называем настоящим, отличая его от прошлого и будущего, Августин пишет: «Погляди, душа, может ли настоящее быть долгим... Сто лет настоящего — долго это или нет? Но могут ли все сто лет быть в настоящем? Если идет первый год, то он — в настоящем, остальные же девяносто девять — только в будущем. Во второй же год — первый уже будет в прошедшем, а остальные в будущем... Поэтому сто лет в настоящем быть не могут... Но ведь и тот год, который идет, отнюдь не в настоящем. Идет его первый месяц... Но и текущий месяц не весь в настоящем. В настоящем — один из его дней... Но расчленишь-то можно и день... Даже и настоящий час состоит из более мелких и быстро исчезающих частей... Настоящим можно назвать только миг, который уже не делится на части; но как ухватить его? ...У него нет никакой длительности...» (*Исповедь* XI, 15, с. 669–670).



с тем, что не имеет начала, должно быть почитаемо самым малейшим или, вернее, ничтожным»<sup>95</sup>.

Вечность здесь мыслится как актуально бесконечное, по сравнению с которым всякая конечная величина превращается в бесконечно малую<sup>96</sup>.

Но если здесь Августин размышляет вполне в духе платоников, для которых мир становления есть нечто не вполне реальное, то как мыслитель христианский он не может отнести конечное, тварное бытие, в том числе и высшее среди тварных вещей — разумную человеческую душу, — к несуществующему. А это предполагает признание того, что и время определенным образом существует — но как и где? Так же, как до него Плотин, Августин отвергает возможность отождествления времени с движением, наблюдаемым нами в физическом мире.

Хочешь ли, чтобы я признал, что время — движение тел?  
Нет, не хочешь. То, что всякое движение — во времени, это я понимаю: Ты говоришь это мне. А что само это движение — время, этого я не понимаю: не Ты это говоришь<sup>97</sup>.

Мы измеряем движение временем, но само время не есть движение тел.

### ***Время есть протяженность души Время и память***

Время есть особого рода протяженность (протяжение — *extensio*), отличающаяся от пространственной протяженности тем, что части ее не даны вместе как рядоположные, а сменяют друг друга как последовательные, непрестанно появляясь и тут же исчезая. Чтобы ответить на вопрос, что такое время, нужно понять, **протяженностью чего оно является**. И Августин отвечает: **протяженностью души**. И в качестве феномена, с помощью которого лучше всего созерцать природу времени, он рассматривает не перемещение тела в пространстве, как это делали и Платон, и Аристотель, и, в известной мере, даже Плотин — все они обращали свой взор прежде всего к движению небосвода, — а совершенно иное движение, данное не зрению, но слуху: звучание голоса. Если в самом деле время является протяженностью души, и притом ду-

<sup>95</sup> *О граде Божием* XII, 12 (с. 255).

<sup>96</sup> «Образно говоря, — пишет немецкий теолог Р. Шульте, — время и вечность соотносятся друг с другом, как ручей и его родник: последний есть неподвижный источник бытия ручья, который сам хотя и не является родником, но только из него есть то, что он есть» (R. SCHULTE, "Zeit als Glaubenserlebnis", *Zeitbegriffe und Zeiterfahrung*, S. 239).

<sup>97</sup> *Исповедь* XI, 24 (с. 676).

ши индивидуальной, то и измерение его должно быть произведено в душе и посредством души.

Представь: зазвучал человеческий голос; он звучит еще и еще и наконец умолкает. Замолк он, звук растаял, и наступила тишина. Пока он не зазвучал, он был в будущем и его нельзя было измерить; также нельзя его измерить и сейчас; его уже нет. Можно было тогда, когда он звучал, ибо тогда было что мерить. Но ведь и тогда он не застывал, но приходил и уходил. Но, может быть, потому его и можно было измерить? Проходя, он тянулся, и это протяжение, в отличие от настоящего, имело длину и подлежало измерению<sup>98</sup>.

Избранный Августином для постижения сущности времени феномен очень характерен: ведь звучание голоса, его продолжительность — это не внешний объект и его перемещение: мы измеряем здесь то, что в пространственном мире не явлено, и хотя звук есть тоже явление эмпирическое, имеющее своего физического носителя — движение воздуха, воздействующее на орган слуха, но главная особенность его в том, что его длительность запечатлевается в нашей памяти — и только в ней. Слушая стихотворение, в котором чередуются долгие и краткие слоги, мы измеряем долгие слоги короткими и чувствуем, что долгий вдвое длиннее краткого.

Но когда долгий звучит после краткого, как удержать мне краткий, чтобы вымерить им долгий? Долгий ведь не зазвучит раньше, чем отзвучит краткий, да и сам он может быть измерен только после того, как отзвучит. Однако, отзвучав, он исчезает. Что же тогда я меряю? Где тот краткий, мое мерило? Где долгий, объект измерения? Оба, отзвучав, растаяли в воздухе, а меж тем я измеряю и... уверенно заявляю, что долгий слог вдвое длиннее короткого. И сделать это я могу лишь потому, что оба слога уже отзвучали. Я, следовательно, измеряю не их, а что-то, что прочно закрепилось в памяти моей<sup>99</sup>.

Итак, память — вот та способность души, в которой происходит измерение времени, поскольку она удерживает в себе то, что в эмпирическом мире течет и исчезает, не позволяя ухватить и закрепить себя, а ведь измерение предполагает определенное закрепление измеряемого.

<sup>98</sup> *Исповедь* XI, 27 (с. 678).

<sup>99</sup> *Там же* (с. 679).

Мы, таким образом, измеряем не само звучание в его эмпирической данности, а впечатление от него в нашей душе и, сравнивая между собой именно впечатления, таким образом устанавливаем соотношения временных интервалов. Как справедливо отмечает Г. Г. Майоров, анализируя августиновскую концепцию времени, «настоящее не имеет долготы, и любой эталонный отрезок времени складывается из прошлого и будущего, которых нет. Следовательно, не существует никакого эталона в настоящем, чтобы сравнить с ним проходящее время»<sup>100</sup>.

«В тебе, душа моя, измеряю я время», — подводит Августин итог своим размышлениям<sup>101</sup>. Если для Плотина, который рассматривал время как жизнь мировой души, мерой времени остается, как и у его предшественников, вращение неба, ибо небо, космос есть тело мировой души, то Августин ищет меру времени и способ его измерения в индивидуальной душе. Даже если бы вообще не было космоса и космических движений, но оставалась душа, то было бы и время как протяжение, длительность душевной жизни. Августин решительно порывает с космоизмом античных представлений о времени, он, по словам П. Бруннера, разрывает связь времени с жизнью мира и соединяет время с жизнью бессмертной разумной души — нашего Я<sup>102</sup>.

Как же совершается, по Августину, измерение времени? Напряжение души осуществляет акт перевода будущего в прошлое и тем самым конституирует время. Условием существования времени, таким образом, является структура души, в которой соединяются в нечто непрерывное различные измерения времени.

Только в душе, — говорит Августин, — есть все три времени. Она и ждет, и внимает, и помнит: то, чего она ждет, проходит через то, что она внимает, и становится тем, что она помнит. Будущего еще нет, но в душе живет ожидание будущего. Прошлого уже нет, но в душе живут воспоминания о прошлом. Настоящее лишено длительности, но внимание — протяженно. У будущего нет длительности, ибо нет и самого будущего; длительность будущего — это длительность его ожидания. У прошлого нет длительности, ибо нет и самого прошлого; длительность прошлого — это длительность памяти о нем<sup>103</sup>.

<sup>100</sup> Г. Г. МАЙОРОВ, *Формирование средневековой философии* (М., 1979), с. 295.

<sup>101</sup> *Исповедь* XI, 27 (с. 679).

<sup>102</sup> См. P. BRUNNER, S. 11.

<sup>103</sup> *Исповедь* XI, 28 (с. 680).

Таким образом, в душе непрерывно совершаются три различных акта: ожидание (*expectatio*), внимание (*attentio*) и память (*memoria*); предмет ожидания сперва делается предметом внимания, а затем переходит в предмет памяти. Синтезирование прошлого и будущего осуществляется у Августина внимание, подобно тому как у Аристотеля связующим звеном между ними является момент «теперь». Оба мыслителя тем самым подчеркивают онтологическое значение настоящего как «окна в вечность». При этом они согласны между собой в том, что настоящее не имеет протяжения, длительности, т. е. неделимо.

Августин отмечает, что и внимание, и ожидание, и память (воспоминание) суть действия души. Стало быть, то, что мы называем настоящим, прошедшим и будущим и что, как мы слышали от Августина, не имеет подлинной реальности, на самом деле существует в виде этих действий нашей души. Отличительной особенностью психологической концепции времени, созданной впервые именно Августином, является та роль, которую он отводит памяти. Если в оценке приоритетного значения настоящего времени мы нашли точки соприкосновения между Августином и Аристотелем, то его рассмотрение прошедшего как хранимого в сокровищнице человеческой памяти не имеет себе аналогов в классической греческой философии. Древние греки связывали время с жизнью космоса даже в том случае, когда, как Плотин, определяли его как жизнь души, и не случайно поэтому склонны были к циклическому восприятию даже и человеческой истории. Свяжав время с индивидуальной человеческой душой и ее памятью, Августин положил начало новому пониманию жизни мира — его жизни как истории, имеющей свое начало, свои фазы протекания и свой конец. Не «космос», а «олам» становится здесь ключевой интуицией бытия мира и человека.

Что же такое, по Августину, память и как она соотносится с другими способностями души?

Велика сила памяти, Господи, ужасают неизъяснимые тайны ее глубин. И это — моя душа, я сам. Что же я такое, Боже? Какова природа моя? ...Широки поля памяти моей, бесчисленны ее пещеры и гроты: вот образы тел, вот и подлинники, дарованные различными науками, вот какие-то зарубки, оставленные переживаниями души; душа их уже не ощущает, но память хранит, ибо в ней есть все, что было когда-то в душе. Я ношусь по ней, стремглав погружаюсь в ее глубины, но не нахожу ни краев, ни дна. Такова сила памяти<sup>104</sup> ...

<sup>104</sup> *Исповедь X*, 17 (с. 634).

Размышляя о природе памяти, Августин отличает ее от всего того, что связано с чувственным восприятием и исходит от органов чувств.

Память содержит бесчисленные законы и комбинации измерений и чисел; их не могло сообщить ей ни одно из телесных чувств, ибо нет у них ни запаха, ни вкуса, они не светятся и не издают звуков, их нельзя пощупать<sup>105</sup>.

Образы памяти не связаны ни с каким телом, поэтому человек находит эти образы не через обращение вовне, а через погружение в себя.

Память — это удержание, сохранение когда-то виденных, слышанных или по-иному воспринятых образов, а потому она предполагает способность единения, сведения многого в единство. Такая способность объединения свойственна тому, что само является единым, неделимым, а таков в человеке разум. В этом смысле память родственна мышлению. И в самом деле, вот что пишет в этой связи Августин:

Сколько хранится в памяти уже известного, того, что всегда под рукой... Но если я перестану время от времени перебирать это, оно вновь канет в ее глубинах, рассеется по укромным тайникам. И тогда опять придется все это находить и извлекать как нечто новое, знакомиться с ним и сводить воедино. Отсюда и слово *cogitare*... Ум овладел этим глаголом, поскольку именно в уме происходит соби́рание, сведение воедино, а это и называется обдумыванием<sup>106</sup>.

Сведение воедино — вот что такое мышление, и не случайно понятие есть не что иное, как единство многообразия. Именно ум как образ Божий в человеке, является тем единством, которое обеспечивает возможность превращения исчезающего, как бы ирреального, стремящегося к небытию времени в непрерывную длительность. И только поэтому человеческая разумная душа оказывается у Августина «местом» для существования времени. Как пишет Э. Рудольф, «душа, видимо, есть в творении единственное «место», где модусы времени встречаются в преобразованной форме как единство и континуум»<sup>107</sup>.

Память, таким образом, имеет свойства, общие с мышлением. Однако у нее есть и отличие от ума: память всегда связана с возможностью забывать, т. е. утрачивать — на время или навсегда — то, что в ней содержится. Значит, единство, осуществляемое памятью, менее устойчиво

<sup>105</sup> Там же, X, 12 (с. 630–631).

<sup>106</sup> Там же, X, 11 (с. 630).

<sup>107</sup> E. RUDOLPH, "Einheit und Differenz...", S. 111.

и крепко, чем единство понимания, осуществляемое умом. И тем не менее ум и память, не будучи тождественными, связаны между собой настолько неразрывно, что один не может существовать без другой. Воспоминание — одна из самых удивительных способностей человеческой души. Она предполагает возможность забывать, без которой не может существовать и сама память: ей свойственно освобождаться от того содержания, которое в данный момент неактуально, поскольку объем актуально присутствующего в сознании не беспредельно. Но в памяти — и это самое непостижимое — хранится забытое! Значит, память помнит забытое, оно в ней, но не явлено для нее самой. Вот как описывает этот феномен Августин:

А когда сама память теряет что-то, как это бывает, когда мы забываем и силится припомнить, то где ищем мы, как не в памяти же? И если она представляет нам что-либо другое, мы это отбрасываем, и так продолжается до тех пор, пока не найдем то, что ищем. И тогда мы радостно говорим себе: «Вот оно!» Мы не сказали бы так, не узнай в нем искомого, и не узнали бы его, если бы не помнили. Но, однако же, мы о нем забыли!<sup>108</sup>

Что это, как не анализ работы той обширной сферы человеческой души, которая впоследствии получила название «бессознательного» и о которой наиболее впечатляюще свидетельствует парадоксальная природа нашей памяти? Однако же Августин — самый, быть может, великий из феноменологов, у которого, собственно, и учился родоначальник феноменологической школы XX в. — Франц Brentano, — тем не менее показывает, что сфера бессознательного не отделена от сознания непреходимым барьером, своего рода железным занавесом, что граница между сознанием и бессознательным проницаема, о чем свидетельствует всем хорошо знакомый факт припоминания забытого. А поэтому нет надобности рационально конструировать некую реальность, называя ее «бессознательным», якобы полностью недоступным для сознания, тем самым лишая человека единства собственного «Я» и, стало быть, нравственной ответственности за свои поступки. А именно такое конструирование имеет место в психоанализе Фрейда.

Психологическая трактовка времени, столь основательно разработанная Августинем, представляет собой поворот, значение которого для европейской философии трудно переоценить. Именно стремление хри-

---

<sup>108</sup> *Исповедь* X, 19 (с. 635).

стианства постигнуть природу индивидуальной человеческой души, исходя из ее связи со сверхкосмическим, личным Богом, привело также к новой трактовке времени. Августин во многом предвосхищает субъективный подход к пониманию времени, характерный для эмпирически-психологического направления в философии XVII–XVIII вв., а отчасти и для трансцендентализма Канта. Однако как новоевропейский психологизм, так и трансцендентальная философия отличаются от Августина весьма радикально, поскольку оставляют ту *теологическую* почву, на которой выросло учение о времени Августина. А именно христианская теология определила онтологический горизонт, вне которого невозможно понять смысл августиновской концепции времени и вечности. Поэтому, пожалуй, правы те исследователи, которые считают неправомерным характеризовать эту концепцию как психологическую<sup>109</sup>, поскольку само учение Августина о душе определено его пониманием связи души с Богом. И действительно, психологические концепции времени в собственном смысле слова формируются уже в новоевропейской философии и носят в основном секулярный характер.

### **Бозций о времени и вечности: время (tempus) — бесконечная длительность (sempiternitas) — вечность (aeternitas)**

Не менее значительный след в средневековой теологии оставило творчество Аниция Манлия Торквата Северина Бозция (480 – ок. 525), «последнего римлянина и первого схоласта», который пытался с помощью эллинской философии, особенно Аристотеля, обосновать истины христианской веры. На латинском Западе Бозция почитали как отца Церкви; в Средние века больше всего изучались его богословские трактаты, особенно *О Троице (Каким образом Троица есть единый Бог)* и *О гектомадах*. «По сравнению с Августином Бозций ввел христианскую латинскую философию в русло большей научной и терминологической строгости, одновременно внося в решение собственно философских проблем значительную долю умеренного аристотелизма»<sup>110</sup>. Среди вопросов, которые исследовал Бозций, немалое место занимал и вопрос о природе времени.

<sup>109</sup> См. U. DUCHROW, "Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhaeltnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 63 (1966), S. 267 ff.

<sup>110</sup> Т. Ю. БОРОДАЙ, «Бозций», *Новая философская энциклопедия*, т. 1 (М.: Мысль, 2000), с. 305.

Проблему времени Боэций рассматривает исходя из аристотелевского ее понимания. Однако при этом на первый план он выносит тему «время и вечность», которая в такой форме не обсуждалась Аристотелем. Здесь Боэций, скорее, следует Платону и неоплатоникам, сопоставлявшим время с вневременной вечностью.

Различая божественную вечность и время тварного мира, Боэций, как и Аристотель, выделяет настоящее как преимущественное среди трех измерений времени. Это первенствующее значение настоящего связано с тем, что именно настоящее время, в отличие от прошлого и будущего, больше всего «сходно» с вечностью, которая, по словам Боэция, есть «божественное настоящее».

Бог действительно есть всегда (*semper*), поскольку это «всегда» относится к настоящему времени в Нем. Однако между настоящим наших [сотворенных] вещей, которое есть как «теперь», и божественным настоящим — большая разница: наше «теперь» как бы бежит и тем самым создает время и беспрестанность (*sempiternitas*), а божественное «теперь» — постоянное, неподвижное и устойчивое — создает вечность (*aeternitas*); если к слову «вечность» прибавить «всегда», то и получится как раз «беспрестанность» (*sempiternitas*) — имя того беспрестанного, неутомимого и потому беспрерывно продолжающегося бега нашего «теперь»<sup>111</sup>.

Как и Платон, Боэций сопоставляет время с вневременной вечностью и различает неподвижное «теперь» — «божественное настоящее» и вечно бегущее «теперь» чувственного мира становления, мира движения и изменения. Для Боэция как христианина бег нашего «теперь» — это неотъемлемая особенность тварного мира.

Анализируя концепцию времени и вечности Боэция, авторы интересной статьи «Вечность» — Э. Штумп и Н. Крецман — подчеркивают, что «вечное, лишенное прошлого и будущего настоящее является не мгновенным, но протяженным (*extended*), потому что вечность влечет за собой длительность. Временное настоящее есть мгновение без длительности, это настоящее нельзя мыслить протяженным: оно целиком распадается на прошлое и будущее. Напротив, вечное настоящее по опре-

---

<sup>111</sup> *Каким образом Троица есть единый Бог, а не три божества*, пер. Г. Ю. БОРОДАЙ, см. в кн.: *Боэций. «Утешение философии» и другие трактаты* (М.: Наука, 1990), с. 153.



делению есть бесконечно протяженная, лишенная прошлого и будущего длительность»<sup>112</sup>.

При этом, как мы видим из приведенного отрывка, Боэций различает не только время (*tempus*) и вечность (*aeternitas*), он вводит еще и третью характеристику временного аспекта существования, которую обозначает с помощью созданного им неологизма как *sempiternitas*, т. е. как бесконечное время, *бесконечную длительность*, что можно было бы перевести как «всегда длящееся», «всегдашнее» и что в приведенном отрывке переведено как «беспрестанное». Это определение «всегда длящееся» Боэций вводит для того, чтобы отличить божественную вечность от бесконечно длящегося существования «неба и всех прочих бессмертных тел»<sup>113</sup>, которые, в отличие от земных сущностей, чье существование ограничено конечным временем, созданы «всегдашними». То, чья длительность не имеет границ, что существует всегда и в этом смысле может быть названо бессмертным, как древние эллины именовали небо и небесные светила, согласно Боэцию, тем не менее не является вечным. Ибо вечность — это не просто бесконечная длительность. Вечность не может быть присуща ничему тварному, она есть онтологическая характеристика только Бога.

Рассмотрим, что такое вечность, — пишет Боэций в трактате *Утешение философией*. — Она раскроет нам природу Бога и Его знания. Вечность есть совершенное обладание сразу всей полнотой бесконечной жизни, это с очевидностью явствует при сравнении ее с временными явлениями. У того, что существует во времени, его настоящее с наступлением будущего переходит в прошлое. И нет ничего существующего во времени, что могло бы охватить сразу всю протяженность своей жизни, ибо оно, не достигнув еще завтрашнего, уже утратило вчерашнее. Ваша нынешняя жизнь не больше, чем текущее и преходящее мгновение. Все, что

---

<sup>112</sup> E. STUMP, N. KREZMANN, "Eternity", *The Journal of Philosophy*, vol. 78, issue 8 (Aug., 1981), p. 435. Согласно этой точке зрения, платоническая традиция, к которой принадлежит и Боэций, трактует время как способ существования, лишенный длительности, потому что он лишен подлинного бытия. Время — лишь иллюзия длительности. Подлинная длительность без изменений — это вечность. Это позволяет авторам совместить в платоновском и боэциевском определении вечности неизменность и полноту жизни, ибо жизнь предполагает длительность. Но, на мой взгляд, эта трактовка не вполне адекватна концепции Боэция, у которого вечность — этернитас — отличается от непрерывности — семпитеρνитас.

<sup>113</sup> Там же.

подлежит условию времени, даже если бы оно, — как говорит о мире в своем сочинении Аристотель<sup>114</sup>, — никогда не начинало, повторяю я, и не завершит своего бытия и жизнь его расширилась бы в бесконечность времени, однако оно все же не было бы таким, что можно посчитать вечным. Такая жизнь может быть бесконечно долгой, но она не может объять и охватить всю свою протяженность одновременно. Ведь будущего еще нет, тогда как прошедшее уже утрачено... Итак, вслед за Платоном, мы назовем Бога вечным (aeternum), а мир — беспрестанным (sempiternum)<sup>115</sup>.

Охватить всю свою жизнь *сразу, одновременно* во всей ее полноте — вот главное определение вечности, как ее понимает Боэций. Это «сразу» есть онтологическая черта божественного бытия, в отличие от человеческого, которое протекает во времени и всегда предстает в какой-то своей *части*, но никогда — сразу. И второй момент, на который необходимо обратить внимание: вечность — это не просто вневременное бытие, каким обладают также и сверхчувственные образования, как, например, идеи и числа. Вечность, по Боэцию, — это *жизнь*, жизнь бесконечная, не имеющая начала и конца. От жизни животных и людей она отличается своей бесконечностью, а от существования бессмертных небесных тел или космоса в целом — тем, что не «длится», подобно им, тоже имеющим «части» — прошлое, настоящее и будущее, а есть «вся сразу», во всей своей полноте. Поэтому Боэций не принимает «мнение тех философов, которые, сославшись на то, будто Платон верил, что мир не имел никакого начала во времени и не будет иметь никакого конца, считают сотворенный мир совечным Создателю. Ибо одно дело вести бесконечную во времени жизнь, которую Платон приписывал миру, а другое — быть всеобъемлющим наличием бесконечной жизни, что возможно лишь для божественного разума»<sup>116</sup>. Платон, как мы видели выше, назвал время «подвижным образом вечности»; поскольку вечность нельзя передать ничему сотворенному, то единственный способ уподобить творение образцу — это создать для него «движущееся подобие вечности»<sup>117</sup>. Разъясняя мысль Платона, Боэций показывает, что созданное сущее не может сравниться с божественным Творцом, а потому оно от

<sup>114</sup> Боэций, возможно, имеет в виду псевдоаристотелевское сочинение *О мире*, распространенное в его эпоху.

<sup>115</sup> *Утешение философией*, пер. В. И. УКОЛОВОЙ, см. в кн.: Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты, с. 286–287.

<sup>116</sup> Там же (с. 287).

<sup>117</sup> *Тимей* 37–38с, пер. С. С. АВЕРИНЦЕВА.

тождества переходит к изменению, из простоты настоящего раздробляется на бесконечное количество вещей и событий будущих и прошедших.

Оно не может одновременно обладать всей полнотой своей жизни, но именно потому, что его существованию невозможно никогда завершиться, оно... уподобляется тому, что оно неспособно осуществить или выразить. Оно делает это, привязывая себя к некоторому роду настоящего в это быстротечное мгновение, а поскольку это настоящее имеет определенное сходство с тем пребывающим настоящим, оно сопоставляет все, чем оно обладает, с проявлением того бытия, которому уподобляется<sup>118</sup>.

Таким образом, вечность, с точки зрения Боэция, как и с точки зрения Платона и его последователей, является условием возможности времени; и момент «теперь» в беге времени есть как бы подобие в изменчивом чувственном мире «божественного теперь», «нескончаемого настоящего», т. е. вечности. Поэтому именно настоящее, «теперь» в силу его неделимости (вспомним Аристотеля) есть для Боэция самое близкое к вечности измерение времени.

Определяя вечность как «жизнь», Боэций следует Плотину, у которого вечность мыслится как всегда *самотождественная жизнь*, завершенное целое, самодовлеющее и самодостаточное. Плотин соотносил понятия «вечность» и «единое»: вечность, по словам Платона, «покоится в едином»<sup>119</sup>.

Учение Боэция о времени, нескончаемой длительности и вечности оказало большое влияние на латинскую средневековую мысль. На это учение опирается, в частности, Фома Аквинский. При этом интересно, что именно Боэций, а не Августин, много размышлявший над природой времени, в наибольшей степени определил основные подходы средневековой латинской теологии к пониманию времени и вечности. «Августин, который был более ранним и в общем даже более важным источником средневековой философии и теологии, чем Боэций, и который даже более ясно продолжил платоновскую традицию, рассмотрел и использовал это классическое понятие вечности (см.: *Исповедь* XI, 11; *О граде Божием* XI, 21); но его влияние на средневековое обсуждение вечности, по-видимому, не было столь прямым и важным, сколь влия-

<sup>118</sup> Утешение философией (с. 287).

<sup>119</sup> Эннеады III, 7, 5.

ние Бозция»<sup>120</sup>. Мы сможем убедиться в справедливости этих слов при рассмотрении концепции времени и вечности у Фомы Аквинского.

### Дионисий Ареопагит, его схолиасты и Максим Исповедник: «вечность», «века», «время»

Понимание времени и вечности у греческого богослова Дионисия Ареопагита, чье творчество, как полагают многие исследователи, тоже относится к концу V или началу VI в.<sup>121</sup>, формировалось под влиянием неоплатонической традиции. Не удивительно, что у него мы находим некоторые общие моменты с трактовкой этих понятий Бозцием. Однако между греческим и латинским богословами есть и различия, касающиеся отдельных аспектов проблемы вечности и времени. Сочинения Дионисия снабжены комментариями, или схолиями, в которых дано толкование текста Дионисия, поясняющее наиболее сложные понятия. В манускриптах называется почти полтора десятка авторов схолий. В хронологическом порядке это Иоанн Скифопольский (532–548 гг.), Иоанн Максентий, Георгий Скифопольский, Дионисий Александрийский, Максим Исповедник и пр. Большая часть комментариев принадлежит Иоанну Скифопольскому, хотя многие схолии были помечены как принадлежащие Максиму Исповеднику. До настоящего времени нет критического издания схолий, а потому вопрос атрибуции тех или иных схолий остается открытым.

Касаясь вопроса о времени и вечности, Дионисий исходит из того, что, как и все существующее, время и вечность происходят от Бога.

Сущий (Исх 3:14) является сверхсущественной субстанциальной Причиной всякого возможного бытия, Творцом сущего, существования, субстанции, сущности, природы, начала, и Мерой веков, и Реальностью времен, и Вечностью сущих, и Временем возникающих, и Бытием всего, что только бывает, и Рождением всего, что только появля-

<sup>120</sup> E. STUMP, N. KRETZMANN, "Eternity..." p. 433.

<sup>121</sup> Как пишет издатель работ Дионисия на русском языке Г. М. Прохоров, в сочинениях Дионисия «усматриваются не только идейные, но и текстуальные совпадения с сочинениями язычников-неоплатоников Плотина (III в.) и Прокла (V в.), в первую очередь с книгами *Первоосновы теологии* и *О сущности зла* Прокла. Все это побудило называть автора Корпуса псевдо-Дионисием Ареопагитом и считать его писателем конца V в. или начала VI в., пытавшимся совместить неоплатонизм с христианством» (Г. М. ПРОХОРОВ, «От издателя», см. в кн.: *Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии* (СПб.: Глаголь, 1994), с. X.

ется. Из Сущего — и вечность, и сущность, и сущее, и время, и возникновение, и возникающее...<sup>122</sup>

Как и Единое Плотина и Прокла, Бог (Сущий) Дионисия трансцендентен всему, что существует, Он «по ту сторону» всякой сущности и всякого бытия, а потому и именуется «сверхсущественной Причиной». Схолия к этому месту поясняет:

Бог, находящийся выше бытия... сверхсущественно постигается умом. Вечностью же Его называют потому, что Им созданы века. Ведь то, что не было и не будет, но только есть, постоянно пребывает в бытии, не переходит в будущее и не приходит в настоящее из прошлого, является вечным... Ведь вечность имеет название от «вечно сущего». И если кто-нибудь назовет вечность беспредельной жизнью, которая уже вся есть, и ничто из нее не исчезает в прошлом... то он будет близок к определению вечности<sup>123</sup>.

Здесь схолиаст, как и Боэций, определяет божественную вечность как бесконечную жизнь, которая не имеет ни прошлого, ни будущего, потому что ни в чем не испытывает недостатка. Комментарий Дионисия также подчеркивает, что вечность есть условие возможности времени.

Ведь то, что для разумных — вечность, для чувственных — время. Ибо видимое есть образ невидимого, умопостигаемого; и вечностью мы называем некую неподвижную и притом цельную жизнь, уже беспредельную и совершенно неколебимую, пребывающую в Едином и выступающую *во-вне*; так же и время, покоившееся некогда в Вечносущем, проявилось при выступлении *во-вне*, когда надо было наконец произойти и видимой природе. Итак, выход Божией благодати в чувственное, при его сотворении, мы называем временем<sup>124</sup>.

Схолиаст отличает время, определенное им как «выход Божией благодати в чувственное», от тех *мер времени*, т. е. средств его измерения, которые мы обычно тоже называем временем.

<sup>122</sup> О божественных именах 5, 4, см. в кн.: Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии, с. 195–197.

<sup>123</sup> Там же (с. 195).

<sup>124</sup> Там же (с. 197).

Ведь то, что складывается из движения промежутков, делящихся на доли, часы, дни и ночи, не есть время, но одноименно времени. Привыкнув меру и измеряемое называть одним именем, мы так же поступаем и здесь. Например, измеряя пол, стену или что-то другое локтями, мы говорим о локтях. Так и тут<sup>125</sup>.

Схолиаст отделяет вопрос о природе времени от проблемы его измерения точно так же, как это делал Плотин. Ведь именно Плотин предпослал анализу времени рассмотрение вечности, ибо, по его словам, «только если познано то, что является образцом, можно уяснить и сущность образа»<sup>126</sup>.

Есть, однако, и различия между Бозцием и схолиями, касающиеся не столько понятий времени и вечности, сколько некоторых акцентов, связанных с обсуждением бессмертных, но сотворенных сущих. Есть также и терминологические различия, которых нельзя не коснуться при рассмотрении проблемы времени. Так, в схолиях различаются вечность, века и время, и следует уяснить, какой смысл он вкладывает в термин «века» (*αἰῶνες* — греческий перевод древнееврейского «олам»<sup>127</sup>), поскольку «века» оказываются ближе к вечности, чем к времени и, таким образом, появляются два разных значения «вечного». Вот что по этому поводу читаем в схолиях к Дионисию (к *О божественных именах*):

...Разумное и невидимое, по апостолу (ср. Рим 1:20), является вечным. Вечна же не сама вечность, но вечно причастное вечности, т. е. непрестанной и бесконечной жизни. Поскольку Бог является Творцом и того, что причастно вечности, т. е. вечно сущего, называемого по сходству веками (*αἰῶνων*), то говорится, что Бог сотворил века — вместо того, чтобы сказать, что Он сотворил разумные существа, будучи их Вечностью и Объединителем<sup>128</sup>.

Пытаясь объяснить библейское выражение «века» с помощью понятий, унаследованных от эллинической философии, схолиаст в данном отрыв-

<sup>125</sup> Там же.

<sup>126</sup> Эннеады III, 7, 1.

<sup>127</sup> Древнееврейское слово «олам» переводится как «век», «вечность», «мир» и подразумевает длительность, превосходящую человеческую меру; согласно Библии, Бог жив «во веки», «во веки веков». В отличие от конечного времени человеческой жизни, божественная жизнь — вечна: «Дни мои — как уклоняющаяся тень... Ты же, Господи, вовек пребываешь» (Пс 101:12 сл.).

<sup>128</sup> См. комментарий Максима Исповедника в кн.: Дионисий Ареопагит. *О божественных именах...* с. 197.

ке отождествляет «века» и «разумные существа», подчеркивая тем самым особого рода вечность (отличную от божественной Вечности) сотворенных разумных, умопостигаемых (невидимых) существ. «Века», так же как и непрестанная длительность (*sempiternitas*) у Боэция, есть нечто промежуточное между божественной вечностью и тварным временем: «века», или «разумные существа», так же тварны, как и чувственные существа, а значит, и те и другие не безначальны. «...Вообще ничто из того, что отлично от Бога по сущности, не созерцается вместе с Ним от вечности — ни век, ни время, ни те [твари], которые обитают в них»<sup>129</sup>. Как поясняет переводчик и комментатор богословских трактатов Максима Исповедника А. И. Сидоров, божественная вечность и вечность тварная («века») различаются также и терминологически: применительно к божественной вечности преп. Максим употребляет слово *αἰδιον*, тогда как применительно к «векам» — слово *αιών* («эон») <sup>130</sup>. И действительно, в схолиях к тексту Дионисия мы находим различие терминов *αιών* и *αἰδιον*, хотя оно и не проводится систематически. В текстах самого Дионисия можно встретить оба этих термина. Так, в трактате *О божественных именах* применительно к Богу употребляется слово *αἰδιος* — вечный<sup>131</sup>, тогда как сотворенная вечность («века») обозначается термином *αιών*<sup>132</sup>.

Хорошее разъяснение понятий Максима «век» и «вечность» дается В. Н. Лосским: «Св. Максим Исповедник подчеркивает, что вечность мира умопостигаемого — вечность тварная: пропорции, истины, неизменяемые структуры космоса, геометрия идей, управляющая тварным миром, сеть математических понятий — это эон, эоническая вечность, имевшая, подобно времени, начало (откуда и название — эон: потому что он берет свое начало «в веке», *ἐν αἰώνι*, и переходит из небытия в бытие); но это вечность неизменяющаяся и подчиненная вневременному бытию. Эоническая вечность стабильна и неизменна; она сообщает миру взаимосвязанность и умопостигаемость его частей. Чувствование и умопостижение, время и эон тесно связаны друг с другом, и так как оба

<sup>129</sup> *Творения преподобного Максима Исповедника I* (М.: Мартис, 1993), с. 216.

<sup>130</sup> См. комментарии к *Творениям Максима Исповедника* (Цит. соч., с. 321).

<sup>131</sup> *О божественных именах* 1, 4 (с. 25); см. также 4, 4 (с. 103).

<sup>132</sup> *Там же*, 5, 5 (с. 199). В другом месте того же сочинения читаем: «Бог сам для себя служит пределом и местом; и ничто не простирается за пределы Бога, потому что Он измеряет и бесконечное. И века (*τοὺς αἰῶνας*), каковы, не имея конца, бесконечны, Он, бесконечно величиной превосходя, своим величием бесконечно объемлет, и всю безграничность существ умопостигаемых; а ведь их жизнь не ограничена, как у людей, но они созданы бессмертными. О Боге же говорится, что Он пребывает в том, что превышает века (*ἐν τῷ ὑπεραιωνίῳ*) внутри Своей вечности (*αἰδιότητος*)» (*Там же*, 13, 1, с. 327, сн. 1).

они имеют начало, они взаимно соизмеримы. Эон — это неподвижное время, время — движущийся эон. И только их сосуществование, их взаимопроникновение позволяют нам мыслить время»<sup>133</sup>.

Тем не менее в трактовке «сотворенной вечности» — как понятия, посредствующего между «божественной вечностью» и «тварным временем», — между Бозцием и Максимом Исповедником существуют различия. Если для Бозция «сотворенная вечность» — это нескончаемая длительность, беспрестанность (*sempiternitas*), свойственная небу, небесным телам и, наконец, миру в целом, т. е. тем сущим, которые хотя и тварны и *видимы*, но не имеют конца во времени, то для Максима Исповедника это сущности *разумные и невидимые, умопостигаемые*, имевшие начало, но не имеющие конца, в отличие от существ временных. У Бозция небо и небесные тела — это сущности, так сказать, «*всевременные*», ибо они длятся «во все времена», «всегда»; у преп. Максима сотворенные, но бессмертные, умопостигаемые сущности, скорее, *вневременны*: ведь пропорции, числа, математические истины, в отличие от видимых небесных светил, не «длятся», они существуют вне времени и вне длительности. Они всегда равны себе и неизменны, тогда как «всевременность» небесных светил предполагает некоторые циклические — но тоже постоянные — изменения, круговые движения, которые как бы уподобляются всегда тождественному — покою и неподвижности вечного двигателя, как их характеризовал Аристотель.

### Ансельм Кентерберийский: вечность есть целое

В трактатах Ансельма Кентерберийского (1033–1109) вопрос о природе времени рассматривается в духе уже сложившейся традиции: время сопоставляется с божественной вечностью, или веком (*aetas*). Веком, или длительность существования «высшей природы», как нередко именует Бога Ансельм, «есть не что иное, как ее вечность»<sup>134</sup>. Эта высшая природа, согласно Ансельму, не сложна, а в высшей степени проста и неизменна, а потому она не имеет частей и, соответственно, не может иметь прошлого и будущего.

<sup>133</sup> В. Н. ЛОССКИЙ, *Догматическое богословие* (М., 1991), с. 150–151.

<sup>134</sup> *Монологион*, в кн.: Ансельм Кентерберийский. *Сочинения*, пер. И. В. КУПРЕЕВОЙ (М.: Канон, 1995), с. 68. Вот определение Бога, как его дает Ансельм: «...есть некая природа, посредством которой существует все существующее и которая сама существует через себя саму и есть высшее (в отношении) всего существующего» (*Там же*, с. 35).



Никоим образом, — пишет Ансельм, — творящая сущность, или век, или вечность ее, не получает прошедшего или будущего. А настоящего как не имела бы она, если она поистине существует? Но «было» обозначает прошедшее, а «будет» — будущее. Значит, она никогда не была и не будет. Поэтому она не находится ни раздельно [во многих], ни одновременно целиком [во всех вместе] в различных отдельных временах... Но, опять-таки, поскольку неопровержимо установлено не только, что она существует через себя и без начала и конца, но что и без нее ничто не существует ни где-либо, ни когда-либо, то необходимо, чтобы она присутствовала всюду и всегда<sup>135</sup>.

С помощью выявленной им антиномии Ансельм пытается показать всю сложность проблемы соотношения вечности и времени: божественная вечность, как видим, есть во всяком времени — и ни в каком. Но как же эту антиномию разрешить? Размышляя о природе времени, Ансельм описывает природу конечных вещей, занимающих определенное (ограниченное) место и имеющих определенную (ограниченную) длительность.

Только у такой вещи есть какое-то место, количество которой, [данное] место ограничивая, содержит и, содержа, ограничивает; и что только у такой вещи есть какое-то время, длительность которой, [данное] время измеряя, некоторым образом ограничивает и, ограничивая, отмеряет<sup>136</sup>.

Понятно, что только для того, что имеет множественность частей — будь то части пространства или части времени, — существует «закон места и времени», как его называет Ансельм. А таковы тварные вещи<sup>137</sup>, но не такова божественная сущность: для нее закона места и

<sup>135</sup> Там же (с. 69–70).

<sup>136</sup> Там же (с. 70).

<sup>137</sup> Среди тварных вещей Ансельм различает тела и сотворенных духов. Как и у Максима Исповедника, у Ансельма пространственные и временные определения тел и духов различны: по сравнению с Богом «дух сотворенный ограничен, а по сравнению с телом беспределен. Ясно, что вполне ограниченным является то, что, будучи где-нибудь все целиком, не может одновременно присутствовать в другом месте; что, как можно воочию видеть, присуще только телам. Беспредельно же то, что в одно и то же время, сразу, всюду есть целиком; и это можно помыслить только о Тебе. А беспредельным и вместе с тем имеющим предел является то, что, находясь где-то, может в то же самое время быть целиком в другом месте, однако не всюду; что можно знать о других сотворенных духах» (Там же, с. 136–137). Так, человеческая душа, поясняет Ансельм, целиком находится в отдельных членах своего тела.

времени не существует. Никакое деление места и времени не препятствует Богу «одновременно и целиком присутствовать во всяком месте и времени»<sup>138</sup>, и притом присутствовать как настоящее во всех и в каждом в отдельности местах и временах. Таким образом, сформулированная Ансельмом антиномия разрешается следующим образом:

Правильно сказать, что она (высшая природа. — П. Г.) ни в каком месте или времени, поскольку она ни в чем другом [кроме себя] не содержится, и все же в некотором особом смысле можно сказать, что она присутствует во всяком месте или времени, поскольку ее настоящим присутствием поддерживается все остальное, чтобы ему не упасть в ничто<sup>139</sup>.

Время, как видим, у Ансельма, так же как и у Боэция и других средневековых богословов (и греческих философов — Платона, Плотина и Прокла), существует только благодаря божественной вечности, без которой оно «упало бы в ничто». Ансельм любит формулировать свою мысль антиномически, но противоречие не оставляет неразрешенным:

Для устранения того, что звучало противоречиво, — заключает он, — достаточно ясно, каким образом высшая сущность существует везде и всегда и [одновременно] нигде и никогда, т. е. во всяком месте и времени и ни в каком, — соответственно согласующейся истине различных смыслов [этих выражений]<sup>140</sup>.

Вслед за Боэцием Ансельм подчеркивает, что Бог есть единство, никакой мыслью не делимое; такое неделимое Единство и есть вечность, а значит — целое<sup>141</sup>.

Соотнося понятие вечности с библейским «веки веков», Ансельм поясняет, в каком смысле он употребляет понятие «век»:

Как век времени содержит все временное, так Твоя вечность точно так же содержит и самые века времени. Эта

То, что здесь сказано относительно ограниченности и безграничности в отношении места, может быть аналогично понято и в отношении времени.

<sup>138</sup> Там же (с. 71).

<sup>139</sup> Там же (с. 72).

<sup>140</sup> Там же (с. 73).

<sup>141</sup> Обращаясь к Богу в трактате *Прослогион*, Ансельм пишет: «Поскольку ни у Тебя нет частей, ни у вечности Твоей, которая есть Ты сам, то никогда и нигде не бывает части Тебя или Твоей вечности, но всюду Ты бываешь целиком, и вечность Твоя всегда есть целое» (*Там же*, с. 140).

вечность есть век, вследствие ее неделимого единства, и «веки» вследствие ее нескончаемой безмерности»<sup>142</sup>.

С рассмотренными понятиями божественной вечности и вечности тварного («веки») аналогичные понятия более ранних средневековых теологов, в частности Иоанна Скотта (Эриугены) (810–877). Как пишет В. В. Петров, «Иоанн Скотт различает *tempora aeterna* (вечные времена) и *tempora saecularia* (вековые времена)»<sup>143</sup>. В. В. Петров показывает, что в своей трактовке времени и вечности Иоанн следует за Бедой Досточтимым, заимствовавшим у Августина различение четырех модусов божественного творения. «Вечные времена» соответствуют первому модусу божественного вершения в тексте Беды. Это вечность, в которой неизменным содержится все, что было, есть и будет: причины–образцы и их предузнанные Богом следствия. «Вековые времена» соответствуют II–IV модусам у Беды: собственно, время мира (*saecula*) начинается, когда Бог в единственном и вневременном акте творит... первоэлементы и активизирует в последних разом сотворенные причины вещей»<sup>144</sup>.

### Фома Аквинский: «Вечность — это и есть сам Бог»

Фома Аквинский (1225–1274) продолжает ту средневековую традицию в понимании времени, которая восходит к Боэцию. При этом он опирается и на учение Аристотеля, и принимает во внимание те библейские тексты, которые, как мы видели, интерпретировали Дионисий, Максим Исповедник и Ансельм Кентерберийский. Первый и важнейший тезис Фомы касается различения времени и вечности.

Временем измеряются только те [вещи], которые движутся, поскольку «время есть число движения», как объясняется в четвертой книге *Физики*. Но Бог всецело лишен движения... Следовательно, Он не измеряется временем... Значит, Он не имеет бытия после небытия, и никакой другой последовательности в Его бытии нельзя обнаружить, ибо никакая последовательность немислима без времени. Следовательно, у

<sup>142</sup> Там же (с. 141).

<sup>143</sup> В. В. ПЕТРОВ, «Каролингские школьные тексты: глоссы из круга Иоанна Скотта и Ремигия из Осерра», *Философия природы в Античности и в Средние века* (М.: Прогресс–Традиция, 2000), с. 557.

<sup>144</sup> Там же.

Него нет начала и конца, и всем своим бытием Он обладает одновременно. В чем и состоит смысл вечности<sup>145</sup>.

В понимании вечности Фома следует Бозцию, по существу повторяя приведенные нами выше его слова, что «вечность есть совершенное обладание сразу всей полнотой бесконечной жизни». Что же касается времени, то Фома вслед за Аристотелем определяет его как «число движения в отношении предыдущего и последующего», ссылаясь на четвертую книгу *Физики*, в которой Аристотель изложил свое учение о времени. Как и Бозций, Фома подчеркивает, что божественная вечность есть жизнь.

То, что поистине вечно, не только существует, но и живет; и [понятие] жизнь относится к тем действиям, которые не могут быть определены через [одно только] существование<sup>146</sup>.

Разъясняя природу вечности и времени, Фома показывает, что вечность предполагает единство, в отличие от времени, условием возможности которого является множественность и разделение на части.

Чем более едино нечто, — пишет Фома, — тем совершеннее его сила и благодать. Но всякая последовательная деятельность разделяется на различные части по времени. Следовательно, ее совершенство никак нельзя сравнить с совершенством деятельности, лишенной последовательности, [которая совершается] вся сразу, одновременно; в особенности, если такая деятельность не мгновенна, а вечно<sup>147</sup>.

Идея вечности, согласно Фоме, связана с началом неизменности, тогда как идея времени — с движением и изменением. Это принципиальное различие вечности и времени позволяет, как подчеркивает Фома, понять несопоставимость божественного и человеческого мышления:

Мышление Божье лишено [временной] последовательности и существует вечно все сразу; а наше мышление последовательно, поскольку приводящим образом присоединяется к нему континуум и время<sup>148</sup>.

При рассмотрении понятия вечности возникает вопрос: если время мы понимаем как меру движения, то — по аналогии — не следует ли ска-

<sup>145</sup> *Сумма против язычников* I, пер. Т. Ю. БОРОДАЙ, см. в кн.: *Фома Аквинский. Сумма против язычников* (Долгопрудный: Вестком, 2000), с. 95.

<sup>146</sup> *Сумма теологии*, ч. I, пер. С. И. ЕРЕМЕЕВА, см. в кн.: *Фома Аквинский. Сумма теологии* (Киев; Москва, 2002), с. 96.

<sup>147</sup> Там же (с. 427).

<sup>148</sup> Там же.

зать, что вечность — это тоже своего рода мера? Но в таком случае, поскольку понятие измерения к Богу неприменимо, то вечность не может быть свойством Бога. На этот вопрос Фома отвечает вполне определенно:

Вечность — это и есть сам Бог... Бог назван вечным не потому, что Он измеряется вечностью; то же, что в данном случае наличествует идея измерения, связано исключительно с представлением нашего ума<sup>149</sup>.

Фома Аквинский тем самым подчеркивает, что многое в наших представлениях о Боге — в силу невозможности для конечного ума постигнуть божественное бытие — оказывается не вполне адекватным; в данном случае и к понятию вечности мы порой примешиваем идею измерения, неприменимую к этому понятию<sup>150</sup>.

Так же, как и его предшественники — Бозций, Дионисий и Максим, — Фома вводит и третье понятие, отличающееся как от вечности, так и от времени: в духе библейской традиции он называет его «веки веков».

Веки веков отличаются и от времени, и от вечности, занимая промежуточное положение. Иные толковали различие между ними следующим образом: вечность... не имеет ни начала, ни конца; веки веков имеют начало, но не имеют конца; время же имеет и начало, и конец. Это различие, однако... носит акцидентный характер; ибо [независимо от того], пребывают ли эти вещи всегда... или же порою их и не существует, что в воле Божией, в любом случае веки веков все равно отличаются как от вечности, так и от времени<sup>151</sup>.

Промежуточное положение понятия «веки веков» состоит в том, что, подобно вечности, они, по словам Фомы, суть «сразу вся полнота»; однако же они — не вечность, ибо, в отличие от вечности, «совместимы с “до” и “после”»<sup>152</sup>. Характеристика «веки веков» принадлежит тварным существам, но таким, которые пребывают в бытии *всегда*, в отли-

<sup>149</sup> Там же, с. 98.

<sup>150</sup> «...мы не можем в этой жизни видеть сущность Бога, — пишет Фома, — но Он познается нами через творения как их начало... поскольку мы приходим к познанию Бога от творений, и от них же заимствуем Его именование, то имена, которые мы прилагаем к Богу, имеют, таким образом, значения, подобающие материальным творениям, познание которых нам соприсродно...», цит. по кн.: Фома Аквинский. *Онтология и теория познания. Фрагменты сочинений*, пер. В. П. ГАЙДЕНКО (М.: ИФРАН, 2001), с. 125.

<sup>151</sup> Там же (с. 102).

<sup>152</sup> Там же (с. 104).

чие от конечных тварей, время бытия которых ограничено. Вот как разъясняет Фома этот вопрос:

Если вечность — это мера пребывающего бытия, то насколько что-либо отступает от пребывания в бытии, настолько же оно отступает и от вечности. Притом иные вещи настолько отступают от пребывания в бытии, что их бытие [полностью] подчиняется изменениям или даже состоит [именно] в изменении; вот эти-то вещи и имеют свою меру времени, а таковы суть всяческие движения, а равно и бытие преходящих вещей. Другие же менее отступают от пребывания в бытии, так что их бытие не состоит в изменении, да и не подвержено таковому; однако и они не свободны от изменений, но только... привходящих, либо актуальных, либо же потенциальных. Это можно сказать... о небесных телах, субстанциальное бытие коих неизменно, но при этом их неизменяемое бытие соединяется с изменениями [их] местоположений. То же относится и к ангелам, соединяющим неизменное по природе бытие с изменяемостью в смысле избранности, а также ума, состояния и места. Поэтому они и им подобные имеют меру веки веков, которые занимают промежуточное положение между вечностью и временем<sup>153</sup>.

Фома причисляет к «промежуточным» существам, жизнь которых — не во времени и не в вечности, небесные тела (вспомним Боэция) и бессмертных ангелов, существа духовные (вспомним Максима Исповедника). Те и другие — сотворены, но обладают достаточно неизменным бытием и менее прочих тварей «отступают от пребывания в бытии». Они существуют «веки веков», которые «сами по себе не имеют “до” и “после”, но последние могут присоединяться к ним»<sup>154</sup>. Что же касается разумных (человеческих) душ, то они принадлежат по своей природе к духовным творениям и созданы бессмертными, а потому измеряются, как и ангелы, веками веков. Однако по изменчивости своих душевных и духовных состояний они принадлежат времени. И эта двойственность составляет особенность конечных (земных) духовных существ<sup>155</sup>.

<sup>153</sup> Там же (с. 103).

<sup>154</sup> Там же (с. 103–104).

<sup>155</sup> «Духовные твари, что касается их состояний и умов, измеряются временем. Поэтому... Августин говорит, что движение во времени есть изменение состояний.

Поскольку человек есть ум, его бытие не подлежит времени, ибо ум нетленен. С другой стороны, разумная человеческая душа «сотворена на границе вечности и времени... она последняя в порядке умов, но ее субстанция поднята над телесной материей и не зависит от нее»<sup>156</sup>.

Созерцая Бога, человек становится причастным вечности и тогда полностью выходит за пределы времени. Время, как подчеркивает Фома, есть последовательность, континуум, тогда как вечность Бога состоит в том, что он пребывает всецело одновременно. Как и Аристотель и Бэций, Фома рассматривает момент «теперь» как неделимый, как границу континуума, отделяющую прошлое от будущего и в то же время соединяющую их. Чтобы нагляднее пояснить соотношение между *временем*, «веками веков» (целокупной длительностью, как иногда говорит Фома) и *вечностью*, он предлагает пропорцию:

Вечность относится к целокупной длительности времени (т. е. к «векам веков». — П. Г.) как неделимое к континууму, — но только не то неделимое, которое является границей континуума и которое [поэтому] не присутствует в каждой части континуума — к такого рода неделимому принадлежит [настоящий] момент времени (*instans*), — а такое неделимое, которое вне континуума, но которое, тем не менее, сосуществует каждой части континуума. Ведь время не выходит за пределы движения, а вечность — всецело вне движения; поэтому вечность никоим образом не принадлежит времени. Напротив, во всяком времени и моменте времени настоящим образом присутствует вечность, потому что бытие вечности никогда не иссякает. Это можно пояснить на примере круга: отметим точку на окружности; она неделима; но [о ней нельзя сказать], что она по положению сосуществует вместе с любой другой точкой окружности — ведь порядок положений [точек] образует непрерывную последовательность окружности. Но центр, находясь вне окружности, прямо противостоит любой точке, отмеченной на окружности. Значит, все, что есть в любой части времени, сосуществует с вечностью как [настоящее], одновременное ей<sup>157</sup>...

---

Но что касается их природы, они измеряются веками веков; что же касается их видения славы, то тут они сопричастны вечности» (*Там же*, с. 104).

<sup>156</sup> *Сумма против язычников* III, 61, 4–5, пер. Т. Ю. БОРОДАЙ.

<sup>157</sup> *Там же*, I, 66, пер. Т. Ю. БОРОДАЙ, с. 291.

В этом примере окружность есть пространственный аналог времени; она представляет собой континуум, так же как и время. Точка на окружности — аналог неделимого момента «теперь». А центр круга, который тоже неделим, — аналог вечности. Понятно, что любая часть времени сосуществует с вечностью как одновременная ей, причем сосуществует как настоящее со всей вечностью в целом, ибо вечность — это именно целое, а не последовательная длительность, как время. Отсюда вполне резонно Фома заключает: «Следовательно, то, что происходит на протяжении всего течения времени, Божий ум во всей своей вечности созерцает как настоящее»<sup>158</sup>. Для Бога настоящим является и то, что для нас, живущих во времени, может быть уже прошлым или еще не наступившим будущим. Божественная вечность в своей неделимости современна любому времени.

В заключение остановимся еще на одном вопросе, связанном с проблемой вечности у Фомы, — о природе истины. Можно ли считать истины — например, общие понятия (универсалии) или математические понятия вечными? Так, например, Августин в своей книге *О свободном выборе* говорит, что нет ничего более вечного, чем понятие круга или то, что два и три в сумме дают пять<sup>159</sup>. Как мы помним, у Максима Исповедника вечность мира умопостигаемого понимается как вечность тварная; математические истины, к примеру, он рассматривает как бытие вневременное. Имея в виду такую точку зрения, Фома обсуждает вопрос: вечна ли сотворенная истина? Казалось бы, что вполне убедительны аргументы в пользу положительного ответа на этот вопрос. В самом деле, «все, что есть всегда, вечно. Но универсалии (общее) есть везде и всегда. Значит, они вечны. Следовательно, такова и истина, которая является чем-то наиболее общим (универсальным)»<sup>160</sup>. Однако вывод, к которому приходит богослов, делается на основании анализа тварного интеллекта, которому принадлежат названные истины. «Так как наш интеллект, — говорит Фома, — не вечен, то и истина выражений, которые образуются нами, не вечна, но некогда получила начало»<sup>161</sup>. Вечен же только божественный интеллект, поэтому всякая истина только в нем обладает вечностью. «...Понятие круга или то, что два и три в сумме дают пять, обладают вечностью в божественном уме»<sup>162</sup>. Таким образом, Фома доказывает, что

<sup>158</sup> *Сумма против язычников* I, 66.

<sup>159</sup> *О свободном выборе* II, 8.

<sup>160</sup> Цит. по кн.: Фома Аквинский. *Онтология и теория познания. Фрагменты сочинений*, с. 163.

<sup>161</sup> Там же (с. 164).

<sup>162</sup> Там же.



истина божественного интеллекта неизменна, истина же нашего интеллекта изменчива. И это не потому, что она сама подвержена изменению, а потому, что наш интеллект меняется от истины ко лжи. «Истина же божественного интеллекта — это та, в соответствии с которой природные вещи называются истинными, и она совершенно неизменна»<sup>163</sup>. Как видим, в отличие от античной философии, прежде всего платонизма, представители которого считали умопостигаемые сущности (например, идеи Платона) вечными и неизменными сами по себе, Фома убежден, что вечным является лишь Бог, а истины вечны лишь в божественном уме.

Томистская концепция времени и вечности оказала влияние на трактовку этих понятий не только в средневековой, но и в новоевропейской философии, прежде всего в рационализме XVII века.

### Теология истории Иоахима Флорского

Иоахим Флорский (1132–1202) переводит обсуждение проблемы времени в новую плоскость. Если от Бозция и Дионисия Ареопагита вплоть до Ансельма и Фомы время рассматривается в онтологическом плане, так что здесь сохраняется известная преемственность по отношению к античным концепциям времени — Платону и Аристотелю (хотя, разумеется, христианская мысль вносит сюда свои коррективы), то Иоахим Флорский, базируясь целиком на толковании библейских текстов, создает, по существу, новое учение о трех исторических эпохах, или трех состояниях мира, которого в такой форме мы не находим ни у Августина, ни у других христианских богословов, хотя отдельные моменты этого учения, как увидим ниже, и имеют своих исторических предшественников. Именно поэтому мы рассматриваем учение Иоахима, несколько нарушая хронологическую последовательность, после Фомы Аквинского, поскольку последний как бы завершает традицию, идущую от античности через Бозция.

Монах Иоахим Флорский (или Джоаккино да Фиоре) был аббатом в одном из монастырей, располагавшихся в горной местности Калабрийского плоскогорья. По словам немецкого историка и теолога Н. Лобковица, Иоахим «основал собственный орден отшельников, о котором он и его сторонники утверждали, что бенедиктинский устав соблюдается там гораздо более строго, чем в монастыре цистерцианцев»<sup>164</sup>. Упоминание о бенедиктинском уставе здесь весьма существен-

<sup>163</sup> Там же (с. 166).

<sup>164</sup> Н. ЛОБКОВИЦ, «Иоахим Флорский и Миллениум», *Вопросы философии* 3 (2002), с. 58.

но: в схеме мировых эпох Иоахима Бенедикт Нурсийский (480–543) и его *Устав Бенедикта*, сыгравший большую роль в истории западного монашества, занимает важное место. Согласно этому уставу, монастырь должен быть по возможности обособлен от мира; жизнь монахов должна быть целомудренна и протекать в молитвах и трудах, от монаха требуется полное послушание, смирение, молчание, строгое соблюдение постов. Полная нищета — вот одно из главных требований бенедиктинского устава, которое позднее реализовали францисканцы.

Учение Иоахима Флорского о трех временах, или трех эпохах, опирается на представление о рубежах, отделяющих друг от друга исторические периоды.

Рубежи эти, — пишет Иоахим, — следует рассматривать различными способами, а именно в широком и узком смысле; то есть сообразно большим временам, сообразно средним и малым, потому что все исчисляется числом поколений и особенностями времен. Ведь было одно время, в котором люди жили по-плотски, то есть до самого [пришествия] Христа, начало Которого в Адаме; другое время, в котором жизнь идет между тем и этим, то есть от плоти к духу, надо полагать, до настоящего времени, время, начало которого заложено от Елисея, пророка, или от Осии, царя Иудеи; третье, в котором жизнь идет в духе, очевидно, вплоть до конца света, время, начало которого — от дней блаженного Бенедикта<sup>165</sup>.

Говоря о «больших временах», Иоахим как раз и имеет в виду мировые эпохи, каждая из которых продолжается в течение жизни сорока двух поколений, или 1260 лет, поскольку жизнь одного поколения — а это и есть «малое время» — длится, по Иоахиму, 30 лет. Что же касается «средних времен», то они служат рубежами в рамках «больших времен», отделяя друг от друга этапы начала (initiatio), плодоношения (fructificatio) и завершения (consumatio); продолжительность «среднего времени» — двадцать одно поколение, или 630 лет.

Как явствует из приведенного отрывка, особенности состояний мира связаны с осуществлением разных принципов, каждый из которых соотношен с одним из Лиц божественной Троицы: первое состояние — эпоха Бога-Отца, второе — эпоха Бога-Сына и третье — Бога-Духа

<sup>165</sup> *Согласование Ветхого и Нового Заветов*, пер. М. Я. Якушиной, см. в кн.: *Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского средневековья в двух томах*, т. 1 (СПб.: Изд. РХГИ, 2001), с. 513.

Святого. «Мы позаботились, — пишет Иоаким, — три состояния мира обозначить через трех божественных Лиц»<sup>166</sup>. Самое интересное в этой схеме состоит в том, что каждое из Лиц Троицы получает свое временное определение: эпоха Отца — это прошлое, Сына — настоящее, а Духа Святого — будущее. В эпоху Отца («состояние Ветхого Завета») люди «жили по-плотски», в эпоху Сына («состояние Нового Завета») — «от плоти к духу», а в эпоху Святого Духа, которую позднейшие последователи Иоакима называли «эпохой Третьего Завета», — будут жить исключительно «по духу». Каждое из мировых состояний представлено особым сословием: первое — сословие мирян, второе — священников и третье — монахов.

Сообразно тому, как существуют три состояния мира, о чем свидетельствуют сами перемены времен и деяний, ...так есть три сословия избранных, хотя и один народ Божий. И первое из этих сословий — разряд брачующихся, второе — сословие клириков, третье — сословие монахов. Сословие брачующихся иницируется от Адама; становится плодоносным от Авраама. Сословие священства иницируется от Осии, который... предлагал фимиам Господу... плоды же принес от Христа, который есть Истина, и Царь, и Священник. Сословие монахов, согласно некой собственной форме, которой Дух Святой... подал совершенную силу, началось с блаженного Бенедикта, мужа, особенно знаменитого чудесами и святостью; плодоношение этого сословия — в конце времен<sup>167</sup>.

Исторические эпохи наступают не вдруг, а каждая вырастает из предыдущей: начало новой эпохи приходится на период, когда предыдущая — в зените. Так, эпоха Бога—Сына началась в царство Осии и вступила в пору плодоношения с воплощением Христа. Эпоха Духа Святого началась с блаженного Бернарда, а плод принесет — по предсказанию Иоакима — в 1200 г. Провозвестником наступления третьей эпохи будет Ангел, о котором в Откровении Иоанна читаем: «И увидел я другого Ангела, летящего по середине неба, который имел вечное Евангелие, чтобы благовествовать живущим на земле и всякому племени и колену, и языку и народу» (Отк 14:6).

Надо сказать, что именно Откровение Иоанна оказалось одним из важнейших источников для учения Иоакима о трех мировых эпохах.

<sup>166</sup> Там же (с. 516).

<sup>167</sup> Там же (с. 514). По словам Иоакима, сословие монахов «имеет образ Духа Святого, который есть любовь Божия» (с. 519).

В определенном смысле это учение есть комментарий к Апокалипсису<sup>168</sup>. Интерес к Откровению Иоанна возрастает в переломные периоды истории, когда усиливаются эсхатологические ожидания и появляются хилиастические настроения. Так было в Европе в десятилетия, предшествовавшие и особенно следовавшие за тысячным годом; и хотя учение Иоахима сформировалось уже на излете этих настроений, тем не менее в нем настолько сильны и тесно переплетены между собой эсхатологические и хилиастические мотивы<sup>169</sup>, что оно на протяжении многих столетий служило источником миллениаристских утопий, сотрясавших европейское общество, особенно в предреформационный период и в эпоху Реформации.

И в самом деле, согласно Иоахиму, в Царстве Святого Духа исполнятся все обетования Ветхого и Нового Заветов: люди будут обладать духовными телами, не требующими пищи, на земле победит свобода и любовь, а всякая земная власть отомрет за ненадобностью. Это будет тысячелетнее райское состояние на земле<sup>170</sup>. Если в первую эпоху — Бога-Отца — мы были под законом, во вторую — Бога-Сына — под благодатью, то в грядущую — эпоху Бога-Духа Святого — будем под всеобъемлющей благодатью. В эту последнюю эпоху откроется и полный смысл Священного Писания, а значит, и всемирной истории. Ибо в первую эпоху мы обладали знанием (*scientia*), во вторую — мудростью (*sapientia*), а в третью будем обладать полнотой понимания, полнотой ума (*plenitudo intelligentiae*)<sup>171</sup>. Наконец, в третьем состоянии получит свое завершение и

<sup>168</sup> См. в этой связи интересное исследование: M. REEVES, W. GOULD, *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel* (Oxford, 1987).

<sup>169</sup> Некоторые высказывания Иоахима позволяют увидеть непосредственно эту связь двух мотивов. Так, во второй книге *Согласования Нового и Ветхого Заветов* он пишет: «Конец каких бы то ни было времен по отношению к Священному Писанию обычно понимается в широком и в узком смысле» (*Там же*, с. 515). Вероятно, в «широком смысле» понимаемый «конец времен» подразумевает эсхатологическое толкование — как конец света и следующее за ним воскресение в духовном мире. Что же касается конца времен («в узком смысле»), то речь может идти о хилиастическом представлении о грядущем заключительном этапе земного существования — о тысячелетнем Царстве Христа на земле. В четвертой книге *Согласования* Иоахим пишет: «Настанет то время, которое продлится вплоть до конца, вне человеческого предела лет, как будто исчисленное как суббота... без войны, без соблазна, без волнения и ужаса, так как Бог благословит ее и освятит это тем, что Сам по себе отойдет от всякого дела своего, которое свершил» (*Там же*, с. 527).

<sup>170</sup> Историк Норман Кон, посвятивший исследование апокалиптическим движениям в Европе XI–XVI вв., называет Иоахима Флорского «самым влиятельным европейским пророком до появления марксизма» (N. CONN, *The Pursuit of the Millennium* (London, 1957), p. 99).

<sup>171</sup> В предисловии к переводу разделов из *Согласования Ветхого и Нового Заветов* Иоахима Ю. М. Зенько приводит отрывок из 84 гл. V кн. этого сочинения: «Первое

история Церкви: на смену эпохи Петра придет эпоха Иоанна, когда полностью исполнится Нагорная проповедь, произойдет объединение римской и греческой церквей и окончательное обращение евреев.

Экзегеза Иоахима, определившая его понимание мировых эпох, имеет важную особенность: именно Ветхий Завет дает ему ключ к истолкованию тайны исторических времен. В свете Откровения Иоанна история Израиля, как отмечает Н. Лобковиц, «становится моделью истолкования истории Церкви, а обе они — моделью истолкования третьей эпохи, той, в которой будет господствовать Святой Дух»<sup>172</sup>. При этом характерно, что постоянное соотнесение божественной Троицы с периодами земной истории человечества невольно приводит к тому, что небесное и земное сближаются до почти полного их слияния. И сама Троица, при том что Иоахим подчеркивает ее единство, все-таки имеет тенденцию превратиться в три индивидуальности. По Иоахиму, этап «плодоносности» каждой из мировых эпох может быть представлен тремя праведниками одновременно — или же одним из них. Так, в эпоху Отца праведниками, «которые несут в себе образ Троицы»<sup>173</sup>, были Авраам, Исаак и Иаков, в эпоху Сына — Захария, Иоанн Креститель и Иисус — человек. Что же касается третьей — будущей — эпохи, то «деяниям третьего состояния нельзя еще приписывать согласование, разве что отчасти, поскольку еще не завершены сами деяния»<sup>174</sup>. Аналогия трех божественных Лиц с тремя праведниками может привести к осуждаемому Церковью тритеизму<sup>175</sup>. И не случайно учение Иоахима о Троице было осуждено четвертым Латеранским собором в 1215 г.

---

состояние прошло под знаком знания, второе проходит в частичной мудрости, третье состояние будет при полноте интеллекта. Первое — в рабской покорности, второе — в сыновней покорности, третье — в свободе. Первое — под кнутом, второе — в действии, третье — в созерцании. Первое — в страхе, второе — в вере, третье — в любви. Первое состояние — рабов, второе — детей, третье — друзей. Первое — мальчиков, второе — юношей, третье — зрелых мужей», пер. Ю. М. Зенько (*Там же*, с. 508).

<sup>172</sup> ЛОБКОВИЦ, с. 62.

<sup>173</sup> *Согласование Ветхого и Нового Заветов*, с. 515.

<sup>174</sup> *Там же* (с. 516).

<sup>175</sup> «Хотя Иоахим не отрицал, — замечает в этой связи Н. Лобковиц, — что Отец, Сын и Святой Дух являются una essentia, una substantia unaque natura (единой сущностью, единой субстанцией и единой природой. — *П. Г.*), он, по всей видимости, понимал единство Божества по аналогии с единством природы или Церкви: три божественные ипостаси были Богом так, как множество людей образуют народ, а множество верующих — Церковь» (ЛОБКОВИЦ, с. 60). Подробный анализ Иоахимова понимания Троицы, как и его учения в целом, дал католический теолог А. де Любак (*H. de LUBAC, La posterité spirituelle de Joachim de Flore, Vol. I-II, Paris, 1978-1980*).

Едва ли не самым существенным в теологии истории Иоахима, в трактовке им мировых времен является его убеждение в том, что божественное Откровение не завершено, что оно развивается и раскрывается в истории и что эволюция Откровения как раз и составляет сущность и содержание исторического процесса. Для средневековой богословской мысли это было нечто новое: впервые история догм, которые в жизни Церкви, что вполне понятно, постоянно уточняются и раскрывают свои новые грани, была отождествлена с историей самого Откровения, как оно явлено в Священном Писании<sup>176</sup>. Историческую эволюцию человеческого понимания Откровения Иоахим до неразличимости сближает с эволюцией самого Откровения, тем самым опять-таки снимая границу между человеческим и божественным. В результате человеческая история оказывается ключом к проникновению в тайну внутрибожественной жизни Троицы.

Эта — пантеистическая по существу — тенденция, заложенная в учении Иоахима Флорского о мировых временах, оказала сильное влияние на дальнейшее развитие европейской мысли — тем более что это учение нетрудно было секуляризовать. Через протестантских мистиков — Себастьяна Франка, Валентина Вайгеля и Якоба Бёме — учение Иоахима получило распространение в Германии и обрело новую жизнь в эпоху Просвещения. Достаточно упомянуть здесь имена Гердера и Лессинга с их стремлением к сверхконфессиональной форме религиозности и к торжеству «вечного Евангелия» в будущем царстве свободы и любви. Но особенно заметно влияние Иоахима в немецком идеализме начиная от Фихте, и прежде всего в философии Шеллинга, который в своей *Философии откровения* не проводит никакой границы между рождением Бога-Сына и творением мира, т. е. не отделяет внутрибожественную жизнь от жизни тварного мира. В теории мировых эпох Шеллинг, по существу, воспроизводит учение Иоахима, давая ему богословское и философское обоснование.

---

<sup>176</sup> Правда, нельзя не отметить, что мысль о развитии божественного Откровения в истории Церкви впервые была высказана в середине III в. Савеллием из Птолемаиды Ливийской. Савеллий считал, что Бог открывает себя в Ветхом Завете как дающий законы Отец, в Новом Завете — как спасающий Сын и продолжает являться как освящающий христиан Дух. При этом савеллиане утверждали, что, когда в мире открылся Отец, еще не существовали ни Сын, ни Дух; когда же открыл себя Сын, перестал существовать Отец; с началом же откровения Духа перестал существовать Сын. В будущем, согласно Савеллию, завершится и откровение Святого Духа, и все Лица Троицы возвратятся в божественное Единство. Александрийский собор 261 г. и Римский собор 262 г. осудили савеллианство как ересь.

С. В. МЕСЯЦ

## ТРАКТАТ АРИСТОТЕЛЯ «О ПАМЯТИ И ПРИПОМИНАНИИ»

Трактат *О памяти и припоминании*, новый перевод которого мы предлагаем вниманию читателя, относится к числу так называемых *Parva naturalia* — малых естественнонаучных произведений Аристотеля. Традиционно объединяемая под этим названием группа сочинений тематически и методически примыкает к трактату *О душе* и, по существу, является продолжением начатых в нем исследований. Если во второй и третьей книгах *О душе* выясняется, что есть душа в своем самом общем определении, каковы ее основные части и способности, то в трактатах цикла *Parva naturalia* (далее, *P. N.*) описываются отдельные проявления душевной деятельности у разных животных: ошущение, память, вождение, удовольствие и страдание, сон и бодрствование, юность и старость, дыхание и питание, жизнь и смерть, здоровье и болезни. Продвигаясь таким образом от более общего к более частному, Аристотель следует им же самим сформулированному правилу: во всяком научном исследовании переходить от более явного и понятного для нас к более явному и понятному по природе. А поскольку для нас, пишет он в *Физике* (I, 1, 184 а 25), в первую очередь ясны и очевидны «слитные», т. е. нерасчлененные вещи, а уж затем из них путем их расчленения становятся известными элементы или начала, то естественный путь ведет от вещей, воспринимаемых в общем, к составляющим их частям. О том, что и свои психологические исследования Аристотель строит по этому принципу, свидетельствует первая же строчка цикла (*P. N.* 436 а 1–6):

Поскольку раньше мы определили, что есть душа сама по себе и каждая из ее способностей в отдельности, то теперь следует рассмотреть, какие из присущих животным и всем обладающим жизнью существам видов деятельности яв-

ляются общими для них, а какие — особенными. Примем поэтому сказанное в *О душе* в качестве известного и будем говорить обо всем остальном, и в первую очередь — о первом.

Название *Parva naturalia* известно с конца XIII в. Считается, что первым его ввел в употребление известный теолог и комментатор Аристотеля Эгидий Римский (1243/7–1316), а с конца XV в. оно начинает встречаться в рукописях так называемого *Vetus Translatio Latina*. Сейчас это название объединяет под собой восемь произведений: *Об ощущении и ощущаемом*; *О памяти и припоминании*; *О сне и бодрствовании*; *О сновидениях*; *О предсказаниях во сне*; *О долгой и краткой жизни*; *О юности и старости, жизни и смерти, дыхании*; *О дыхании*.

В такой последовательности расположил трактаты И. Беккер в издании 1831–1870 гг., опираясь на свидетельство большинства манускриптов. Однако, судя по дошедшим до нас латинским комментариям, существовала и другая схема цикла, согласно которой помимо перечисленных выше сочинений в *Parva naturalia* входили также трактаты *О движении* и *О рождении животных*. В целом предложенная Беккером схема является на сегодняшний день общепринятой. Исключение составляет лишь заключительный трактат цикла *О дыхании*, который современные исследователи отказываются признавать самостоятельным произведением. Действительно, ни в одном из известных нам манускриптов нет сочинения с таким названием. Раздел, занимающий в издании Беккера страницы с 467 b 10 по 480 b 30, озаглавлен в рукописях либо *О юности и старости, жизни и смерти*, либо *О юности и старости, жизни и смерти и о дыхании*. Беккер произвольно разбивает единый раздел на два самостоятельных трактата, присваивая последнему название *О дыхании*, с чем большинство современных исследователей не согласно. По-прежнему спорным остается и вопрос о времени создания цикла. Одни ученые, вслед за В. Йегером<sup>1</sup>, относят *Parva naturalia* к последнему, афинскому, периоду творчества Аристотеля (335/4–322 гг. до н. э.), мотивируя свою точку зрения тем, что во многих трактатах цикла содержатся ссылки на II книгу *О душе*, являющуюся одним из самых поздних произведений философа<sup>2</sup>. Другие исследовате-

<sup>1</sup> W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin, 1955), S. 354. Трактат *О рождении животных* одно время считался относящимся к *Parva naturalia*. См. парижское издание цикла 1530 г.

<sup>2</sup> *Об ощущении и ощущаемом* 436 b 10, 14, 437 a 18, 438 b 2, 439 a 8, 16, 18, 440 b 28; *О сне и бодрствовании* 451 a 11, 455 a 24; *О юности и старости* 476 b 13, 474 b 11.



ли (среди них Д. Росс) полагают, что большая часть цикла могла быть написана одновременно с большими трактатами по зоологии: такими, как *История животных* и *О частях животных*, следовательно, ее нужно относить к так называемому «среднему» периоду деятельности Аристотеля, то есть ко времени его пребывания в Малой Азии и Македонии (347–334 гг. до н. э.)<sup>3</sup>. Наконец, третья группа ученых склонна считать, что все трактаты цикла были созданы в разное время. Так, Ф. Нуйе, подробно рассмотревший вопрос о хронологии малого естественнонаучного цикла в работе *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*, относит *О юности и старости... и О дыхании* к среднему, а остальные трактаты — к позднему периоду аристотелевского творчества<sup>4</sup>.

Впрочем, даже если цикл формировался постепенно, есть все основания считать, что задумывался он как единое целое. Об этом свидетельствуют прежде всего перекрестные ссылки, устанавливающие связь отдельных произведений друг с другом. Например, в конце трактата *Об ощущении и ощущаемом* сказано, что следующей темой рассмотрения станет память и припоминание<sup>5</sup>. Трактат *О сне и бодрствовании* упоминается как следующий за *О памяти и припоминании*<sup>6</sup>, а сам, в свою очередь, предвосхищает трактаты *О сновидениях* и *О предсказаниях во сне*<sup>7</sup>. В трактате *О долгой и краткой жизни* говорится о намерении рассмотреть в отдельном сочинении причины юности и старости, жизни и смерти. Тем самым в нем оказываются предвосхищены последние трактаты цикла<sup>8</sup>. Кроме того, обосновывая во введении к *Parva naturalia* необходимость изучения отдельных психологических явлений, Аристотель перечисляет темы всех своих будущих трактатов, что также указывает на объединяющий этот цикл единый замысел (P. N. 436 а 6–16).

Как представляется, важнейшие виды деятельности животных — как общие, так и особенные — являются общими для души и тела. Таковы: ощущение, память, гнев, вождление и вообще влечение, а также удовольствие и страдание... Помимо перечисленных одни виды деятельности сообща присущи всем причастным жизни существ-

<sup>3</sup> Aristotle. *Parva naturalia*, ed. W. D. ROSS (Oxford: Clarendon Press, 1955, repr. 1970), p. 16–18.

<sup>4</sup> F. NUYENS, *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote* (Louvain, 1948). Подробный анализ двух последних точек зрения см.: W. D. ROSS, *Op. cit.*, p. 3–17.

<sup>5</sup> *Об ощущении и ощущаемом* 449 б 3.

<sup>6</sup> *О памяти и припоминании* 453 б 8, *О сне и бодрствовании* 453 б 17.

<sup>7</sup> *О сне и бодрствовании* 453 б 17–24.

<sup>8</sup> *О долгой и краткой жизни* 464 б 31.

ляются общими для них, а какие — особенными. Примем поэтому сказанное в *О душе* в качестве известного и будем говорить обо всем остальном, и в первую очередь — о первом.

Название *Parva naturalia* известно с конца XIII в. Считается, что первым его ввел в употребление известный теолог и комментатор Аристотеля Эгидий Римский (1243/7–1316), а с конца XV в. оно начинает встречаться в рукописях так называемого *Vetus Translatio Latina*. Сейчас это название объединяет под собой восемь произведений: *Об ощущении и ощущаемом*; *О памяти и припоминании*; *О сне и бодрствовании*; *О сновидениях*; *О предсказаниях во сне*; *О долгой и краткой жизни*; *О юности и старости, жизни и смерти, дыхании*; *О дыхании*.

В такой последовательности расположил трактаты И. Беккер в издании 1831–1870 гг., опираясь на свидетельство большинства манускриптов. Однако, судя по дошедшим до нас латинским комментариям, существовала и другая схема цикла, согласно которой помимо перечисленных выше сочинений в *Parva naturalia* входили также трактаты *О движении* и *О рождении животных*. В целом предложенная Беккером схема является на сегодняшний день общепринятой. Исключение составляет лишь заключительный трактат цикла *О дыхании*, который современные исследователи отказываются признавать самостоятельным произведением. Действительно, ни в одном из известных нам манускриптов нет сочинения с таким названием. Раздел, занимающий в издании Беккера страницы с 467 b 10 по 480 b 30, озаглавлен в рукописях либо *О юности и старости, жизни и смерти*, либо *О юности и старости, жизни и смерти и о дыхании*. Беккер произвольно разбивает единый раздел на два самостоятельных трактата, присваивая последнему название *О дыхании*, с чем большинство современных исследователей не согласно. По-прежнему спорным остается и вопрос о времени создания цикла. Одни ученые, вслед за В. Йегером<sup>1</sup>, относят *Parva naturalia* к последнему, афинскому, периоду творчества Аристотеля (335/4–322 гг. до н. э.), мотивируя свою точку зрения тем, что во многих трактатах цикла содержатся ссылки на II книгу *О душе*, являющуюся одним из самых поздних произведений философа<sup>2</sup>. Другие исследовате-

<sup>1</sup> W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin, 1955), S. 354. Трактат *О рождении животных* одно время считался относящимся к *Parva naturalia*. См. парижское издание цикла 1530 г.

<sup>2</sup> *Об ощущении и ощущаемом* 436 b 10, 14, 437 a 18, 438 b 2, 439 a 8, 16, 18, 440 b 28; *О сне и бодрствовании* 451 a 11, 455 a 24; *О юности и старости* 476 b 13, 474 b 11.

ли (среди них Д. Росс) полагают, что большая часть цикла могла быть написана одновременно с большими трактатами по зоологии: такими, как *История животных* и *О частях животных*, следовательно, ее нужно относить к так называемому «среднему» периоду деятельности Аристотеля, то есть ко времени его пребывания в Малой Азии и Македонии (347–334 гг. до н. э.)<sup>3</sup>. Наконец, третья группа ученых склонна считать, что все трактаты цикла были созданы в разное время. Так, Ф. Нуйе, подробно рассмотревший вопрос о хронологии малого естественнонаучного цикла в работе *L'Evolution de la Psychologie d'Aristote*, относит *О юности и старости*... и *О дыхании* к среднему, а остальные трактаты — к позднему периоду аристотелевского творчества<sup>4</sup>.

Впрочем, даже если цикл формировался постепенно, есть все основания считать, что задумывался он как единое целое. Об этом свидетельствуют прежде всего перекрестные ссылки, устанавливающие связь отдельных произведений друг с другом. Например, в конце трактата *Об ощущении и ощущаемом* сказано, что следующей темой рассмотрения станет память и припоминание<sup>5</sup>. Трактат *О сне и бодрствовании* упоминается как следующий за *О памяти и припоминании*<sup>6</sup>, а сам, в свою очередь, предвосхищает трактаты *О сновидениях* и *О предсказаниях во сне*<sup>7</sup>. В трактате *О долгой и краткой жизни* говорится о намерении рассмотреть в отдельном сочинении причины юности и старости, жизни и смерти. Тем самым в нем оказываются предвосхищены последние трактаты цикла<sup>8</sup>. Кроме того, обосновывая во введении к *Parva naturalia* необходимость изучения отдельных психологических явлений, Аристотель перечисляет темы всех своих будущих трактатов, что также указывает на объединяющий этот цикл единый замысел (Р. N. 436 а 6–16).

Как представляется, важнейшие виды деятельности животных — как общие, так и особенные — являются общими для души и тела. Таковы: ощущение, память, гнев, вождление и вообще влечение, а также удовольствие и страдание... Помимо перечисленных одни виды деятельности сообща присущи всем причастным жизни существ-

<sup>3</sup> Aristotle. *Parva naturalia*, ed. W. D. ROSS (Oxford: Clarendon Press, 1955, repr. 1970), p. 16–18.

<sup>4</sup> F. NUYENS, *L'Evolution de la Psychologie d'Aristote* (Louvain, 1948). Подробный анализ двух последних точек зрения см.: W. D. ROSS, *Op. cit.*, p. 3–17.

<sup>5</sup> *Об ощущении и ощущаемом* 449 b 3.

<sup>6</sup> *О памяти и припоминании* 453 b 8, *О сне и бодрствовании* 453 b 17.

<sup>7</sup> *О сне и бодрствовании* 453 b 17–24.

<sup>8</sup> *О долгой и краткой жизни* 464 b 31.

вам, а другие — только некоторым из них. Важнейшими являются четыре пары: бодрствование и сон, юность и старость, вдох и выдох, жизнь и смерть. Относительно этих видов деятельности нужно рассмотреть, что представляет собой каждый из них и по каким причинам возникает.

Наконец, нельзя не заметить, что последовательность трактатов внутри цикла имеет вполне определенный смысл. Аристотель начинает свое исследование с ощущения, поскольку с этой способностью так или иначе связаны все высшие проявления одушевленного организма, в том числе и память, которая есть «приобретенное свойство (*ἐξέσις*) или состояние (*πάθος*) ощущения по прошествии времени»<sup>9</sup>. Естественно поэтому, что следующим предметом рассмотрения становятся именно память и припоминание. В свою очередь, разработанная в трактате о памяти теория образов воображения (*φαντάσματα*) служит отправной точкой для изучения сна и сновидений. Наконец, следом за явлениями, в которых ведущую роль играет душа, Аристотель обращается к тем, которые в большей мере относятся к телу. И здесь изучение причин разной продолжительности жизни у разных видов животных побуждает его обратиться сначала к более общему вопросу о жизни и смерти, о причинах расцвета и увядания жизненных сил, а затем перейти к дыханию как необходимому условию всякой жизни. Продолжением трактата *О дыхании* и логическим завершением всего цикла должно было стать сочинение о здоровье и болезнях. Во всяком случае, сам Аристотель неоднократно обещает рассмотреть этот вопрос<sup>10</sup>. Однако трактата с таким названием не сохранилось, и поскольку античные комментаторы Аристотеля тоже ничего о нем не сообщают, естественно предположить, что он вообще не был написан и что, следовательно, цикл *Parva naturalia* так и остался незавершенным.

От Античности до нас дошел только один комментарий на *Parva naturalia*, составленный Фемистием<sup>11</sup>. Правда, он охватывал собою не весь цикл, а только трактаты, посвященные памяти и припоминанию, сну и бодрствованию, сновидениям и предсказаниям во сне. В Средние века и в эпоху Возрождения малые естественнонаучные произведения

<sup>9</sup> *О памяти и припоминании* 449 б 25.

<sup>10</sup> *Об ощущении и ощущаемом* 436 а 17; *О дыхании* 480 б 23.

<sup>11</sup> Во всяком случае, так атрибутирует этот комментарий его издатель П. Вендланд, хотя в рукописях автором назван некий Софоний — возможно, византийский философ XIII–XIV вв. См.: ФЕМИСТИЙ, *In parva naturalia commentarium*, ed. P. WENDLAND, *Commentaria in Aristotelem Graeca* (далее, CAG) 5. 6 (Berlin: Reimer, 1903).

Аристотеля вызывали куда больший интерес. Их комментировали: Аверроэс, Альберт Великий, Фома Аквинский, византийские философы Михаил Эфесский (XI–XII вв.) и Феодор Метохит (XIII–XIV вв.). В XV–XVI вв. помимо философов и теологов *Parva naturalia* переводили и толковали многие врачи и естествоиспытатели.

Одним из самых популярных и наиболее часто комментируемых сочинений цикла был трактат *О памяти и припоминании*. В нем легко выделяются две части. В первой выясняется, что есть память, каковы ее причины и какой части души она принадлежит. Во второй — те же самые вопросы задаются относительно припоминания (анамнезиса).

**Первая часть.** Аристотель начинает исследование с попытки определить предмет памяти, ибо, по его словам, «люди часто заблуждаются относительно этого» (449 b 10). Последнее замечание относится, скорее всего, к Платону, который был убежден в способности души помнить вечные идеи, созерцавшиеся ей еще до рождения в теле. Аристотель и сам некогда разделял подобную точку зрения. Будучи членом платоновской Академии, он даже написал диалог, озаглавленный *Евдем, или О душе*, в котором вслед за учителем рассматривал анамнезис как одно из доказательств нашего бессмертия. Впоследствии, создав собственную психологическую теорию, он отказался от многих своих юношеских убеждений, в том числе и от убеждения в предсуществовании души. Наглядное свидетельство тому — учение о памяти и припоминании, которое мы обнаруживаем в цикле *Parva naturalia*. Уже в самом начале цикла Аристотель заявляет, что память не принадлежит исключительно душе, но подобно ошущению, гневу, вожделению и т. п. является совместным действием души и тела<sup>12</sup>. Поэтому, даже если бы разумная часть души и была способна существовать вне тела, она, очевидно, не могла бы сохранить никаких воспоминаний об этом состоянии. Правда, тогда встает другой вопрос: возможна ли вообще память об умопостигаемом? Способно ли состоящее из души и тела существо помнить об отвлеченных вещах и некогда усвоенных знаниях? Или же предметом памяти могут быть только данные чувственного восприятия? В рамках психологической теории Аристотеля эти вопросы не являются праздными. Поэтому трактат *О памяти и припоминании* начинается именно с их рассмотрения.

Предметом памяти, по словам Аристотеля, не может быть ни настоящее, ни будущее, но только прошлое (449 b 11). Простая констатация этого очевидного для всех факта сразу же сообщает нам о памяти

---

<sup>12</sup> Об ошущении и ошущаемом 436 а 7–11.

довольно многое. Во-первых, что всякая память связана со временем, следовательно, обладать ею могут только те живые существа, у которых есть ощущение времени. Во-вторых, что память не тождественна ни ощущению, ни мышлению, поскольку и то и другое направлены на настоящее. В самом деле, никто не сказал бы, что помнит нечто белое в тот самый момент, когда его видит, или что он помнит какой-то умо-зримый предмет, когда его созерцает или мыслит (449 b 15). Память касается только прошлых актов мышления и ощущения. Этот вывод позволяет Аристотелю сформулировать первое, чисто феноменологическое определение памяти: она есть «приобретенное свойство или состояние ощущения или постижения, появляющееся по прошествии времени» (449 b 25).

Согласно трактату *О душе*, когда ощущение становится прошлым и воздействие на органы чувств прекращается, в одушевленном теле остается образ ощущаемого предмета, так называемая *фантазма* — представление<sup>13</sup>. В своем первоначальном виде «представление» есть форма ощущаемого предмета, лишённая присущей ей материи и поэтому способная «остаться» в воспринявшем ее органе чувств, т. е. оформить его вместо своего первоначального подлежащего. Примером такого рода первоначальных «представлений» могут служить многократно уменьшенные изображения видимых предметов на сетчатке глаза или колебания барабанной перепонки в ушной раковине. Однако ни цвет, ни звук, ни другие чувственно воспринимаемые формы, взятые по отдельности, не способны создать представление о предмете в целом. Последнее возникает, когда данные частных ощущений сходятся в органе общего чувства<sup>14</sup>, состояние которого в этом случае называется воображением (*φαντασία*)<sup>15</sup>, а присутствующий и как бы запечатленный в нем целостный образ предмета — окончательно сформировавшимся «представлением» или «фантасмой» в собственном смысле слова. В отличие от быстропроходящих ощущений, «фантазмы» — представления способны сохраняться в органе общего чувства надолго. Они-то и обес-

<sup>13</sup> *О душе* III, 2, 425 b: «Органы чувств принимают ощущаемый предмет без материи. Поэтому, когда ощущаемые предметы удалены, в органах чувств остаются ощущения и представления». Когда я вижу перед собой какой-то предмет, например дом, то его видимая форма попадает на сетчатку моего глаза без составляющих здание камней и балок, т. е. лишённая своей первоначальной материи. Вместо нее форма дома получает другое подлежащее — мой глаз.

<sup>14</sup> Подробнее об общем чувстве см. *О душе* III, 1, 425 а и *Об ощущениях и ощущаемом* 449 а 8–20.

<sup>15</sup> *О душе* III, 3, 427 b – 428 b. Воображение можно определить как общее чувство, оформленное данными частных ощущений.

печивают живому существу способность помнить. Аристотель говорит, что представления задерживаются в органе общего чувства наподобие отпечатков перстней в воске (450 b 1).

Из сказанного следует, что память возможна только о вещах чувственно воспринимаемых, поскольку и воображение, и его продукты возникают под действием ощущений и являются продолжением движений, исходящих из органов чувств<sup>16</sup>. Тогда и встает вопрос о том, можно ли помнить умопостигаемое, или же ни что отвлеченное не способно стать предметом памяти. Оказывается, об умопостигаемых предметах мы помним тоже благодаря воображению, так как, по убеждению Аристотеля, наше мышление есть всегда мышление в представлениях.

О связи мышления и воображения подробно говорится в третьей книге трактата *О душе*. Ум, о котором там идет речь, способен познавать предметы в той мере, в какой сам становится ими. А поскольку ум может стать всем, то сам по себе он ничем не является. Такой ум пассивен, так как, не обладая собственным содержанием, он может мыслить только нечто внешнее себе. Но отдельно от ума, — полагает Аристотель, — существует только чувственно воспринимаемое. «Поэтому постигаемое умом, — заключает он, — всегда дано в чувственно воспринимаемых формах»<sup>17</sup>. Конечно, ум видит не сам чувственно воспринимаемый предмет, а его свободную от исходного материального субстрата форму, которая воспроизводится воображением. Ум имеет дело с представлениями («фантасмами»), которые и являются непосредственными предметами его созерцания. «Когда ум созерцает, — пишет Аристотель, — он по необходимости созерцает некое представление (*φάντασμα*), потому что представления — это как бы предметы ощущения, только без материи... Ум рассуждает с помощью находящихся в душе представлений или мыслей, как бы видя их глазами»<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> *О душе* III, 3, 428 b 11: ἡ δὲ φαντασία κίνησις τις δοκεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως γίνεσθαι ἔστι δὲ γίνεσθαι κίνησιν ὑπὸ τῆς ἐνεργείας τῆς αἰσθήσεως, καὶ ταύτην ὁμοίαν ἀνάγκη εἶναι τῇ αἰσθήσει, «воображение, по-видимому, есть некое движение, и оно не возникает без ощущения... Движение воображения должно возникать под действием ощущения и быть подобным ему».

<sup>17</sup> *О душе* III, 8, 432 a 5: ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθὲν ἔστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον. ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἔστι, τὰ τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἔξῃς καὶ πάθη. «Поскольку, как кажется, нет ни одной вещи, существующей отдельно от чувственно воспринимаемых величин, то умопостигаемое дано в чувственно воспринимаемых формах, в том числе и так называемое отвлеченное, а также все связанное со свойствами и состояниями чувственно воспринимаемых вещей».

<sup>18</sup> *О душе* III, 8, 432 a 8: ὅταν τε θεωρῆ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμα τι θεωρεῖν· τὰ γὰρ φαντάσματα ὡσπερ αἰσθητά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης. *Ibid.*, 7, 431 b 5: τὰ μὲν οὖν εἶδη τὸ

Сказанное справедливо и относительно так называемых «отвлеченных» предметов — например, чисел или геометрических фигур — которые, по убеждению Аристотеля, первоначально тоже даны нам в ощущениях. Мысля нечто отвлеченное, мы вынуждены помещать его в воображаемое пространство или время, наделять величиной или движением, т. е., обращаясь к ранее приобретенному чувственному опыту, создавать с его помощью соответствующее мыслимому предмету представление — с тем, чтобы, созерцая его, наш ум строил бы о нем свои умозаключения. Например, чтобы проверить истинность теоремы о сумме углов треугольника, мы должны наглядно представить себе какой-то конкретный, находящийся в пространстве треугольник с вполне определенными сторонами и углами, потому что, только созерцая конкретный треугольник, наш ум будет в состоянии рассуждать о свойствах треугольников вообще.

Итак, поскольку мышление не может обойтись без воображения и его продуктов, а способность помнить обусловлена воображением, то тем самым доказано, что и умопостигаемое может оказаться предметом памяти. Об отвлеченных предметах мы помним благодаря соответствующим этим предметам наглядным представлениям («фантазмам»), которые сохраняются в душе точно так же, как и отпечатки чувственных восприятий. Память об умопостигаемом поэтому ничем не отличается от памяти о чувственно воспринимаемом и принадлежит не уму, а общему чувству. Этот вывод очень важен, так как несколькими столетиями позже Плотин будет обсуждать возможность существования двух видов памяти: одной, которая, как и полагает Аристотель, принадлежит ощущающей, т. е. смертной части души, и другой, которая является свойством души разумной и бессмертной и позволяет нам в нашей земной жизни удерживать знание о вечных сущностях<sup>19</sup>. Аристотель же настаивает на том, что мысль как таковая не может быть достоянием памяти. Будучи актуальным созерцанием, она всегда осуществляется в настоящий момент, а значит, просто не может уйти в прошлое. Поэтому память сохраняет для нас не саму по себе мысль, а ее наглядное представление—образ, узнавая которое мы понимаем, что когда-то уже думали об этом предмете.

После выяснения того, что является предметом памяти, каковы ее причины и какой части души она принадлежит, Аристотель переходит к

*νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ, ...ὅτι δὲ τοῖς ἐν τῇ ψυχῇ φαντάσμασιν ἢ νοήμασιν, ὡς περ ὄρων, λογίζεται.*

<sup>19</sup> ПЛОТИН, *Энеады* IV, 4, 25–32. О двух видах воображения и памяти у Плотина см. также Н. J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology* (Hague, 1971), p. 94–95.



разбору возникающих в этой связи затруднений. Прежде всего, чем объяснить различную силу памяти у разных людей? Почему дети и старики, как правило, ни о чем не помнят? Дело в том, что память, как уже говорилось выше, есть совместное действие души и тела. Следовательно, представления, или «фантазмы», благодаря которым у живых существ появляется память о когда-то воспринятых ими предметах, обязательно должны иметь под собой некий телесный субстрат. Этим субстратом, согласно Аристотелю, является орган общего чувства или сердце<sup>20</sup>. Так вот, представления суть не что иное, как возникающие и запечатлевающиеся в сердце движения. Люди, у которых примыкающая к сердцу область либо слишком подвижна, чтобы удержать возникшее представление (как у детей и стариков), либо слишком тверда, чтобы воспринять какое-либо воздействие, обладают плохой памятью. У людей с противоположным строением память лучше.

Далее: если действие памяти сродни восприятию сохраняющихся в органе общего чувства представлений, не означает ли это, что нам вспоминаются сами представления, а не предметы, которыми они были вызваны? В самом деле, почему, воспринимая некий находящийся в нас отпечаток или рисунок, мы будем вспоминать не о самом этом отпечатке, а о каком-то другом предмете, который сейчас отсутствует? Разве можно воспринимать отсутствующее? Указанное затруднение решается следующим образом: поскольку представление—«фантазма» является изображением чего-то другого, то это представление можно рассматривать двояко: или как существующее само по себе, или как относящееся к другому — тому, что на нем изображено. В первом случае мы имеем дело просто с некоторой мыслью или мыслительным образом, который может быть порождением нашего воображения, во втором — с воспоминанием.

**Вторую часть** трактата Аристотель начинает с неожиданного на первый взгляд заявления, что припоминание не есть возвращение (*ἀνάληψις*) памяти (451 а 21). Казалось бы, дело обстоит как раз наоборот: припоминая то, что некогда помнили, а потом забыли, мы возвращаем себе утраченное знание, а значит, и память о нем. Действительно, многие античные авторы, особенно поздние, определяют припоминание как восстановление (*ἀνάκτησις*) или возобновление (*ἀνανέωσις*) прерванной забвением памяти. Так считают Олимпиодор<sup>21</sup>,

<sup>20</sup> *О частях животных* 665 а 10–13; 678 в 1–4; *О юности и старости* 467 в 14–468 а 1; *О сне и бодрствовании* 455 в 34–456 а 4; *Об оцущении и оцущаемом* 439 а 2.

<sup>21</sup> OLYMPIODORUS, *In Platonis Phaedonem commentaria*, ed. L. G. WESTERINK, *The Greek commentaries on Plato's Phaedo*, vol. 1 (Amsterdam: North-Holland, 1976), P. 11, 3, 3: ἀνάμνησις τοῖνυν ἐστὶν ἀνανέωσις μνήμης, ὡς τοῦτομα δηλοῖ.

Дамаский<sup>22</sup>, Немесий Эмесский<sup>23</sup>, Иоанн Дамаскин<sup>24</sup> и другие. Такой же точки зрения придерживаются и комментаторы *Parva naturalia*. Последние, желая как-то согласовать слова Аристотеля с общепринятыми представлениями, вынуждены прибегать в своих парафразах к многословным пояснениям или даже вносить в текст трактата существенные исправления.

Так, Михаил Эфесский предполагает, что утверждение Аристотеля относительно припоминания следует понимать в том смысле, что припоминание не есть возвращение *всей* утраченной памяти, но только какой-то ее части. Если бы мы полностью забыли некий предмет, рассуждает Михаил, то возвращение знания о нем было бы равносильно изучению или восприятию этого предмета впервые. Однако такое состояние не может быть признано припоминанием, потому что никакой памяти в этот момент еще нет и нам нечего возвращать себе, а значит, и припоминать.

Когда отпечаток или изображение, появившееся в органе общего чувства от ощущения в действительности, сохраняется в нем целиком и остается ясным, четким и чистым, так что может привести душу в движение и стать предметом ее созерцания как одно целое... то это называется памятью. Если же только часть целого изображения остается ясной и чистой, а все остальное — смутным и нечетким, так что ни само изображение в целом не может привести душу в движение, ни душа не может начать двигаться под его воздействием, но, приведенная в движение отчетливой и ясной частью, раскрывает и как бы находит то, что непосредственно к этой части примыкало (а именно неясное и совершенно помраченное), то это зовется припоминанием. Иными словами: припоминание есть как бы новая запись прежней памяти — не всей, потому что это было бы равносильно обучению, а только части. Действительно, когда, начав с части, мы отыскиваем часть — это припоминание, когда же мы возвращаем себе предмет полностью, предварительно полностью его утратив, то это обучение. Потому

<sup>22</sup> DAMASCUS, *In Phaedonem* (versio 1), ed. L. G. WESTERINK, *The Greek commentaries on Plato's Phaedo*, vol. 2 (Amsterdam: North-Holland, 1977), P. 253, 3.

<sup>23</sup> НЕМЕСИЙ ЭМЕССКИЙ, *О природе человека* XIII, 25: ἔστι γὰρ ἀνάμνησις μνήμης ἐξίτηλου γενομένης ἀνάκτησις· γίνεται δὲ ἐξίτηλος ὑπὸ τῆς λήθης· λήθη δὲ ἐστὶ μνήμης ἀποβολή.

<sup>24</sup> ИОАНН ДАМАСКИН, *Точное изложение православной веры* 34.

что между обучением чему-то впервые и обучением тому, что ты прежде знал и забыл, нет никакой разницы<sup>25</sup>.

Фемистий предлагает другое толкование слов Аристотеля. Выражение *μνήμης ἀνάληψις*, которое мы до сих пор переводили как «возвращение» или «восстановление памяти», он понимает как «извлечение из памяти» содержащегося в ней знания или ощущения. Действительно, у многих греческих писателей, в частности, у Платона, можно встретить выражение: *ἀναλαμβάνεσθαι τῆ μνήμῃ*, означающее буквально «вызывать», «извлекать из памяти какое-то воспоминание»<sup>26</sup>. Однако извлечь из памяти можно только то, что в ней прочно сохраняется, и тогда выходит, что припоминаящий ничем не отличается от помнящего. Чтобы избежать указанного затруднения, Аристотель, по мнению Фемистия, отказывается называть припоминание *μνήμης ἀνάληψις* — «извлечением из памяти», ибо нельзя вернуть память, если та вообще не была утрачена. Вот почему, согласно его толкованию, припоминание есть возобновление (*ἀνανέωσις*) частично исчезнувшего из памяти знания, а не извлечение (*ἀνάληψις*) того, которое продолжает прочно удерживаться в ней.

Припоминаящим надо считать не того человека, который, изучив какой-то предмет, сохранил память о нем, не прерванную забвением, но того, кто сначала обладал всей полнотой памяти, а потом чего-то лишился, а что-то сохранил и на основе сохраненного возвратил остальное»<sup>27</sup>.

На наш взгляд, тезис о том, что припоминание не есть возвращение памяти, может иметь гораздо более простой и очевидный смысл. Всем нам знакома ситуация, когда, припомнив какой-то предмет, мы потом опять забываем о нем. Это говорит о том, что память (т. е. прочное удержание в воображении какого-то представления) не всегда следует за припоминанием и что последнее возвращает нам не столько *память* о забытом предмете, сколько сам предмет. Действительно, чуть ниже Аристотель определит припоминание как «возвращение прежнего знания или ощущения» (451 b 1). И хотя комментаторы в один голос заявляют, что за припоминанием память следует с необходимостью (*ἐξ ἀνάγκης*)<sup>28</sup>, сам Аристотель предпочитает употреблять в этой связи глагол *συμβάίνει* —

<sup>25</sup> *Michaelis Ephesii in parva naturalia commentaria*, ed. P. WENDLAND, CAG 22. 1 (Berlin: Reimer, 1903), S. 19, 2–16.

<sup>26</sup> ПЛАТОН, *Законы* 864b 2.

<sup>27</sup> ФЕМИСТИЙ, *Op. cit.*, S. 7, 9–18.

<sup>28</sup> ФЕМИСТИЙ, *Op. cit.*, S. 8, 9: ἔπεται δὲ τῆ ἀναμνήσει ἐξ ἀνάγκης ἡ μνήμη; *Michaelis Ephesii in parva naturalia commentaria*, S. 20, 11.

«случается». «За припоминанием, — пишет он, — случается следовать и памяти» (451 b 5). Иными словами: бывает, что, припомнив, мы продолжаем прочно удерживать в душе какой-то предмет, а бывает — что теряем его снова. Ведь память, как было сказано выше, есть не само знание или ощущение, возвращающееся к нам в результате припоминания, а определенное *свойство* или *состояние* упомянутого знания или ощущения, приобретаемое по прошествии времени. «Нельзя назвать помнящим того, кто сейчас припоминает» (451 b 2), — говорит Аристотель. Действительно, припоминая, мы *в настоящий момент* воспроизводим и созерцаем в воображении представление о некоем предмете, тогда как память появляется лишь *спустя некоторое время* по окончании восприятия, после того, как сформировавшееся в органе общего чувства представление сохранилось в нем в течении некоторого времени. «Помнит не тот, кто сейчас что-то испытывает, а тот, кто что-то видел или испытал раньше». По той же самой причине нельзя считать припоминание и приобретением (*λήψις*) памяти, т. е. запоминанием (451 a 21).

Выяснив, что припоминание не есть модус памяти, но представляет собой совершенно иную, отличную от нее способность, Аристотель переходит к вопросу о причине его возникновения. «Припоминание, — утверждает он, — появляется оттого, что одно движение естественным образом вызывает другое» (451 b 10). Под движениями он подразумевает те самые возникающие в воображении представления — «фантасмы», о которых подробно говорилось выше. По своему субстрату они являются чем-то вроде воздействий, приходящих в орган общего чувства от частных ощущений и запечатлевающих в нем. И хотя сам Аристотель сравнивает их с отпечатками перстней в воске, этот образ не следует понимать слишком буквально. Скорее, речь идет о том, что в органе общего чувства сохраняется возможность осуществления тех движений, которые некогда уже совершались в нем. А поскольку всякая возможность приводится к осуществлению чем-то действительным, то любое движение, вызванное в органе общего чувства восприятием какого-то внешнего предмета, способно естественным образом актуализировать в органе общего чувства одно из содержащихся в нем движений — воспоминаний и таким образом заставить нас припомнить даже то, о чем, казалось бы, мы прочно забыли. Аристотель указывает три случая, когда это может произойти: 1) если движение — агент и движение — воспоминание тождественны; 2) если они одновременны; 3) если одно движение содержится в другом как его часть. В первом случае внешний предмет и вызванное им воспоминание похожи (так, увидев изображенную на рисунке лиру, мы можем вспомнить о настоящей лире). Во втором — противоположны (например, когда, увидев черное, мы думаем о

белом). В третьем — близки (например, когда, прочитав первую строчку выученного наизусть стихотворения, мы припоминаем и несколько следующих строк).

Процесс припоминания может быть как произвольным, так и вполне осознанным. В первом случае орган общего чувства начинает совершать одно из прежних движений под воздействием какого-то случайно увиденного или услышанного предмета. Во втором — мы целенаправленно вызываем в своем воображении представления о предметах, так или иначе связанных с искомым воспоминанием, в надежде, что актуализированные ими в органе общего чувства движения приведут нас к тому, о чем мы хотели бы вспомнить. В современной психологии такая мнемотехника носит название ассоциативного круга или ряда. Она позволяет, отталкиваясь от определенного представления как от некоего «начала» (451 b 30), последовательно переходить от одного воспоминания к другому и таким образом извлекать из памяти нужную информацию. Однако извлечь из памяти можно лишь то, что в ней содержится. Чем же тогда припоминающий будет отличаться от помнящего? Возможно, тем, что помнящий может по собственному желанию в любой момент вызвать из памяти нужную ему информацию, тогда как припоминание возвращает нам предметы, которые по тем или иным причинам оказались недоступны для нас и как бы затерялись в дальних уголках нашей памяти. В определенном смысле такое состояние можно было бы назвать забвением, но только неполным и частичным. Потому что в случае полного забвения представление о предмете стирается из нашего воображения целиком, что равносильно окончательной утрате органом общего чувства возможности совершать соответствующее движение. В результате для восстановления потерянного знания нам потребовалось бы уже не припоминание, а повторное обучение (*μάθησις*) или исследование (452 a 5). Так что, уточняя определение Аристотеля, можно сказать, что припоминание есть возвращение прежнего, т. е. частично забытого, знания или ощущения.

Интересно остановиться на различии, которое Аристотель проводит между припоминанием и обучением, поскольку именно в этом пункте его теория припоминания существенно расходится с платоновской. Подлинное обучение, согласно Платону, есть не просто передача информации от учителя к ученику, а открытие в себе самом того изначального знания, которым мы обладали еще до рождения. Как показано в *Меноне* (82d – 85b), правильно поставленные вопросы способны помочь человеку, не сведущему в геометрии, самостоятельно сформулировать некоторые геометрические соотношения, как если бы он извлек их из самого себя, т. е. припомнил, а не усвоил извне. Аристотель, одна-

ко, убежден, что обучение с помощью наводящих вопросов нельзя назвать припоминанием в собственном смысле слова. Последнее, — по его словам, — «должно исходить из более сильного внутреннего начала, нежели то, из которого исходят обучающиеся» (451 b 9) — т. е. из начала, способного привести в движение не только разумную часть души, но и ее ощущающую часть, заставив орган общего чувства воспроизводить содержащиеся в нем представления. «Припоминая, — пишет Аристотель, — человек может сам собой прийти к тому, что за началом. Если же он делает это не сам, а благодаря другому, то он больше не помнит» (452 a 5). Кроме того, припоминание, как и память, обязательно должно сопровождаться ощущением времени — убежденностью, что мы слышали, видели или думали об этом предмете *раньше*. Однако в описанной в *Меноне* ситуации с мальчиком-рабом, самостоятельно находящим сторону удвоенного квадрата, это условие, очевидно, не выполняется. Поэтому, с точки зрения Аристотеля, мы имеем здесь дело не с припоминанием, а с обучением или исследованием.

Итак, установив, что причиной припоминания является воспроизведение органом общего чувства одного из своих прежних движений, Аристотель пытается выяснить, происходит ли это по необходимости или вследствие привычки. Если по необходимости, то ясно, что вслед за одним начавшимся в душе движением обязательно начнется и другое. В этом случае вид определенного предмета будет неизменно вызывать у нас одно и то же повторяющееся воспоминание. Поскольку же этого не происходит, то, значит, ассоциативная связь между воспоминаниями осуществляется не в силу необходимости, а по привычке, и актуализация одного движения не всегда приводит к возникновению другого. Как правило, привычка создается многократным повторением одного и того же — вот почему мы легче всего припоминаем предметы, которые часто обдумываем. Однако она может выработаться и оттого, что некоторые вещи сильно поражают наше воображение. В результате мы помним их даже лучше тех, которые видели много раз. Но в обоих случаях привычка, по крылатому выражению Аристотеля, «становится нашей второй природой» (452 a 28), так что обусловленные ею ассоциативные связи между воспоминаниями уподобляются естественным.

Осталось выяснить, какой части души свойственно припоминание. И хотя Аристотель специально не рассматривает этот вопрос, из его слов можно заключить, что в действии припоминания обязательно должен принимать участие разум. Действительно, в одном месте он сравнивает припоминание с «поиском нужного представления в телесном субстрате памяти» (453 a 15). Однако любой поиск есть целенаправлен-

ная деятельность, а ставить перед собой определенные цели и добиваться их осуществления может только существо, обладающее волей. «Воля же, — говорит Аристотель, — есть некое умозаключение» (453 а 13) и, значит, неразрывно связана с разумом. Отсюда следует, что «ни одному из известных животных, кроме человека, припоминание не свойственно» (453 а 9).

Последнее, на чем останавливается Аристотель в своем трактате, — это необходимость существования связи между памятью и ощущением времени. «Действие памяти, — пишет он, — осуществляется лишь тогда, когда движение, вызванное в нашей душе предметом, и движение, вызванное временем, осуществляются вместе. Если же человек не совершает [оба эти движения], но при этом думает, что совершает, ему только кажется, что он помнит» (452 в 22). Действительно, как было установлено в начале трактата, предметом памяти является прошлое. Поэтому, вспоминая о вещах или событиях, с которыми мы некогда сталкивались, мы осознаем, что это было раньше. «Но раньше и позже — во времени» (450 а 22). Следовательно, действие памяти обязательно сопровождается ощущением времени. Если же этого не происходит и мы, размышляя о тех или иных предметах, не осознаем их как факты своего прошлого, то это либо мысль, либо игра воображения, но никак не память и не припоминание. При этом вовсе не обязательно, чтобы проходящие перед нашим мысленным взором образы были целиком порождены воображением. Они вполне могут быть основаны на воспоминаниях о вещах и событиях, с которыми мы действительно сталкивались и которые реально пережили. Однако если воспоминания об этих предметах всплывают в нашей душе без соответствующего ощущения времени (что чаще всего случается во сне), то, по убеждению Аристотеля, такое состояние нельзя назвать памятью. «Когда мы действительно помним, мы не можем не считать себя помнящими. Потому что это [— осознание себя в качестве помнящего] и есть память» (452 в 25). А осознавать себя помнящим может только тот, кто воспринимает те или иные события как прошлые.

Ощущение времени, так же как и память, есть некое движение, возникающее в органе общего чувства. Поэтому, когда мы помним или припоминаем, мы совершаем оба эти движения вместе. При этом движение времени может быть двояким: в одном случае мы знаем его точное количество — например, что сделали то-то и то-то третьего дня, в другом — нет. Неопределенное ощущение времени, которое, по видимому, свойственно всем обладающим памятью животным, Аристотель не рассматривает. Зато он подробно останавливается на том способе, каким мы различаем большие и меньшие промежутки времени. Ско-

рее всего, говорит он, мы делаем это так же, как и при оценке величин и расстояний, — путем использования пропорции (*ἀνάλογον* 452 b 10). Фигуры и движения, содержащиеся внутри нашего разума, мы сравниваем с теми, которые были порождены в органе общего чувства внешними предметами, и, установив между ними пропорциональное соотношение, делаем вывод относительно размеров этих предметов. То же самое происходит и при измерении времени. Свою мысль Аристотель поясняет при помощи схематического рисунка, от которого на данный момент сохранились только буквенные обозначения. Многочисленные комментаторы и переводчики трактата — как древние, так и современные — потратили немало сил, пытаясь воссоздать утраченную схему и придать ее описанию какой-то смысл. Каждый делал это по-своему, так что единого мнения относительно соответствующего фрагмента (425 b 17–23) до сих пор не существует. Единственный вывод, который можно сделать, состоит в том, что помнить о точном количестве времени, прошедшего после того или иного события, могут только существа разумные, ибо один лишь разум способен использовать пропорцию.

Заканчивая трактат, Аристотель перечисляет результаты проведенного исследования и еще раз обращается к физиологической стороне памяти и припоминания, замечая, что существующие между людьми различия в этих способностях могут быть обусловлены темпераментом, строением тела или возрастом (453 a 15–30).

\* \* \*

Перевод выполнен по изданию: ARISTOTELES, *De memoria et reminiscencia*, in: *Aristotle. Parva naturalia*, ed. W. D. ROSS (Oxford: Clarendon Press, 1955, repr. 1970).



## АРИСТОТЕЛЬ

### О ПАМЯТИ И ПРИПОМИНАНИИ

1. О памяти (*μνήμη*) и способности помнить (*μνημονεύειν*) 449b  
следует сказать, что она такое и по какой причине возникает и 5  
какой из частей души свойственно это состояние, равно как и  
состояние припоминания (*ἀνάμνησις*). Действительно, не одни  
и те же суть помнящие и припоминающие, но обычно лучшей  
памятью обладают медлительные, а легче припоминают про-  
ворные и сметливые. Поэтому прежде всего надо рассмотреть, 10  
о каких предметах может быть память, так как люди часто заблуждаются относительно этого<sup>1</sup>. Нельзя помнить будущего,  
ибо оно предмет мнения и предвидения (пожалуй, могла бы  
существовать даже наука, основанная на предвидении, каковой  
некоторые считают мантику<sup>2</sup>); нет памяти и о настоящем, ибо  
оно постигается ощущением — мы ведь не познаем ощущением  
ни будущего, ни прошлого, но только настоящее. Память  
же есть память о прошлом. Никто не сказал бы, что помнит 15  
настоящее, когда оно налицо, как, например, вот это белое,  
когда я его вижу; или что он помнит умоозримое, когда ему  
случится созерцать и мыслить, но он скажет, что первое он  
только ощущает, а второе — только познает. Когда же, не совершая  
никакого действия, он будет обладать знанием и ощущением,  
вот тогда он будет помнить [что углы треугольника равны двум  
прямым]<sup>3</sup>, что одно выучил или видел мысленным 20  
взором, а другое — слышал или видел, или т. п. Ибо всякий раз,  
когда он действительно вспоминает, он как бы говорит в душе,  
что раньше уже слышал, ощущал или мыслил об этом. Поэтому  
память не есть ни ощущение, ни постижение<sup>4</sup>, но — приобретенное  
свойство или состояние (*ἐξίς ἢ πάθος*) чего-то 25  
из них по прошествии времени. О настоящем же в момент

настоящего нельзя помнить, как уже было сказано, но настоящее постигается ощущением, будущее — предвидением (*ἐλπὶς*), а прошедшее — памятью. Значит, любая память — вместе со временем. И значит, помнят только те животные, у которых есть ощущение времени, причем помнят тем же, чем и ощущают.

- 30           Поскольку о воображении (*φαντασία*) было сказано раньше в сочинении *О душе*<sup>5</sup>, то [будем считать установленным, что] мышление невозможно без продукта воображения — представления (*φαντάσματος*). В самом деле, в процессе мышления происходит то же, что и при черчении: даже если
- 450a          нам совершенно неважно, что у треугольника есть определенная величина, мы все же чертим треугольник определенной величины — так же и мыслящий: даже если он мыслит не величину, он помещает величину перед глазами, хотя и мыслит ее не как величину; а если его предмет по природе относится к величинам, хотя и неопределенным, то он полагает его величиной определенной, а мыслит только как величину. Почему невозможно ничего мыслить без величины и вне времени нельзя мыслить не находящееся во времени — другой вопрос, но [ясно, что для того, чтобы мыслить], необходимо знать, что
- 5           такое величина и движение, а тем самым — и что такое время. Ясно и то, что знание об этом свойственно первому ощущающему<sup>6</sup>. Память же, в том числе, и о мыслимом, не может обойтись без представления, представление же есть состояние (*πάθος*) общего чувства, так что уму память будет свойственна по совпадению, а сама по себе будет принадлежать первому ощущающему<sup>7</sup>. Вот почему память присуща и некоторым другим животным, а не только людям и тем, кто обладает мнением и разумением. А если бы память была какой-то частью мыслительных способностей, то не была бы свойственна большинству других животных и, возможно, ни одному из животных неразумных, ведь даже и так она присуща не всем, ибо не у всех есть ощущение времени. В самом деле, когда
- 10           человек действительно помнит, что он что-то видел, слышал или выучил, он — как мы уже сказали — осознает, что это было раньше. Но раньше и позже — во времени. Итак, какой части души принадлежит память, ясно: той, которой и воображение (*τῆ φαντασία*). И предметами памяти в собственном смысле являются те, которые можно вообразить, а уже по совпадению — те, которые не связаны с воображением.
- 15
- 20
- 25

Но возможно, кто-то спросит, почему порой, когда состояние (*πάθος*) наличествует, а вещь — нет, вспоминается то, чего нет<sup>8</sup>? Ведь ясно, что возникающее в душе благодаря ощущению и обладающей этим ощущением части тела, нужно мыслить как некое изображение, свойством (*ἕξις*) которого, говорим мы, и является память. Дело в том, что возникающее движение запечатлевается, словно отпечаток ощущаемого предмета, точно так же, как запечатлеваются отпечатки перстней. Поэтому у тех, кто из-за страсти или по причине возраста пребывает в интенсивном движении, не возникает памяти, как если бы движение или перстень-печатка попали в текущую воду. У других же память не возникает потому, что они стираются, как старые стены, а также потому, что из-за неподатливости воспринимающего воздействия, в нем не возникает отпечатка. Вот почему слишком молодые или слишком старые ничего не помнят — они текут: одни из-за роста, другие из-за разрушения. Точно так же ни очень проворные, ни очень медлительные не кажутся памятьливыми, поскольку первые — чересчур влажные, а вторые — чересчур твердые, так что у одних представление не задерживается в душе, а у других — не появляется.

Но если сказанное о памяти верно, то вспоминает ли [душа] само это воздействие или то, что его вызвало? Если само воздействие, то мы не помнили бы об отсутствующем. Если же то, что его вызвало, то каким образом, ощущая воздействие, мы будем помнить то, чего не ощущаем, — отсутствующее? Если воздействие похоже на отпечаток или рисунок в нас, то почему восприятие этого отпечатка будет памятью о чем-то другом, а не о самом этом отпечатке? Ведь тот, кто осуществляет действие памяти, созерцает и ощущает это воздействие. Почему же тогда мы вспоминаем и о том, чего нет? Ведь тогда можно было бы видеть и слышать отсутствующее. Или все-таки такое возможно и так случается? Как нарисованное на картине животное есть одновременно и животное, и изображение, и оба они тождественны и есть нечто одно, хотя бытие у них и разное, так что можно рассматривать одно и то же и как животное, и как изображение, — так же точно и находящееся в нас представление нужно полагать и чем-то самим по себе существующим и относящимся к чему-то другому. Взятое само по себе, оно есть предмет созерцания и представление, а как относящееся к другому — есть как бы

образ и воспоминание. Поэтому когда оно приходит в движение, то в случае, если душа ощущает его как нечто само по себе существующее, кажется, будто в голову пришла некая мысль или представление; если же душа ощущает его как относящееся к другому и рассматривает его как изображение на картине, например, как изображение Кориска, когда самого Кориска я не вижу, то здесь у созерцания будет уже другое состояние (*πάθος*), подобное тому, когда рассматривают нарисованное животное, и в душе одно окажется как бы только мыслью, а другое, сравнимое с упомянутым изображением, — воспоминанием<sup>9</sup>.

Поэтому, когда у нас в душе происходят подобные движения, мы иногда не знаем, связаны ли они с тем, что мы ощущали раньше, и сомневаемся, память это или нет. Но иногда нам случается понимать и припоминать, что мы прежде нечто видели или слышали: это происходит, когда, рассматривая представление как нечто самостоятельное, мы изменяемся и начинаем рассматривать его как относящееся к другому. Возможно и обратное, как случилось с Антиферонтом из Орея<sup>10</sup> и со многими другими помешанными: они считали продукты своего воображения произошедшим [в действительности] и думали, что вспоминают о нем. Такое происходит, когда не являющееся изображением рассматривают как изображение. Занятия развивают память благодаря повторению, которое есть не что иное, как частое созерцание [одного и того же] как изображения, а не как существующего самостоятельно. Итак, что есть память и воспоминание, сказано — это свойство представления (*ἐξίς φαντάσματος*), взятого как изображение (*εἰκόνας*) того, о чем представление; и сказано, какой части нас самих она принадлежит — первому воспринимающему и тому, чем мы ощущаем время.

2. Осталось сказать о припоминании. Но прежде примем в качестве известного все то, что было истинно установлено в диалектических сочинениях<sup>11</sup>. А именно: что припоминание не есть ни возвращение памяти, ни ее приобретение. В самом деле, когда [человек] в первый раз что-то узнает или испытывает, он и не возвращает себе никакую память (потому что никакой памяти до этого не было), и не приобретает впервые. Потому что память есть тогда, когда состояние или воздействие (*ἢ ἐξίς ἢ τὸ πάθος*) уже находятся в душе, а значит, пока воздействие продолжается, память не возникает.

Далее: когда [воздействие] впервые достигает последнего и неделимого<sup>12</sup>, то воздействие и знание (если только можно называть состояние или воздействие знанием) уже находятся в испытанном воздействии, сама же по себе память появляется не раньше, чем по прошествии некоторого времени (впрочем, ничто не мешает нам вспомнить по совпадению кое-что из известного нам<sup>13</sup>). Ведь [человек] помнит в настоящий момент то, что видел или испытал раньше, а не то, что испытал сейчас, сейчас же и вспоминает.

Далее: ясно, что помнит не тот, кто сейчас припоминает, а тот, кто сначала что-то ощутил или испытал<sup>14</sup>. Когда же он возвращает себе прежнее знание или ощущение или что-то еще, состоянием чего мы назвали память, то это и есть припоминание чего-то названного. А вслед за [при]поминанием<sup>15</sup>, случается, следует и память. Однако упомянутые выше [ощущение или знание] не появляются снова просто потому, что имели место раньше. Они могут появиться, а могут — нет. Так, один и тот же человек может дважды изучать и исследовать одно и то же. Поэтому припоминание должно отличаться от этих вещей [повторного изучения и исследования] и восстанавливать знание, исходя из более сильного внутреннего начала, нежели то, из которого исходят обучающиеся<sup>16</sup>.

Появляются же припоминания оттого, что одно движение естественным образом следует за другим. Если это происходит по необходимости, то ясно, что вслед за одним начавшимся движением начнется и другое. Если же — не по необходимости, а по обыкновению, то второе движение будет начинаться в большинстве случаев. Бывает, что к некоторым движениям мы сразу привыкаем сильнее, чем к многократно повторяющимся. Поэтому, увидев однажды некоторые вещи, мы помним их лучше, чем те, которые видели много раз. Выходит, что, когда мы припоминаем, мы совершаем какое-то из прежних движений и делаем это до тех пор, пока не начнем совершать движение, которое обычно следует за первым. Вот почему, отыскивая следующее воспоминание, мы мысленно отталкиваемся или от настоящего момента, или от какого-то другого, а также от сходства, противоположности или близости [воспоминаний]<sup>17</sup>. В результате возникает припоминание, так как вызванные этими воспоминаниями движения либо тождественны, либо одновременны, либо одно содержит в себе

часть другого, так что начавший двигаться следом за ним остаток составляет малую долю целого.

Итак, хотя [воспоминания] отыскивают указанным способом, их можно припомнить и без этих поисков, если только нужное движение начнется сразу после [какого-то] другого<sup>18</sup>. Но чаще всего оно начинается тогда, когда возникают те движения, о которых мы говорили выше. Впрочем, нужно исследовать не то, как мы [при]поминаем<sup>19</sup> далекое, но — как близкое. Потому что способ, очевидно, один и тот же. Обычно движения следуют друг за другом — вот это после вон того, — поэтому, когда человек захочет [что-то] припомнить, он будет делать следующее: он попытается отыскать начало того движения, за которым следует нужное ему. Вот почему быстрее и лучше всего появляются воспоминания, исходящие из начала. Ибо как сами предметы составляют друг с другом определенную последовательность, так и движения. И хорошо запоминается то, что расположено в определенном порядке, как знания. Другие же вещи запоминаются плохо и с трудом. Вот этим-то и отличается припоминание от повторного изучения: в первом случае [человек] может каким-то образом сам собой прийти к тому, что за началом. Если же он делает это не сам, а благодаря другому, то он больше не помнит<sup>20</sup>. Но зачастую [человек], который уже не в состоянии припомнить, обретает эту способность в ходе исследования и находит [искомое]. Происходит же это с теми, кто приводит в движение многое, пока не начнет совершать то движение, за которым последует предмет. Ведь помнить, значит заключать в себе движущую силу, то есть, как уже было сказано, приходить в движение благодаря самому себе и имеющимся у тебя движениям. А для этого нужно исходить из начала. Вот почему кажется, что люди иногда припоминают, исходя из определенных мест (*τόπων*)<sup>21</sup>. Дело в том, что они быстро переходят от одного к другому: например, от молока — к белизне, от белизны — к воздуху, от воздуха — к влаге, а припомнив влагу, человек припоминает осень — время года, [воспоминание] о котором он искал.

Но и середина вещей во всех отношениях подобна началу. Потому что если человек не вспомнил раньше, то он вспомнит, дойдя до нее. Если же нет, то он не вспомнит, даже исходя из другого начала. Например, если кто-то держит в уме ряд предметов *A, B, Γ, Δ, E, Z, H, Θ, I*, то в случае, если он не припомнил [искомого предмета, находясь] на *I*, он может

вспомнить его, дойдя до  $E^{22}$ . Ведь от  $E$  можно двигаться в обе стороны — и к  $\Delta$ , и к  $Z$ . И если человек искал не какой-то из этих предметов, а  $A$  или  $B$ , то он вспомнит их, дойдя до  $\Gamma$ , а если не их [но  $\Theta$  или  $\Lambda$ ], то, дойдя до  $H$ , и так всегда. Тот факт, что, исходя из одной и той же вещи, мы иногда вспоминаем, а иногда нет, объясняется тем, что от одного и того же начала можно двигаться во многих направлениях, как, например, от  $\Gamma$  — в сторону  $B$  или  $\Delta$ . Поэтому, когда припоминают спустя долгое время, то движутся к тому, что привычнее, ибо привычка ( $\tauὸ ἔθος$ ) уже стала природой. Вот почему мы быстро припоминаем то, что часто обдумываем, ибо как в природе одно идет за другим, так и в деятельности ( $\epsilonὐεργεία$ ), а частое повторение соделывает природу. И так же как в природе что-то происходит против природы, а что-то случайно, так и в еще большей степени в сфере привычного, где природа действует неодинаково, отчего движение совершается то в нужном направлении, то в другом. Последнее происходит, когда что-то сбивает нас и отвлекает в сторону. Вот почему, когда нужно припомнить какое-то имя, а нам известно другое, схожее с ним, мы ошибочно употребляем неправильное вместо правильного.

Итак, припоминание происходит указанным образом. Но самое главное, [чтобы помнить и припоминать] необходимо знать время — будь то измеренное или неопределенное. Допустим, существует нечто, благодаря чему [человек] различает большие и меньшие промежутки времени<sup>23</sup>. Скорее всего, он различает их так же, как и величины. А именно: большие и удаленные предметы он мыслит, не простирая к ним разум наподобие того, как это делает зрение, по утверждению некоторых (потому что разум способен мыслить предметы, даже когда их нет), а благодаря пропорциональному предметам движению, поскольку разум содержит в себе схожие фигуры и движения. Но тогда, мысля предметы большей величины, как он отличит, что мыслит [именно] их, а не меньшие?<sup>24</sup> Ведь все, что внутри, — меньше, причем в пропорциональном отношении. Не исключено, что как для фигур разум может найти в себе нечто пропорциональное, так и для расстояний. Например, если он совершает движение  $AB$   $BE$ , он создает движение  $\Gamma\Delta$ , потому что  $A\Gamma$  и  $\Gamma\Delta$  пропорциональны [соответственно,  $AB$  и  $BE$ ]. Но тогда почему он создаст, скорее,  $\Gamma\Delta$ , а не  $ZH$ ? Может быть, потому,

что *АГ* относится к *АВ* как *Θ* к *Ρ*. Следовательно, эти движения разум совершает одновременно. Если же он захочет помыслить *ΖΗ*, то *ΒΕ* он будет мыслить точно так же, а вот вместо *Θ* и *Ι* он будет мыслить движения *Κ* и *Λ*. Потому что они относятся друг к другу как *ΖΑ* к *ΒΑ*<sup>25</sup>.

Итак, когда движение, вызванное предметом, и движение, вызванное временем, происходят вместе, тогда осуществляется действие памяти. Если же человек не совершает [указанные движения], но при этом думает, что совершает, то ему только кажется, что он помнит. Ведь ничто не мешает нам заблуждаться и думать, что мы вспоминаем, когда на самом деле не помним. Наоборот, когда мы действительно помним, мы не можем не считать себя помнящими и забыть об этом. Потому что как раз это и есть память [— осознание себя в качестве помнящего]. Когда же движение, вызванное предметом, и движение, вызванное временем, происходят отдельно друг от друга, то памяти нет. Движение времени двояко. Иногда мы не помним его точной меры, например, что сделали то-то и то-то третьего дня, а иногда — помним, впрочем, память есть и в том случае, если мы помним время неточно. При этом люди обычно говорят, что они помнят [какое-то событие], но когда [оно произошло] не знают, потому что не знают точного количества прошедшего времени.

Итак, что не одни и те же являются помнящими и припоминающими — сказано выше. Припоминание отличается от памяти не только временем, но и тем, что памяти [помимо человека] причастны и многие другие животные, припоминание же, можно сказать, не свойственно ни одному из известных животных, кроме человека. Причина же заключается в том, что припоминание есть как бы некое умозаключение: припоминающий заключает, что прежде он что-то видел, слышал или как-то иначе испытал (*ἐπαθε*), так что его состояние напоминает некий поиск (*ζήτησις*), а это по природе свойственно только существам, обладающим волей (*τὸ βουλευτικόν*). Ведь воля (*τὸ βουλευέσθαι*) есть некое умозаключение.

А что состояние (*πάθος*) [памяти] есть нечто телесное и что припоминание есть поиск созданного воображением образа (*φαντάσματος*) в этом телесном субстрате, подтверждается тем, что некоторые люди приходят в беспокойство, когда не могут припомнить чего-то, сильно напрягая мысль, и припоминают ничуть не хуже, когда совсем не собираются этого



делать. Особенно это свойственно меланхоликам, так как во-  
 ображаемые образы приводят этих людей в движение сильнее,  
 чем других. А причина того, что припоминание не в их власти,  
 заключается в том, что как не во власти бросивших остано-  
 вить, так и припоминающий и ищущий приводят в движение  
 что-то телесное, в чем запечатлено это состояние. Особенно  
 это беспокоит тех, у кого вокруг органа общего чувства оказы-  
 вается много влаги<sup>26</sup>, так как приведя ее в движение, ее трудно  
 остановить, пока искомое опять не придет в голову и движение  
 не выровняется. Вот почему приступы гнева и страхи, приведя  
 что-то в движение, не останавливаются, даже если им оказано  
 противодействие, но продолжают двигаться в том же направ-  
 лении. Это состояние подобно тому, когда у кого-то на языке  
 неудержимо вертится какое-то имя, песня или слово. Даже  
 сдерживаясь и не желая ни говорить, ни петь, такой человек  
 вынужден делать это снова и снова.

Люди, у которых верхняя часть тела больше нижней, а  
 также карлики менее памятьливы, нежели люди противополож-  
 ного строения, потому что у них вблизи органа общего чувства  
 сосредоточена большая тяжесть, так что движения не могут ни  
 сразу запечатлеться в нем, поскольку рассеиваются, ни с лег-  
 костью выровняться при попытке что-то припомнить. Что же  
 касается очень юных или слишком старых, то они ничего не  
 помнят из-за движения, поскольку одни вовлечены в быстрый  
 рост, а другие — в увядание. А кроме того, до определенного  
 возраста дети напоминают своим строением карликов.

Итак, относительно памяти и способности помнить ска-  
 зано, какова их природа и какой частью души живые существа  
 помнят, а также относительно припоминания, что оно та-  
 кое, как и по какой причине возникает.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Вопрос, который волнует Аристотеля в этом трактате: можно ли помнить  
 умопостигаемые предметы или предметом памяти в собственном смысле является  
 только чувственно воспринимаемое? Не исключено, что этот вопрос спровоциро-  
 ван платоновским учением об анамнезисе, предполагавшим способность челове-  
 ческой души помнить вечные идеи, которые она созерцала до своего рождения в  
 теле. Это учение некогда разделял и сам Аристотель (см. фрагменты его трактата  
*Евдем, или О душе* в кн.: *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, ed. V. ROSE

(Leipzig, 1886), fr. 41), однако впоследствии он полностью от него отказался.

<sup>2</sup> Аристотель имеет в виду весьма развитое в древности искусство толкования сновидений и предсказания по внутренностям животных. Сам он посвятил мантике специальный трактат *О предсказаниях во сне* (*De divinatione per somnum*), также входящий в состав *Parva naturalia*. В нем провидческие сновидения объясняются с чисто физиологической точки зрения.

<sup>3</sup> Текст в прямых скобках представляет собой либо схолию (как считают Freudenthal и Biehl), либо вставку самого Аристотеля. Последнее предположение высказал P. Gohlke в кн.: *Aristoteles. Kleine Schriften zur Seelenkunde* (Paderborn, 1953), S. 10, 184.

<sup>4</sup> «Постижение» (*ὑπόληψις*), или, как в русском переводе, «составление суждений», выступает у Аристотеля в трактате *О душе* (III, 3, 427 b) в качестве родового понятия, охватывающего такие виды мыслительной деятельности как «познание, мнение, разумение и противоположное им» (*εἰσὶ δὲ καὶ αὐτῆς τῆς ὑπόληψεως διαφοραί, ἐπιστήμη καὶ δόξα καὶ φρόνησις καὶ τὰναντία τούτων*).

<sup>5</sup> *О душе* III, 3, 428 а – 429 а. О связи воображения и мышления см. *Там же*, III, 7, 431 b; III, 8, 432 а 8 f.

<sup>6</sup> Общему чувству. См. *О душе* II, 6, 418 а 16 f.

<sup>7</sup> Мышление невозможно без представлений, связанных с величиной и временем, но величины и время постигаются общим чувством, следовательно, и воображение относится к нему же. Мышление, таким образом, обрабатывает данные общего чувства или «первого осязающего», которые и будут предметом умозрения в собственном смысле. Память об умозримом будет поэтому памятью о продуктах воображения, а значит, она свойственна не самому по себе мышлению, а общему чувству. Кроме того, память связана со временем, а это тоже одно из ощущений общего чувства.

<sup>8</sup> Мы можем вспомнить, что знаем того или иного человека, когда встретим его, и в этом случае в наличии имеется и сама вещь, и вызванное ею состояние. Но можно помнить человека и не видя его. Почему такое возможно, Аристотель обсуждает в этом параграфе.

<sup>9</sup> Когда мы рассматриваем продукт воображения как таковой, мы не всегда можем быть уверены, что ему соответствует нечто реально виденное или слышанное нами.

<sup>10</sup> По свидетельству Александра Афродисийского и Михаила Эфесского, Антиферонт из Орея (город на о. Эвбея) был тем самым человеком, о котором Аристотель упоминает в *Метеорологике* 373 b 4–10: «так, например, с человеком, смутно и нечетко видящим, случалось временами, что, когда он шел, ему казалось, будто перед ним все время идет обращенный к нему призрак. Это происходило оттого, что его зрительный луч отражался обратно к нему самому. Зрительный луч из-за болезни был настолько слаб и вконец обессилен, что даже окружающий воздух становился для него зеркалом и он не мог его отодвинуть» (пер. Н. Брагинской). По словам комментаторов, несмотря на естественную причину появления призрака, сам Антиферонт считал его своим ожившим воспоминанием. См. *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis meteorologicorum libros commentaria* 147, 32; *Michaelis Ephesii in parva naturalia commentaria* 17, 30.

<sup>11</sup> ἐν τοῖς ἐπιχειρηματικαῖς λόγοις. По мнению Михаила Эфесского, Аристотель ссылается здесь на свои научные произведения, входящие в состав так называемых *Физических проблем*, в которых вопрос об отличии припоминания от памяти уже рассматривался. См. *Michaelis Ephesii in parva naturalia commentaria* 20, 16: «Диалектическими сочинениями Аристотель называет *Проблемы*. Смысл же его слов таков: все, что у нас было сказано и обстоятельно доказано относительно припоминания в *Проблемах*, будем считать здесь общепризнанным и не будем приводить доказательств того же самого, ибо доказанное однажды не следует доказывать вновь». Тем не менее в дошедших до нас *Физических проблемах* вопрос о припоминании не обсуждается. В отличие от Михаила Фемистий полагает, что упомянутыми диалектическими сочинениями могли быть записи практиковавшихся в Ликее и древней Академии дискуссий по спорным вопросам. См. *Themistii (Sophoniae) in parva naturalia commentarium*, CAG 5. 6, S. 7, 11. Тем более что в списке аристотелевских произведений у Диогена Лазарция упоминаются три сочинения с похожим названием: № 33 ὑπομνήματα ἐπιχειρηματικά γ, № 65 ἐπιχειρημάτων α, β; № 70 θέσεις ἐπιχειρηματικά κε.

<sup>12</sup> τῷ ἀτόμῳ καὶ ἐσχάτῳ. Речь идет либо об индивидууме, последнем и неделимом виде всякого рода (такое мнение P. Gohlke, S. 68), либо об общем чувстве, в котором оканчиваются пути всех ощущений и которое, по сравнению с пятью обособленными друг от друга чувствами, является чем-то единым и неделимым на части (*О душе* 426 b 16). Последней точки зрения придерживается большинство античных и средневековых комментаторов.

<sup>13</sup> Аристотель имеет в виду ситуацию, описанную Платоном в *Федоне* (74d): когда вид одной вещи вызывает в нас мысль о другой, известной нам ранее. Именно такое состояние Платон обычно называл припоминанием.

<sup>14</sup> Михаил Эфесский, комментируя раздел о припоминании, постоянно упрекает Аристотеля в неясности. О смысле некоторых параграфов, по его словам, можно только догадываться. *In parva naturalia* 22, 25: ἀσαφῶς δὲ πάντα ἀπαγγέλλε.

<sup>15</sup> Мы принимаем чтение Михаила Эфесского: ἀναμνήσκεσθαι вместо μνημονεύειν. *Ibid.*, 23, 24.

<sup>16</sup> Любое обучение и любое рассудочное знание исходит, по словам Михаила Эфесского (*Ibid.*, 24, 7), из уже имеющегося в душе знания. И в этом оно отчасти схоже с припоминанием. Последнее, впрочем, должно исходить «из более сильного внутреннего начала», которое само собой, без какой-либо внешней помощи способно восстанавливать то, что мы знали раньше. Например, когда, помня начало первой строки *Илиады*: «Гнев, Богиня, воспой...», мы на основании этого могли бы припомнить и всю строку целиком: «Гнев, Богиня, воспой, Ахиллеса, Пелеева сына!» *Michaelis Ephesii...* 23, 17.

<sup>17</sup> Аристотель говорит здесь об ассоциативных рядах, позволяющих нам припомнить ту или иную вещь. Эти ряды могут выстраиваться на основании сходства, когда, например, видя изображенную на картине лиру, мы вспоминаем о настоящей лире, от нее переносимся мыслью к знакомому нам музыканту и, наконец, припоминаем песню, которую он пел. Но ассоциативный ряд может выстраиваться и по противоположности: когда, видя белое, мы вспоминаем о черном. Или на основании близкого расположения воспоминаний: так, вспомнив первую строку *Илиады*, мы можем вспомнить и несколько следующих сти-

хов. Эти и другие примеры см. *Michaelis Ephesii...* 26, 7.

<sup>18</sup> Под «другим» Аристотель понимает движение, не связанное с искомым воспоминанием ни одним из перечисленных видов ассоциативной связи: ни подобием, ни противоположностью, ни близостью.

<sup>19</sup> Мы опять следуем чтению Михаила Эфесского (*Ibid.*, 27, 28): «я думаю, что и в этой фразе слово “помним” употреблено в значении “припоминаем”».

<sup>20</sup> Здесь Аристотель еще раз спорит с Платоном, который считал, что знание и обучение (*μάθησις*), по существу, представляют собой припоминание (*ἀνάμνησις*) идей.

<sup>21</sup> Возможно, Аристотель говорит здесь о широко применявшемся в риторических школах Античности мнемоническом методе, когда созданные воображением яркие образы предметов, которые требовалось запомнить, размещались (опять-таки в воображении) в определенных местах: например, в разных частях хорошо знакомой комнаты или на углах известных улиц и т. д. Д. Росс в оксфордском издании *Parva naturalia* указывает на два других упоминания этой мнемонической техники в произведениях Аристотеля: *Топика* 163 b 28 и *О душе* 427 b 18. Подробное описание этого метода оставил нам неизвестный автор трактата *Ad Herennium* (ed. H. CAPLAN, London, 1954), предположительно, римский учитель риторики, живший в I в. до н. э. Кроме того, о способах приобретения искусной памяти писал такие римские ораторы, как Квинтилиан (*Institutio oratoria* XI, II, 14–16) и Цицерон (*De oratore* II, LXXXVII, 58). Однако указанные мнемонические правила были известны уже в Древней Греции. Традиционно первооткрывателем метода запоминания, основанного на «местах и образах» (*memoria ex locis et imaginibus*), считался греческий поэт VI–V вв. до н. э. Симонид Кеосский. См. исследование F. A. YATES, *The Art of Memory* (The University of Chicago Press, 1966).

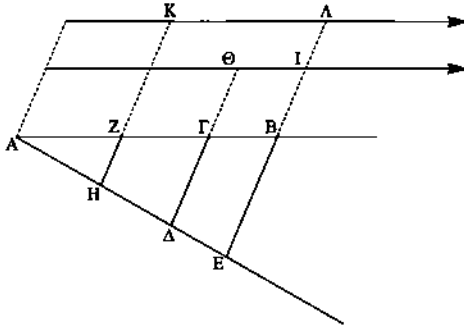
<sup>22</sup> Не обязательно пробегать в уме весь ассоциативный ряд для того, чтобы припомнить тот или иной предмет. Нужное воспоминание может появиться в любой момент и быть вызвано любым членом ряда. Вот пример, который приводит Фемистий: допустим, мы держим в уме ряд ассоциаций: Афины, Ликей, дом Платона, начало месяца, пир, Сократ, игра Сократа на лире, лира. Тогда, вспомнив о пире, мы можем тотчас припомнить и лиру, а если этого не случится, то нас приведут к лире следующие за пиром ассоциации. Тем самым среднюю ассоциативного ряда мы будем использовать в качестве отправного пункта (начала) наших поисков. См. ФЕМИСТИЙ, *Op. cit.*, S. 11, 19.

<sup>23</sup> Как было отмечено, человек опускает время благодаря общему чувству.

<sup>24</sup> Место считается испорченным: *Τίτι οὐκ διοίσει, ὅταν τὰ μεῖζω νοῆ, ὅτι ἐκεῖνα νοεῖν ἢ τὰ ἐλάσσω*. Большинство комментаторов и переводчиков, внося небольшие изменения, разбивают это предложение на вопрос и ответ. Михаил Эфесский помещает *ἢ* перед *ὅτι*, E. Rolfes оставляет союз на месте, но заменяет его на *ἢ*. P. Gohlke, подобно Михаилу Эфесскому, представляет *ἢ* и добавляет *εἶναι* после *ἐκεῖνα*. На наш взгляд, эти изменения не являются необходимыми, поэтому мы придерживаемся здесь текста W. D. Ross'a.

<sup>25</sup> Михаил Эфесский комментирует этот пассаж следующим образом (*In parva naturalia* 34, 30 – 35, 5): «во-первых, Аристотель показывает, что пред-

меты внутри и снаружи пропорциональны; во-вторых, что вместе с воспоминанием о вещах появляется и ощущение времени; наконец, в-третьих он утверждает, что и отрезки времени пропорциональны друг другу».



Если Михаил правильно реконструирует ход рассуждения Аристотеля, то отрезки  $AB$  и  $BE$  представляют собой движения, вызванные в душе внешними предметами, а  $AG$ ,  $ΓΔ$  и  $AZ$ ,  $ZH$  суть движения, соответствующие предметам внутренним — мыслям, представлениям и воспоминаниям. Поскольку все внутреннее «меньше» внешнего, отрезки  $AG$ ,  $ΓΔ$  и  $AZ$ ,  $ZH$  меньше отрезков  $AB$  и  $BE$ . Допустим, что один из внешних предметов ( $AB$ ) больше чем другой ( $BE$ ). Каким образом душа узнает об этом? Она будет в состоянии правильно оценить соотношение величин  $AB$  и  $BE$ , если соответствующие этим предметам «внутренние» представления  $AG$  и  $ΓΔ$  будут находиться в том же отношении друг к другу, что и сами предметы. Однако в этом случае одному и тому же внешнему предмету могут соответствовать сразу несколько внутренних образов. Например, предмет  $BE$  может отображаться в душе и в виде представления  $ΓΔ$ , и в виде  $ZH$ . Однозначное соответствие между внешним и внутренним достигается благодаря ощущению времени, которым, по мнению Аристотеля, сопровождается ощущение внешних предметов. Если  $I$  — время, потребовавшееся душе, чтобы совершить движение  $AB$ , а  $Θ$  — соответствующее ощущение этого времени, то очевидно, что последнее должно равняться по длительности мыслительному движению  $AG$ . Поэтому  $AG$  относится к  $AB$  так же, как  $Θ$  к  $I$ . Если бы душа захотела помыслить какой-то другой предмет ( $ZH$ ), то он сопровождался бы уже другим временным ощущением ( $Δ$ ). Схема, которая, по-видимому, сопровождала когда-то этот пассаж, не сохранилась. Поэтому многочисленные комментаторы и переводчики трактата восстанавливают ее каждый по-своему. См. J. E. Sisko, "Space, Time and Phantasms in Aristotle, De memoria 2", *The Classical Quarterly*, New Series, v. 47, issue 1 (1997), p. 167–175. Мы тоже предлагаем собственную схему, опираясь на вышеприведенное толкование.

<sup>26</sup> То есть очень много крови находится вокруг сердца, поскольку именно сердце, согласно Аристотелю, является органом общего чувства. См. *О частях животных* 665 а 10–13; 678 в 1–4; *О юности и старости* 467 в 14 – 678 а 1; *О сне и бодрствовании* 455 в 34 – 456 а 4.

(Перевод и примечания С. В. Месяц)

М. А. СОЛОВОВА

## ФЕМИСТИЙ И ЕГО КОММЕНТАРИЙ К «О ДУШЕ» АРИСТОТЕЛЯ\*

Трактат *О душе* относится к числу тех произведений Аристотеля, которые всегда пользовались устойчивой популярностью на протяжении многовековой традиции чтения и толкования его наследия. *О душе* комментировали в Византии, на латинском Западе и арабском Востоке, и всякий раз обращение к этому тексту было плодотворно и значимо для движения философской мысли. Первый греческий комментарий к *О душе*, насколько известно, был составлен перипатетиком Александром Афродисийским (кон. II в. н. э.), но текст его не сохранился. Все остальные комментарии были составлены в период доминирования неоплатонической философии, авторами самых влиятельных были Ямвлих и Плутарх Афинский, однако их тексты также утрачены. От Античности сохранились три комментария к *О душе*, принадлежащие Фемистию (IV в.), Иоанну Филопону<sup>1</sup> (VI в.) и так называемому псевдо-Симпликию<sup>2</sup> (VI в.). Из этих трех комментариев текст Фемистия пред-

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РФНФ, проект № 02-03-18076а.

<sup>1</sup> *Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria*, ed. M. HAYDUCK (Berlin: Reimer, 1897), *Commentaria in Aristotelem Graeca* XV, 1-607. Автором третьей книги изданного комментария является Стефан Александрийский. Комментарий Иоанна написан под влиянием занятий (*συνουσίαι*) Аммония Александрийского, его учителя.

<sup>2</sup> *Simplicii in libros Aristotelis de anima commentaria*, ed. M. HAYDUCK (Berlin: Reimer, 1882), *CAG* XI, 1-329. По поводу авторства этого текста имеются сомнения: изданный в серии *CAG* комментарий атрибутируется Симпликию, с этим согласен, например, Блюменталь (см. его книгу: BLUMENTHAL, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity (Interpretations of the De Anima)* (Ithaca; N. Y.: Cornell University Press, 1996), p. 53-71), против этого мнения в свое время выступили F. Bossier и C. Steel, считающие автором комментария Присциана (см. "Priscianus Lydus en de 'in de

ставляет особый интерес в силу того, что он является самым ранним из сохранившихся, он практически не несет на себе следы неоплатонической терминологии, что характерно для текстов двух других авторов, наконец, он представляет собой разновидность комментария–парафразы, в отличие от более распространенного в школьной философии поздней Античности построчного комментария.

Автор комментария–парафразы к *О душе* Фемистий (Φεμιστίος, 317–388) не был участником традиционной философской жизни своего времени, т. е. он не был приверженцем какой-либо неоплатонической школы. В век неоплатонизма Фемистий был почитателем Аристотеля, за что его иногда именуют «последним перипатетиком» Античности. Его жизнь в разное время была устремлена к двум разным целям — философии и политике, и он достиг высот в обеих сферах. В молодости Фемистий был известен как философ и педагог, в зрелые годы — как политик, ритор и дипломат в Константинополе. Принадлежа к богатой аристократической фамилии из Пафлагонии (область на севере Малой Азии), он, вероятно, получил хорошее образование, и философия рано должна была оказаться в центре его интересов, поскольку его отец Евгений сам был философ. Известно, что между 345 и 355 гг. Фемистий основал в Константинополе собственную философско–риторическую школу, и в это время и были составлены его ставшие знаменитыми комментарий–парафразы<sup>3</sup> к сочинениям Аристотеля. Из них сохранились: к *О душе*, *Физике* и обеим *Аналитикам* (точнее, к первой книге *Первой Аналитики* и первой книге *Второй Аналитики*). В еврейском переводе, выполненном с арабского, сохранились парафразы к *О небе* и

---

Anima' van Pseudo(?) Simplicius", *Tijdschrift voor Filosofie* 34 (1972), P. 761–782), изложение мнения Боссье и Стила Блюменталь дает на страницах своей монографии.

<sup>3</sup> Парафраз (от греч. *παράφρασις*, пересказ, переложение) — в античной комментаторской традиции один из видов комментария, в отличие от более схоластического комментария построчного, в котором текст от комментатора пишется к отдельно взятой фразе или строке оригинала. Парафразами были наиболее ранние перипатетические комментарии (Евдема Родосского к *Физике*, Андроника Родосского к *Категориям*), в дальнейшем эволюция шла к более разработанной форме построчного комментария путем выделения в тексте оригинала толкуемых фрагментов (лемм). Рубежным моментом в развитии жанра в рамках перипатетической школы можно считать творчество Аспасия и Александра Афродисийского: сохранившиеся фрагменты комментария Аспасия к *Этике* демонстрируют переходный этап от парафразы к построчному комментарию, приобретающему классические черты в творчестве Александра. Тем не менее комментарий–парафразы в последующее время не прекратили свое существование, о чем свидетельствует все философское творчество Фемистия.

12-й книге *Метафизики*. Преподавание было оставлено Фемистием ради политической карьеры, и вся его дальнейшая деятельность не оставляла возможности для академических занятий. Он стал влиятельной фигурой при дворе императора Констанция II, а затем и Феодосия Великого; проконсул в 358–359 гг., префект Константинополя в 384/5 гг. — все это уникальные достижения для не латиноговорящего язычника в уже раннехристианской, но еще во многом римской империи. Помимо комментариев, сохранилось около тридцати публичных речей Фемистия<sup>4</sup>, на основании которых можно проследить основные вехи его биографии и политической карьеры.

Итак, Фемистий не был «профессиональным» философом, как не составляли философской аудитории и его ученики. Но сам выбор Аристотеля как учебного материала показывает высокие интеллектуальные стандарты его школы<sup>5</sup>. И парафразы Фемистия, написанные, несомненно, как учебные пособия, представляют большой интерес как образцы экзегетической философской литературы своего времени. Конечно, парафраз носит менее самостоятельный характер, чем традиционный комментарий, который, в свою очередь, также предназначен прежде всего для разъяснения смысла толкуемого текста, не более.

Тем не менее парафраз как жанр школьного комментария имеет свои особенности, чем и интересен. И здесь стоит подчеркнуть, что все особенности парафрастического философского комментария мы имеем возможность изучать только на примере текстов Фемистия, ибо других парафразов от Античности не сохранилось, в том числе и ни одного к тексту Платона. В своем парафразе к *О душе* Фемистий ставит перед собой и учениками задачу «одно раскрыть, другое упорядочить, третье лучше понять, а что-то и доработать» (*In de an.* 1. 2–10). В другом месте, в начале своего комментария ко *Второй аналитике* (написанного, как можно с уверенностью предположить, раньше, чем к *О душе*), он отмечает те трудности, с которыми приходится сталкиваться любому, кто желает последовательно и ясно изложить ход мысли Аристотеля: это обычная аристотелевская сжатость стиля (*Βραχυλογία, συντομία*) и

<sup>4</sup> См. *Themistii orationes quae supersunt*, ed. H. SCHENKL, G. DOWNEY (Leipzig: Teubner, 1965–1971), vol. I–II.

<sup>5</sup> Сам выбор для чтения текстов Аристотеля показывает также и начальный характер философского обучения, ведь, как известно, после Порфирия и Ямвлиха изучение Аристотеля стало неотъемлемой частью курса философии в неоплатонических школах, но аристотелевские сочинения были пропедевтикой к чтению Платона в основном курсе философии.



отсутствие порядка при изложении тем. Соответственно, улучшение стиля и внесение порядка в изложение становятся задачей комментатора. И если эта задача решается успешно, трудно переоценить значимость такой работы.

Несмотря на скромные задачи парафраза, текст Фемистия все же несет на себе некоторые черты оригинальности. Во-первых, помимо систематизации мы находим в парафразе историко-философские замечания, выходящие за рамки аристотелевского повествования. Текст обнаруживает знание Платона<sup>6</sup>, Ксенократа, Теофраста, ранних сочинений Аристотеля. Во-вторых, в нем имеется полемическая составляющая: парафраз к *О душе* полон скрытых и прямых острых реплик против платоников и стоиков, против некоторых толкований Александра Афродисийского. В связи с последним из названных имен стоит одно из самых ярких философских утверждений Фемистия; это третье обстоятельство следует отнести уже к «разработке» аристотелевского учения.

В своем комментарии к третьей книге *О душе*, в той его части, которая касается темы об активном и пассивном уме, Фемистий включился в полемику с Александром. Тот, как известно, при истолковании знаменитой главы *О душе* III, 5 отождествлял упоминаемый в ней активный ум (*νοῦς ποιητικός*) и Бога, о котором Аристотель говорит в двенадцатой книге *Метафизики*. Это отождествление Фемистий отрицает на том основании, что ум, о котором говорится в трактате Аристотеля, находится в человеческой душе (*In de an.* 103. 4–5, 12), и в этом были согласны все платонические толкователи Аристотеля. Вместо этого отождествления Фемистий, используя оригинальную аристотелевскую терминологию, предлагает собственную иерархию из трех умов: активного (*ποιητικός*), потенциального (*δυνάμει*) и пассивного (*παθητικός*), из которых два последних формируют собственно человеческий пласт сознания, активный же ум, присутствующий в нас, представляется Фемистию как некоторое «коллективное сознание», «мы», и к потенциальному он относится как форма к материи. Этот ум бессмертен, но после смерти все связи с пассивным умом утрачиваются, поэтому память о событиях телесной земной жизни в нем не остается (низший пассивный ум смертен, неотделим от тела, и с ним связаны память, различные эмоции и способность дискурсивного рассуждения). Ум по-

---

<sup>6</sup> Интерес Фемистия к Платону иногда подчеркивается особо (основанием для этого служат фрагменты у Фотия и Григория Богослова), все-таки, предполагается, платонизм не мог не входить в сферу интереса любого философски образованного грека.

тенциальный вечно связан с активным умом (108. 32–34), эта связь может быть понята как форма нашей самореализации: мы как индивидуумы осознаем себя в течение жизни в той мере, в какой отождествляем себя с высшим умом (100. 18–22). Согласно этой схеме, Фемистий полагает Бога совершенно свободным от любой связи с человеческим мышлением, но для последнего устанавливается особая надчеловеческая реальность в виде активного ума. Излагая свое видение аристотелевской ноологии, Фемистий даже выстраивает аристотелевский текст в виде вопросов и ответов (101. 1 – 102. 24), выходя из жестких рамок парафраза ради более динамичного изложения.

В остальных частях своего изложения Фемистий педантичен и обстоятелен, внимателен к воспроизведению буквы аристотелевского текста и способностям своих учеников, которым существующие комментарии к аристотелевским текстам читать сложно, потому что они слишком длинные<sup>7</sup> (*τῶ μ' κεὶ τῶν ὑπομνημάτων*).

Парафраз разделен на семь частей (*λόγοι*), в которых последовательно излагается содержание трактата *О душе*. Первые две части (1. 1 – 38. 31) охватывают материал первой книги, третья часть (38. 34 – 58. 22) — начало второй книги, четвертая (58. 22 – 80. 3) посвящена теме о пяти отдельных чувствах, пятая (80. 3 – 98. 12) — об общем чувстве, шестая (98. 12 – 116. 26) — об уме активном и пассивном, заключительная седьмая (116. 26 – 126. 22) — вопросу о количестве частей души и ее движущем начале.

Для первого знакомства с текстом Фемистия в данной публикации мы выбрали фрагмент его комментария к первым двум главам второй книги, в которых Аристотель дает свое знаменитое определение души как энтелехии тела. В качестве образца манеры Фемистия-экзегета это фрагмент показательный. Видно, насколько близко толкователь следует за Аристотелем, несколько изменяя порядок слов, формулировки и вводя некоторые дополнительные пояснения и собственные замечания. Прису-

<sup>7</sup> Это замечание Фемистия могло относиться к двум на тот момент существовавшим комментариям (если иметь в виду только комментарии к *О душе*) — Александра Афродисийского и Ямвлиха. Что касается более поздних комментариев Филопона и пс.-Симпликия, доступных нам сегодня, то они тоже оказываются «очень длинными». В частности, если комментарии к двум первым главам второй книги *О душе* у Фемистия занимают в пересчете на современные «авторские листы» немногим более половины листа, то у пс.-Симпликия комментарий к соответствующему фрагменту текста Аристотеля занимает уже почти полтора листа, а у Иоанна Филопона — более двух с половиной листов. Так что парафраз Фемистия на этом фоне по-прежнему кажется привлекательным в учебных целях.

пая к определению души, Аристотель, и вслед за ним Фемистий, говорит о трех вариантах ответа на вопрос, что она такое: материя, форма или нечто составное. У Аристотеля нет ссылки на свои тексты, у Фемистия есть ремарка: в книге *О началах природы* (=Физика) сказано об этом подробнее. Описывая форму как источник бытия любой вещи, то, благодаря чему о бытии говорится как о законченном (*ἐντελής*), Фемистий потихоньку подводит читателя к появлению термина «энтелехия» в определении души. Но вот неожиданность: термин «энтелехия» Фемистию не нравится. Он прямо заявляет, что «если эту форму кто назовет энтелехией, он несправедливо исказит дело, ибо воспользуется слишком уж странным именем», которое на самом деле означает не что иное, как состояние завершенности (*ἔξιν τῆς τελειότητος*), и ничего более. Впрочем, сделав свое замечание, далее Фемистий не игнорирует аристотелевский термин и везде говорит об энтелехии, сообразно терминологии излагаемого текста. Упомянув не более пространно, чем Аристотель, о двух смыслах энтелехии (как способности и деятельности согласно способности), Фемистий вслед за Аристотелем говорит об отличии тел искусственных от природных, чтобы объяснить, почему в определении души искусственные не будут упоминаться вовсе. Говоря о том, что в живом существе душа занимает положение формы и не может быть подлежащим, Фемистий делает вставку и обращается к доказательству бестелесности души (40. 4), чего нет у Аристотеля. Наконец, вставку представляет собой и рассуждение Фемистия о трех значениях предлога «из», которые практически воспроизводят аналогичные рассуждения Александра Афродисийского из его трактата *О душе* (*De an.* 11, 15–12, 7)<sup>8</sup>.

В рассуждениях о первой и второй энтелехии можно усмотреть следы обсуждения текста Аристотеля во время занятий в школе: Фемистий как бы опровергает возможные возражения или отвечает на реальные вопросы своих учеников: «если кто заключит, что, поскольку душа энтелехия, то и сон невозможен, — этому остается только удивляться, раз ему непонятно очень ясно сказанное Аристотелем: *благодаря душе*, говорит он, *и сон, и бодрствование*» (41, 13–14). К тем же школьным приметам, по-видимому, относятся и предлагаемый для обсуждения в той же главе вопрос (почти в жанре «апорий и решений»): когда говорится о «первой» энтелехии, не исключается ли из нашего определения души питающая душа, ибо для нее способность неотделима от деятельности? Смысл проблемы в том, что первая энтелехия предполагает модус толь-

<sup>8</sup> См. примеч. 5 к тексту перевода.

ко возможного существования, способности быть, но не прямо осуществлять деятельность (ибо это уже будет вторая энтелехия). Ответ Фемистия состоит в указании на связь понятий «деятельность» и «способность»: «там, где есть деятельность, там есть и способность, а где есть способность, там не всегда есть и деятельность», поэтому питающая душа, всегда деятельная, даже во сне, всегда осуществляет свою деятельность вместе со своей возможностью и потому подпадает под данное Аристотелем определение.

Можно также обратить внимание на рассуждение Фемистия в *In de an.* 42, 27–37, где он начинает свое разъяснение смысла слов «в возможности», присутствующего в определении души как энтелехии тела «в возможности обладающего жизнью». Весь пассаж начинается словами «если кто захочет слова “обладающее органами” заменить на “в возможности обладающее жизнью”, то ему нужно понимать “в возможности” как в уже данной возможности, в которой подразумевается деятельность». То есть в определении души как первой энтелехии способного жить говорится об уже живом сейчас, а не только лишь о способном стать живым впоследствии. Место это, хотя и ключевое для данной главы, не представляет особых трудностей для понимания мысли ни Фемистия, ни Аристотеля, с учетом различия последним двух значений «возможности». Можно лишь предположить, что в словах о том, что кто-то может заменить одни слова на другие в определении души, содержится скрытая отсылка к тексту Александра Афродисийского, который именно такую замену и обсуждал, правда следуя в этом за текстом самого Аристотеля. Но обсуждал он ее в совершенно ином контексте, которого Фемистий никак не касается. Между тем это весьма интересно как образец более ранней экзегетической традиции, которую Фемистий так или иначе имеет в виду. По поводу аристотелевского определения души сохранилось небольшое рассуждение Александра Афродисийского из сборника *Апории и решения*<sup>9</sup>, в котором, вероятно, не им самим, а его учениками были собраны разнообразные толкования и обсуждения, не вошедшие в основные комментарии Александра или каким-то образом дополняющие их. В одном из своих рассуждений Александр ставит вопрос, а не является ли данное Аристотелем определение души тавтологичным?

<sup>9</sup> *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, ed. I. BRUNS (Berlin: Reimer, 1892), CAG, suppl. 2. 2].

В специальном рассуждении *Почему не является тавтологией определение души как «энтелехии природного тела с органами, в возможности обладающего жизнью»?*<sup>10</sup> (54, 1–12 Вупс) Александр пишет:

Если «в возможности обладающее жизнью» (τὸ δυνάμει ζωὴν ἔχον) означает «способное жить» (τὸ δυνάμενον ζῆν), а «способное жить» означает «способное иметь душу», то разве не тавтологично определение души [у Аристотеля] как энтелехии природного тела с органами в возможности обладающего жизнью? Точнее, [Аристотель] не использует в своем определении души выражение «обладающего в возможности жизнью», но, сначала сказав «в возможности обладающего жизнью», потом, когда дает все определение в целом, он использует выражение «с органами», заменяя на «с органами» первоначальное «в возможности обладающее жизнью». В самом деле, тело с органами — это такое, которое обладает членами, способными служить к исполнению различных действий, что и приравнивается к обладанию жизнью в возможности. Определив душу как энтелехию тела, в возможности обладающего жизнью, он не допускает тавтологии. Ибо так он объясняет природу тела, в котором находится душа, какова бы она ни была. То есть он дает объяснение не для души, поэтому и нет тавтологии в определении души. И далее, душа и жизнь — это не одно и то же, но одно [душа] есть жизнь в действительности, потому что «благодаря этому питание и рост», а когда говорится об «имеющем в возможности жизнь», то имеется в виду [тело] с органами, предназначенными для самостоятельного питания и роста, что не приравнивается к обладанию душой.

Возможно, ни у Фемистия, ни у его слушателей не возникало подозрений в тавтологичности определения души у Аристотеля, во всяком случае, отголосков этой дискуссии в тексте парафраза не зафиксировано, — хотя, как можно видеть, парафраз Фемистия открыт для разных обсуждений. В том числе даже в первых двух главах второй книги не раз встречаются критические ссылки на мнение стоиков, т. е. на тех философов, которых сам Аристотель критиковать не мог. И в этом введе-

<sup>10</sup> Греч.: Πῶς οὐκ αὐτὸ δι' αὐτοῦ ὁρίσαστο ὁ τὴν ψυχὴν ὁρισάμενος ἐντελέχειαν σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.

нии полемического элемента, направленного против представителей стоической школы, Фемистий во многом перенимает опыт того же Александра Афродисийского.

В заключение вспомним одно из замечаний Фемистия — о том, что само слово «энтелехия» кажется странным и не совсем удачным («так вот, если эту форму кто назовет энтелехией, он несправедливо исказит дело, ибо воспользуется слишком уж странным именем», 39. 16–17). Поставим себе в духе старых комментаторов вопрос и попытаемся порассуждать на заданную тему: почему Аристотелю нужно было такое сложное слово, как «энтелехия»? Почему, в самом деле, недостаточно было слова «форма»?

Во-первых, «форма» у Аристотеля есть универсальный принцип, имеющий слишком широкую сферу применения: все вещи в подлунном мире имеют свою материю и свою форму. Поэтому слово «энтелехия» нужно хотя бы для того, чтобы уточнить, какой именно формой является душа. Душа является определенной формой движения (ибо жизнь есть движение), — неслучайно только в определениях движения и души и возникает слово «энтелехия». В ходе движения движущееся (а в процессе жизни живущее) направляется к своей цели—телосу. Понятие движения более применимо для описания природных неодушевленных существей; наиболее свойственный им вид движения — перемещение, когда конечная цель движения пространственно отдалена от начального пункта. «Энтелехия» описывает движения живых существ, т. е. их жизнь. Душа есть форма жизни, она приводит одушевленное существо к завершённому состоянию, которое возникает не сразу в момент зарождения, а в ходе постепенного развития, — эта мысль о развитии как движении к цели и завершённости заключена в самом корне слова «энтелехия». То же самое подчеркивается и в понятии «первая энтелехия», т. е. как раз такая, которая описывает движение от способности быть к действительному бытию, например, от способности подсчитать к действительному вычислению. Можно сказать, что в этом смысле слово «энтелехия» не сложнее, а гораздо проще, чем слово «форма», поскольку энтелехия в самой себе содержит собственное истолкование, а форма должна быть прояснена неким дискурсивным рядом, без которого она, во всяком случае, не более понятна, чем энтелехия.

Далее, почему бы Аристотелю не ограничиться тем, чтобы назвать душу «сущностью» одушевленного существа? Ведь у него можно найти и такое, также вполне корректное в рамках его философской системы, определение души. Видимо, ответ включает в себя те же доводы, которые обсуждались в связи с энтелехией и формой. Как по отношению к

форме энтелехия оказывается особенной формой, так и по отношению к сущности энтелехия оказывается особенной сущностью, а именно сущностью развивающейся. Здесь нужно вспомнить, что по отношению к сущности Аристотель не допускал большей или меньшей степени бытия, которая приложима к остальным категориям: можно иметь большую или меньшую величину, качество, но одна сущность не более сущность, чем другая, сущностью можно быть или не быть (и процесс перехода называется или возникновением, или уничтожением). Следовательно, с помощью понятия «сущность» трудно описать развитие живой сущности: маленький ребенок не менее человек, чем подросток, а подросток не менее человек, чем взрослый — но все же взрослое состояние есть то состояние, к которому направлен рост и становление ребенка и подростка. Энтелехия же вводит новый оттенок в описания сущностного бытия: хотя сущность пребывает, все же в ней происходят именно сущностные изменения (а не количественные, временные и прочие), хотя именно через них и осуществляемые

Итак, энтелехия появляется у Аристотеля для уточнения смысла наиболее подходящих для определения души понятий — формы и сущности. То и другое, форма и сущность, поняты как энтелехия, имеют в виду живущее, одушевленное существо, которое движется к зрелому, совершенному существованию, в ходе этого движения становясь и приобретая свою действительную форму и сущность.

Таким образом, появление у Аристотеля неологизма «энтелехия» представляется вполне оправданным, а основные формулировки и весь контекст рассуждения о том, что такое душа и почему она энтелехия, представлен в первых двух главах второй книги Аристотеля *О душе*; парафраз этих глав, выполненный Фемистием, и предлагается вниманию читателя.

\* \* \*

Перевод выполнен по изданию: *Themistii in libros Aristotelis de anima paraphrasis*, ed. R. HEINZE, *Commentaria in Aristotelem Graeca* 5. 3 (Berlin: Reimer, 1899), p. 1–126. Разбивка текста на главы и абзацы, а также подзаголовки параграфов в угловых скобках следуют английскому переводу: THEMISTIUS, *On Aristotle's On the Soul*, trans. by R. B. TODD. (Ithaca; N. Y.: Cornell University Press, 1999).

ФЕМИСТИЙ

КОММЕНТАРИЙ

К «О ДУШЕ» АРИСТОТЕЛЯ

(Книга II. Главы 1 – 2)

*Глава I*

(38, 34) О дошедших до нас прежних учениях о душе сказано достаточно. Теперь же, начав как бы сначала, попытаемся сами определить, что такое душа и каково должно быть наиболее общее ее определение, подходящее для всякой души, а не только для человеческой (а подобные определения, вольно или невольно, предлагали наши предшественники).

(39, 3) Итак, мы говорим, что одним из родов сущего — первым и главнейшим — является сущность; в одном смысле сущностью мы называем материю, в другом — форму, в третьем — из них составленное. Обо всем этом достаточно сказано в рассуждениях о началах природы<sup>1</sup>, а сейчас просто напомним, что сущность в смысле материальной сущности — это сущность в возможности, которая сама по себе еще не является чем-то определенным (*τόδε τι*), но она есть как бы естественная предрасположенность и подготовка к возникновению чего-то определенного; форма — это завершенность и как бы исполнение естественной предрасположенности, приведение возможного к завершению, и она уже есть то, согласно чему говорится о чем-то определенном. Третьим было названо то, что из них состоит, в чем присутствует и материя, и форма и что уже является совокупным целым, которое не только в понятии, но и в чувственном восприятии существует как нечто определенное, оно возникло благодаря материи, а существует благодаря форме. Но о нем тогда говорят, что оно завершено (*τέλειον εἶναι*) и вполне законченно (*ἐντελῶς ἔχειν*), когда у него будет та форма, для которой оно было уготовано.



(39, 16) Так вот, если эту форму<sup>2</sup> кто назовет *энтелехией*, он несправедливо исказит дело, ибо воспользуется слишком уж странным именем. В самом деле, если сказанное правильно (если завершенность каждой вещи — от формы и ее законченность — от оформленности), то слово *энтелехия* означает не что иное, как это состояние завершенности. Но энтелехия имеет два смысла для каждого: в одном смысле она подобна знанию, в другом — созерцанию, и в первом случае она является способностью, в другом — применением этой способности. Напомнив все это, двинемся со своими слушателями далее.

(39, 24) Итак, сущностями преимущественно считаются тела, а среди них тела природные (например, земля, огонь, вода, воздух), а также все, что из них создано природой, ибо природные тела начала всех остальных тел; кровать же, пила, гиматий и вообще все искусственные вещи относятся к телам природным как сущие приводящим образом. Действительно, одно приводяще по отношению к дереву, другое — к железу, третье — к шерсти, и всякая искусственная вещь усматривается в некотором природном подлежащем.

(39, 29) Поэтому тела искусственные оставим в стороне. Из природных же одни тела обладают жизнью, а другие нет. Жизнью мы называем самостоятельное питание и рост. Поэтому ясно, что всякое природное тело, причастное жизни, есть сущность, причем сущность составная — составленная из материи и формы. Итак, живое тело, обладающее жизнью, является не простым, но определенного качества (*τοιονδί*), причем само тело подобно подлежащему, или материи, а то, что [его отличает как] определенность (*τὸ τοιονδί*) — форма, ведь никто не назовет тело формой живого тела, ибо оно занимает место подлежащего и материи, и отличается оно от неживых тел не поскольку оно тело, а поскольку оно определенного качества тело, то есть поскольку оно живо и обладает душой. Следовательно, душа по необходимости есть форма, энтелехия и сущность в смысле формы.

(40, 4) Что душа не есть тело и не занимает положение подлежащего, уже было доказано ранее, но это нетрудно напомнить и сейчас. Одушевленные тела отличаются от неодушевленных обладанием жизни, а не тем, что они суть тела, — жизнь, таким образом, не тело, следовательно, и душа, которая является причиной жизни, не есть тело. То же самое можно объяснить и так. Поскольку в составной сущности обе [ее части] не могут быть вместе подлежащим или вместе формой, причем ясно, что тело для целого является подлежащим (ибо это оно ведомое, образуемое, оформляемое, управляемое и готовое к распаду и гибели, если не будет скреплено воедино душой), то всякая душа по необходи-

мости является формой и энтелехией. Действительно, мы и не могли бы иначе сказать о живом существе как состоящем «из тела и души», если не о состоящем «из материи и формы»<sup>3</sup>.

(40, 14) *Из них как внутри находящихся*<sup>4</sup> можно понимать трояко. Наиболее очевидно значение «из частей» — так мы говорим, что дом из кирпичей и стен, или животное из костей и плоти. Это первое значение. Другое — например, как медовая смесь из воды и меда и вообще как всякая смесь «из» смешанных компонентов. Это значение отличается от предыдущего тем, что в первом случае части и целое пространственно разделены, здесь же пространственно разделенное еще не считается смешанным. В самом деле, в этом случае кажется, что в одном и том же месте существует и целое, и его части, но на самом-то деле части уничтожаются, а целое существует. Третье значение — когда мы говорим, что статуя из меди и формы и дом из кирпичей и их соединения<sup>5</sup>. Итак, если мы говорим, что живое существо из души и тела, подразумевая первое значение, то тело тогда не будет одушевлено все целиком, и оно не будет ни ощущать все целиком, ни питаться, но душа будет прилегать<sup>6</sup> к телу или как целое к целому, или как часть к части, что даже помыслить себе невозможно; и душа будет завершением тела в количественном, а не в качественном отношении, как это происходит с частями целого<sup>7</sup>. Но нельзя принять и второе значение, ибо в случае уничтожения души и уничтожения тела живое существо не возникнет, наоборот, оно возникнет тогда, когда каждое из них сохранит свою природу и род деятельности. Остается, что живое существо состоит из души и тела в третьем смысле. В таком случае одно будет материей, другое формой, причем тело не может быть формой души, — следовательно, она сама и есть форма тела. Итак, подобно тому как статуя называется статуей согласно своей форме, так и живое существо: согласно душе, одно называется живым, другое мертвым, поскольку благодаря душе в них присутствует или отсутствует жизнь. Следовательно, и для живого существа душа есть некая форма.

(41, 1) О [форме же] говорится двояко: в одном смысле как о знании, в другом — как о созерцании, или в одном как о способности, в другом — как о деятельности согласно этой способности. Эту двойственность можно обнаружить и в отношении души: сон подобен способности души, а бодрствование — деятельности (я имею в виду не то, что во сне всякая деятельность души прекращается и остается только лишь способность [к деятельности] (ибо питающее начало души и соответствующая сила не дремлет и во время сна); однако все же многие душевные способности не действуют, когда животные спят, я имею в виду ощущение и перемещение). Итак, душа — энтелехия тела, обладающего

жизнью, притом энтелехия первая, а не вторая. Ибо в каждом случае знание по возникновению всегда раньше: сначала Сократ познает, потом созерцает. Так что, если кто заключит, что поскольку душа энтелехия, то и сон невозможен, — этому остается только удивляться, раз ему непонятно ясно сказанное Аристотелем: благодаря душе, говорит он, и сон, и бодрствование<sup>8</sup>. Но вот что обязательно следовало бы рассмотреть: когда мы добавляем «первая» энтелехия, то не исключается ли из нашего определения души питающая душа, ибо для нее способность неотделима от деятельности<sup>9</sup>? Дело в том, что где есть деятельность, там есть и способность (особенно у природных тел, которые возникают без посторонней помощи и не от обучения); а где есть способность, там не всегда есть и деятельность, так что, определяя душу как первую энтелехию, он учитывает все ее возможности (*δυνάμεις*). В самом деле, во сне одни из них существуют только как способности<sup>10</sup>, деятельность же питающей способности осуществляется вместе с ее способностью.

(41, 23) Итак, было дано родовое определение души: она есть сущность как формальный принцип (*λόγος*)<sup>11</sup> и первая энтелехия. Осталось определить, чему она принадлежит. Ясно, что телу, но какому телу? Далее это будет определено яснее.

### *<Душа как энтелехия природного тела>*

(41, 25) Итак, как очевидно, одни тела являются природными, другие же нет; природными я называю те, которые в самих себе имеют начало движения, как, например, земля, вода, растения и животные, а неприродными — те, которые его не имеют, например, кровать, корабль или гиматий. Все это ясно определено и у нас, и до нас Аристотелем в [книгах] о началах природы в целом. Из природных тел одни обладают жизнью, другие не обладают. (Ранее мы установили, что называется жизнью: это самостоятельное питание и рост.) [Природные живые] тела — это животные и растения, ибо так называемые элементы хотя и суть тела природные, раз имеют в себе начало движения, но неживые, потому что самостоятельно не питаются. В самом деле, о «росте» камней говорится омонимично, потому что это [не рост, а] присоединение, а если бы камни росли целиком, была бы и в них некая форма жизни, хотя и слишком смутная, — говорят же, что некоторые камни рождают, как сообщает Клеарх<sup>12</sup>. Но и в этом случае «порождение» или употребляется как омоним, или это некий совершенно другой его вид, ибо природа зачастую обнаруживается в мельчайших изменениях, так что в иных случаях можно сомневаться, то ли это животное, то ли растение, то ли растение, то ли камень. Поскольку же одни тела природные, а

другие нет и одни природные обладают жизнью, другие не обладают, то душа энтелехия не всякого тела, но тела природного, и не всякого природного, но живого природного.

(42, 3) Все причастное жизни обладает органами, я имею в виду [существ] смертных и сущих в становлении. Все они нуждаются в питании, и ничто из этого не пребывает просто возникшим и существующим, но извечно и непрерывно возникает, ибо такая душа никогда не бывает в покое. Потому она нуждается в органах, служащих для этого. В случае с животными ясно, что рот, желудок, вены и прочее — это органы питания. А в случае с растениями надо подыскать аналог, исходя из выполняемых функций: корни аналог рта (ведь то и другое поглощает пищу), прожилки [листьев] и сердцевина [веток] — аналог вен, кора и древесина подобны костям и плоти, лист подобен коже, а кожа (этим словом я называю то, в чем природа укрыла семена) подобна плоду [412 b 2–3], съедобному или несъедобному, плод же подобен семени.

(42, 13) Если же дать некое общее определение для всякой души, получится, что душа есть первая энтелехия природного тела, обладающего органами. Вот почему не следует искать, в каком смысле едины воск и отпечатанный в нем образ, и вообще в каком смысле едины материя и прилежащая к ней [форма]. Ибо подобно тому, как бытие — от формы, точно так же от нее и единство. О бытии и бытии единым говорится во многих смыслах (точнее, в десяти<sup>13</sup>), но во всех случаях форма — причина и бытия и бытия единым, ее мы и называем энтелехией.

(42, 19) Так, если бы секира была природным телом и обладала природной формой, то есть могла резать не благодаря искусству, а от природы, то секира была бы живой, и железо было бы ее телом, а душой — *такая вот* ее фигура, и сила, и разрезание, — это и было бы бытие секирой. А тупая и переделанная форма уже не секира, а только по имени секира, как и Сократ после цыкуты уже не человек, а только по имени человек. А в нашем примере пока сохраняется форма, секира существует, но живого существа нет: ведь душа есть форма и смысл не искусственного орудия, но природного, обладающего жизнью, то есть обладающего органами<sup>14</sup>.

### **<Определение души>**

(42, 27) Если слова «обладающее органами» [412 a 28 – b 1] заметить на «в возможности обладающее жизнью» [412 a 20–21], то нужно понимать «в возможности» как в уже данной возможности, в которой подразумевается деятельность, — так говорят «может ходить» о том, кто идет, и вообще «может» [делать] о том, кто уже в действительности

делает, ибо есть и такое значение у возможного, как было сказано в книгах о посылах<sup>15</sup>. Итак, душа есть первая энтелехия уже живого и в этом смысле «способного жить», а оно есть то, что составлено из того и другого [души и тела]<sup>16</sup>, и это не что иное, как живое существо. В самом деле, хотя формы и возникают в материи, они формы не материи, но составного. А каждое составное есть уже нечто определенное. Итак, слова «обладающего органами» надо понимать как «в возможности обладающего жизнью», причем значение каждого из этих выражений совершенно одинаково.

(42, 37) Рассмотрим теперь сказанное [о целом] и применительно к частям. Если бы глаз был живым существом, его душою было бы зрение, ибо оно есть сущность глаза, его форма и внешность<sup>17</sup>; сам глаз — это составное целое, тело же глаза выступает как материя зрения, без которого глаз уже не глаз, разве что по имени, словно каменный или нарисованный. Сказанное о частях относится и ко всему живому телу в целом. Ибо можно установить аналогию между тем, как части соотносятся между собой (зрение и глаз), и тем, как все ощущение относится ко всему ощущающему телу и как душа — к одушевленному телу.

(43, 6) Итак, из всего сказанного ясно, что душа не является ни энтелехией мертвого тела, ни энтелехией зародыша (*σπέρματος*): первое не обладает жизнью, второй еще не обладает, и первое больше уже не может жить, второе хотя и может, но впоследствии. Понятие «возможность» приложимо к зародышу потому, что он может иметь органы и таким образом получить жизнь. Подобно тому как бесформенное железо есть «в возможности» пила, поскольку оно может принять определенную форму, однако все же оно еще не пила, пока не будет оформлено и не приобретет форму разрезания, — точно так же и зародыш «в возможности» живое существо, ибо может стать телом с органами, однако все-таки он еще не живое существо, пока не будет способен самостоятельно питаться.

(43, 14) Далее, бодрствование тоже энтелехия, как распиливание и зрение, и сон можно уподобить тому определенному устройству и той особой организации (*ἔξις*), благодаря которым возникают соответственно распиливание и зрение. Из этих энтелехий одна является первой, другая — второй. В том и другом случае энтелехия — это душа, и, скорее, первая энтелехия, тело же подлежащее. И точно так же, как в примере с пилой железо существовало вместе с определенной формой пилы, а в примере с глазом одновременно были даны глаз и зрение, так же и в живом существе сразу даны вместе душа и тело.

(43, 21) Итак, совершенно очевидно, что душа не может быть делима от тела — ни полностью (если она целиком является такой формой, как [в примере с пилой] форма железа), ни частично (если душа по природе делима на части). В самом деле, некоторые части души являются энтелехией и завершенностью некоторых частей тела, как, например, зрение для глаза. Впрочем, это отнюдь не препятствует тому, чтобы некоторые части души могли отделяться от тела, а именно те, которые не являются энтелехией (в смысле формы и фигуры) ни целого тела, ни отдельных его частей.

(43, 27) Кажется, что таков ум. Пока что ведь неясно, является ли и он такой же энтелехией тела и, следовательно, неотделим от него, или он отделим, как кормчий от корабля (кормчий ведь энтелехия, но отделимая).

(43, 30) Итак, было дано определение души в общих чертах, но без уточнений. Однако такое определение будет казаться лишь предварительным наброском до тех пор, пока мы не рассмотрим все способности (*δυνάμεις*) души. И тогда станет ясно, полностью ли она отделимая от тела форма, или одни ее части отделимы, а другие нет.

## Глава 2

(43, 35) А сейчас давайте еще раз повторим то, что нам приходится говорить не раз: очевидное для нас и очевидное по природе противоположны, для нас более очевидно составное, а по природе — простое. Поэтому и в нашем рассуждении нужно идти сначала от очевидного для нас к очевидному по природе, и [в определении] души нужно принять во внимание то же самое, ибо она проста, а живое тело — нечто составное, поэтому будем двигаться от его изучения к душе. Тогда у нас получится определение, разъясняющее не только «что», как в большинстве определений, но и обозначающее причину. Пока же большинство определений напоминают заключительный вывод доказательства, например: «что такое квадратура?» — «построение квадрата, равного [по площади] прямоугольнику», и звучит это как заключительный вывод, а тот, кто определит квадратуру как нахождение средней [пропорциональной], укажет основную причину. Итак, начнем свое рассуждение с более очевидного для нас, чтобы найти начала для менее очевидного.

(44, 9) Одушевленное отличается от неодушевленного наличием жизни. Хотя у души множество способностей (мы их не раз уже перечисляли), для простого наличия жизни, как мы видим, достаточно одной, которая называется растительной (*φυτική*), ее действия это, во-первых, пи-

тание, во-вторых, рост, в-третьих, порождение. Поэтому все, что растет, считается живым, поскольку в самом себе имеет способность и такое начало, благодаря которому оно движется сразу в противоположных направлениях: в самом деле, растение ветвями растет вверх, а корнями вниз, чего не бывает ни с одним из неживых природных тел, движение которых происходит одним способом. А растения к тому же не только растут в противоположных направлениях, они также гибнут и усыхают. Итак, для простого наличия жизни достаточно растительной способности, и особенно ее питающей части: очень часто растения и животные не растут и уже не порождают, но все-таки они живут.

(44, 21) Эта способность может быть отделена от прочих, но прочие без нее не существуют, — я имею в виду только смертные живые существа, ибо у существ более божественной природы ум существует не только без растительной, но, пожалуй, и без всех прочих способностей. А что растительная способность у смертных существ отделима, очевидно на примере растений: в них не присутствует никакая другая способность души. Итак, жизнь присутствует во всех живых существах благодаря этому началу, но собственно животное существует прежде всего благодаря способности ощущения. В самом деле, даже те животные, которые не способны перемещаться, обладают каким-то ощущением, например моллюски, считать их зоофитами или все-таки животными.

(44, 29) Первым из ощущений у всех животных присутствует осязание. Подобно тому как питающая часть может быть отделена от остальной способности ощущения, точно так же и осязание отделимо от остальных ощущений — у зоофитов, — и этим ощущением (я имею в виду осязательным), кажется, обладают все. А по какой причине растительная способность может быть отделима от ощущающей, а осязание от прочих ощущений, скажем впоследствии.

### **<Растения и животные>**

(44, 35) То, что с появлением этого чувства мы имеем уже не растение, а животное, ясно из самих имен, которыми мы пользуемся для разъяснения этих предметов: мы говорим, что «живут» и растения, и животные, потому что они самостоятельно питаются, но «животными» и тех и других мы не называем, потому что не все они ощущают, но одно называем растением, а другое животным. Кстати, «жить» в обоих случаях используется не омонимически, как думают некоторые, — мол, в одном случае причина жизни природа, а в другом душа<sup>18</sup>. Но если питание и рост дело природы, а не души, то придется признать или что мы и не живем, когда не ощущаем, или что в нас присутствуют две жизни, — то и

другое, конечно, нелепо. К тому же многое, что движется согласно природе (например, простые тела: земля, вода), хотя и пользуется природой, но о них не говорится как о живых, так что жизнь состоит не в пользовании природой, но в пользовании душой и прежде всего питающей частью души. К тому же разве можно согласиться с тем, что порождающее начало, по их словам, — это часть души, а первейшая ее способность, растительная, чье дело и цель порождение, уже не душа, но природа? Итак, нам остается только сказать, что растения во всяком случае тоже обладают частью души, они являются живыми и одушевленными, однако не являются животными. И не следует требовать объяснения, почему живые существа (*ζῶντα*) не называются животными (*ζῷα*), но нужно призвать на помощь исключительно распространенный обычай называть растения живыми, но не животными. В самом деле, мы же не называем всякого, кто бежит, бегуном или, кто борется — борцом, но эти имена указывают на занятие каким-то делом в более серьезном смысле. Так что Аристотель, называющий растения одушевленными, но не животными, оказывается как бы посреднике между Платоном и стоиками: первый тех и других называл животными, вторые — ни тех, ни других.

(45, 19) Что эти первичные способности, благодаря которым одушевленные называются еще и «животными» (я имею в виду растительную и осязающую), по необходимости являются энтелехиями природного тела, обладающего органами, наверное, не нуждается в пространном объяснении. Но поскольку душа является источником также и других способностей и действий (я имею в виду стремление, разум, пространственное перемещение), нужно разобрать их все, чтобы понять, являются ли и они по необходимости энтелехиями в близком к упомянутому смысле, или одни являются, а другие нет. Все это станет ясно, если сначала мы разберем, является ли каждая из названных способностей душой сама по себе или частью души, а если частью, то отделимой только мысленно или также и пространственно. Итак, что касается ряда способностей, то не трудно заметить, что хотя мысленно они и отделимы, но пространственно нет: питающая, растительная и порождающая способности неотделимы ни от животных, ни тем более от растений, но этот источник сразу трех способностей пронизывает все тело целиком. Это ясно, так как и разрезанные, и отделенные друг от друга растения продолжают жить, ибо в каждом растении в действительности присутствует одна душа, а в возможности — больше одной. Точно так же трудно пространственно отделить и осязающее начало от движущего, но где есть следы ощущения, там есть и следы движения (об этом мы говорили, когда речь шла о насекомых<sup>1b</sup>), ведь каждая из частей [животного] обладает ощущением и пе-



ремещением. А если есть ощущение, то имеется и различение своего и чужого, а через это — страдание и удовольствие, а через них — стремление, так что, как было сказано, все эти способности мысленно разделить легко (ибо действия чего несомненно различаются, и сами, как очевидно, различны), а пространственно — невозможно. Впрочем, по поводу ума, или способности созерцания, еще нет ясности, но представляется, что он один может быть неким другим родом души, [отличающийся] как род вечный от смертного.

(46, 5) Итак, животные различаются прежде всего тем, что у одних присутствуют все вышеназванные способности души, у других большинство, у третьих меньше, а у некоторых и вовсе одна, так что мы их называем даже не животными, а живыми. Кроме того, тем, что [душа определяется] для одних более, для других менее точно, но об этом позже. А сейчас разберем вот что из сказанного. Было сказано, что одушевленное отличается от неодушевленного наличием жизни, а животное от неживотного — наличием ощущения.

(46, 12) Выражения «то, благодаря чему мы живем» и «то, благодаря чему ощущаем» имеют двойкий смысл, как и «то, благодаря чему мы познаем» (ибо двойко то, благодаря чему мы познаем: благодаря душе и благодаря знанию). Также двойко то, благодаря чему мы выздоравливаем: благодаря телу и благодаря здоровью — одно из них есть *то, чему* придается [здоровье], второе — *то, что* придается, и одно как материя, другое как форма. Познаем же мы прежде всего благодаря знанию, ибо в связи со знанием, равно как и в связи с душой, говорится «знать». И выздоравливаем мы прежде всего благодаря здоровью, ибо мы выздоравливаем благодаря ему и благодаря телу. Итак, точно так же и живем мы прежде всего благодаря душе и ощущаем благодаря душе. Следовательно, она и есть первая причина жизни не как подлежащее и материя, но как форма и энтелехия. Ибо как в тех случаях знание и здоровье это оформленность, форма, смысл и энтелехия для того, что способно это все воспринять, то есть для способного знать и способного быть здоровым, такова же и душа для живых существ. Пусть даже иногда знание и здоровье [приходят] от других, например от учителя и от врача, но в книгах *О природе* мы показали, что собственно действия их как лиц воздействующих заключены внутри претерпевающего и предрасположенного [к этим воздействиям]. Так что и душа в теле — как форма в материи.

(46, 26) Далее, о сущности говорится в трех смыслах (нам приходится часто повторять одно и то же, чтобы ничего не оставить без внимания) — как о материи, форме и состоящем из формы и материи. Материя здесь — возможность, форма — энтелехия, а составное — определенное

нечто и сложное. Поскольку все одушевленное является составным, и разумеется, не душа будет подлежащим для тела, но тело для души.

(46, 31) Поэтому правы те, кто полагает, что душа не тело и не без тела. Действительно, она не тело, но нечто принадлежащее телу, она существует в теле, причем в определенном теле (имеется в виду — естественном, обладающем органами). И вопреки учению некоторых прежних [философов] какая угодно душа не может быть прилажена к какому угодно телу, — никоим образом что угодно не может воспринять что угодно, ни камень звука, ни растение знания. [Связь] происходит бессмысленно: всякая душа есть форма не любого тела, но тела, приспособленного к ней как ее орудие и надлежащим образом относящегося к существующим в душе силам. В самом деле, мы видим, что тело каждого животного надлежащим образом сформировано для той или иной жизни и пригодно для деятельности своей собственной души. И есть просто своя пригодная материя для каждого вида [животного], своя вот эта, общая вот эта, то есть вообще для животного материей является вообще природное тело, обладающее органами, а для вот этого определенного животного — вот это тело является его орудием.

(47, 4) Итак, из того, что было сказано, ясно, что душа есть *интеллекция* и смысл [тела], способного быть живым<sup>20</sup>.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> В Античности комментаторы часто называли книгами *о началах природы* в целом первые четыре книги *Физики* (ср. Симпликий, *In Phys.* 801, 13–16). На основании *In de an.* 41, 29–30 ясно, что Фемистий таким образом ссылается на вторую книгу аристотелевской *Физики*, где, однако, нет различения на указанные три значения слова «сущность», которое есть в *Метафизике* IX, 1, 1042 а 26–31. Впрочем, можно допустить, что Фемистий здесь имеет в виду рассуждение о четырех причинах из *Физики* II, 3, 194 в 23–9.

<sup>2</sup> Для выражения понятия «форма» перипатетики, вслед за Аристотелем, часто используют гексидиадис *μορφή καὶ εἶδος* (союз *καὶ* здесь играет объяснительную роль: «то есть», «или»). Отличие двух терминов в том, что первый предпочтителен для описания чувственной, видимой формы, а также формы неживых тел, а второй — для формы мыслимой, а также формы живых существ (ср. *Metaph.* 1033 в 5). В случае комбинации двух терминов в структуре гексидиадиса их порядок не несет смысловой нагрузки (ср. *Phys.* II, 193 а 30, *De gen. et corr.* II, 335 в, *Metaph.* 1017 в 25, где первым стоит *μορφή* и *De cael.* I, 278 а 14, а также ФЕМИСТИЙ, *In de an.* 40, 37–38, где первым стоит *εἶδος*).

<sup>3</sup> Ср. выше 39, 11, где встречалось выражение «из них составлено», *ἐκ τούτων ὡς περ συσκευόμενον* (у Аристотеля — *τὸ ἐκ τούτων*, 412 а 9), — Фемистий продолжает обсуждать тему составной сущности. Непосредственно далее у Фемистия следует обсуждение значения предлога «из» (*ἐκ*).

<sup>4</sup> *τὸ ἐκ τῶνδε ὡς ἐνυπαρχόντων* — не прямая цитата из Аристотеля, а обобщение различных вариантов обозначения чего-то составного.

<sup>5</sup> Основой для рассуждения Фемистия о трех значениях предлога «из» является фрагмент трактата Александра Афродисийского *О душе*: «Состоять из чего-либо» говорится или в смысле частей, сохраняющихся в целом, причем таких, на которые это целое разделяется, например, мы говорим, что дом из кирпичей; или в смысле того, как смесь, например медовая, состоит из чего-то (медовая состоит из воды и меда, на которые вся смесь уже не разделяется, потому что компоненты не сохраняются в смеси и не удерживают после смешения собственную природу); или в смысле состоять из материи и формы, как, например, мы говорим, что статуя из меди и внешней формы. Таковы значения выражения «состоять из чего-то», и о живом существе говорится как состоящем из тела и души в одном из этих значений. Но первое значение не подходит (ибо в таком случае получится внешнее соположение души и тела, и тогда тело уже не будет целиком одушевленным, и душа будет наполнять тело не качественно, а количественно), равно как не подходит и второе, ибо при гибели души и тела не смогло бы произойти возникновения живого существа, будь их соединение смесью. Итак, остается сказать, что живое существо состоит из души и тела как из материи и формы» (АЛЕКСАНДР АФРОДИСИЙСКИЙ, *De an.* 11, 15 – 12, 7).

<sup>6</sup> В данном пассаже Фемистий не случайно вспоминает стоическую терминологию: «все целиком» — *ὅλον δι' ὅλον*, «прилежать» — *παρέκειται* (ср. *παράθεσις*). Аргументы против телесной трактовки души, принятой стоиками, традиционно включали указание на то, что телесное делимо на части, не связанные друг с другом; одушевить тело целиком телесная душа не может. Ср., например, Плотин *О бессмертии души*, Александр Афродисийский *О смешении и росте*.

<sup>7</sup> *καὶ εἰς τὸ πᾶσιν συντελέσει τῷ ζῳῷ ἢ ψυχῷ*, *οὐκ εἰς τὸ ποῖόν, ὡς περ τὰ μέρη τῷ ὅλῳ*. Если целое образуется количественным сложением (из суммы единиц получается число, например, сто, из суммы деревьев — лес, из суммы книг — библиотека), то не приходится говорить о качественном изменении целого при утрате некоторых из его частей, просто уменьшается количество того же самого. Но если речь идет о такой части, которая влияет на качество целого, то при отсутствии такой части нельзя говорить о самом существовании предмета как целого или нецелого — так, без души нет живого существа.

<sup>8</sup> АРИСТОТЕЛЬ, *De an.* 412 а 23–24.

<sup>9</sup> У питающей души способность к питанию и росту неотделима от действительного питания и роста, ведь жизнь питающей души не знает остановок.

<sup>10</sup> Если иметь в виду душу человеческую, то к ее дремлющим во сне силам, или возможностям (*δυνάμεις*), относятся чувственное восприятие и мышление. Называя их также «способностями» (*ἕξεις*), комментатор учитывает тот факт, что

речь ведется о развитом, взрослом существе, и его возможность чувственного восприятия уже сформирована, т. е. он уже способен, а не просто в будущем может (как плод в материнской утробе), чувственно воспринимать или мыслить.

<sup>11</sup> Аристотель, *De an.* 412 b 10–11. Переводим *lóyos* как «формальный принцип» с учетом того, здесь *lóyos* выступает неким синонимом для *éidos / morfḗ*: из трех обсуждаемых значений сущности (форма, материя и составное из них, ср. начало первой главы парафраза Фемистия, 39. 4–5) Аристотель, конечно, имеет в виду сущность как форму, отличая ее прежде всего от сущности как самостоятельной материальной вещи.

<sup>12</sup> Клеарх из Сол (сер. IV в. – нач. III в. до н. э.) — философ-перипатетик, ученик Аристотеля, среди его многочисленных сочинений были зоологические работы, а также коллекции поговорок и загадок; к одному из этих источников, возможно, и относятся упоминаемые Фемистием сведения — *fr.* 99 в кн.: *Die Schule des Aristoteles*, hrsg. F. WENRLE (Basel, 1969).

<sup>13</sup> Имеется в виду десять категорий.

<sup>14</sup> В греческом тексте стоят слова одного корня: «не искусственного органа (*órganon*), но природного, обладающего жизнью, т. е. обладающего органами (*τὸ ὄργανικόν*)».

<sup>15</sup> У Аристотеля соответствующие места можно найти в *An. pr.* 25 a 37–9 и *Int.* 23 a 3–11. Речь идет о двух значениях возможности (*dýnamis*): возможности в смысле первоначальной открытости ко всякому возникновению (например, мальчик, могущий стать музыкантом) и в смысле возможности действовать согласно некоторому умению, что также называется способностью (пример: мальчик, научившийся играть на флейте, но в данный момент не играющий на ней). Для второго значения способности Аристотель принимает также термин *éxis*, через него и толкуется понятие «первой энтелехии», в частности, когда в начале главы говорится о первой энтелехии «в смысле знания» в противоположность деятельности созерцания (всякое знание есть именно *éxis*, обладание некоторой способностью, которая не обязательно в каждый момент реализуется через созерцание).

<sup>16</sup> Ср. *выше* 39, 5, парафраз 412 a 9 (*τὸ ἐκ τοῦτων*).

<sup>17</sup> *Ὀυσία εἶδος καὶ μορφή* у Фемистия передает аристотелевское *οὐσία ἢ κατὰ τὸν λόγον* (сущность как смысл).

<sup>18</sup> Ссылка на мнение стоиков.

<sup>19</sup> Ср. *выше* 38, 3–5 о живучести разрезаемых насекомых.

<sup>20</sup> *τοῦ δύναμιν ἔχοντος εἶναι τοιοῦτου*, буквально: «обладающего способностью быть таким». Ср. *выше* *καὶ σώματι τοιοῦτω, λέγω δὲ φυσικῶ καὶ ὄργανικῶ*, «под таким телом я имею в виду природное, обладающее органами», а это, в свою очередь, значит — живое в отличие от искусственного.

(Перевод и примечания М. А. Солоповой)

Т. Ю. БОРОДАЙ

## ПЛОТИН О ПРИРОДЕ

Основоположник неоплатонизма Плотин — по преимуществу метафизик. Его мало интересуют проблемы общества и устройство видимой природы. Как сам Платон и большинство его последователей, Плотин видит назначение человека вообще и философа в особенности в том, чтобы преодолеть в себе чувственное начало и приучить душу обращаться к невидимому и неизменному. Всякий интерес и внимание к преходящему в конечном счете должны быть преодолены, как путы, привязывающие разумную душу к чуждому ей и низшему телесному миру. Поэтому в *Энеадах* Плотина нет специальных трактатов по физике и политике; всё его внимание сосредоточено на сущем как таковом (Ум и Душа) и на том, что выше сущего (Единое). Из традиционных тем философии, как она понималась в Античности, Плотина занимает ещё только этика — правила индивидуального поведения разумной души, стремящейся к совершенству.

Однако по двум причинам природа всё же попадает в сферу внимания Плотина. Во-первых, как метафизик, изучающий подлинное бытие, Плотин усматривает в нём различные градации, или ступени, выстраивая тем самым онтологическую иерархию: первоисточник бытия (Единое) — затем вечное самотождественное бытие как таковое (Ум) — ещё ниже производное кругообразно движущееся бытие, чье существование обусловлено Умом (Мировая Душа). Относительно этой иерархии необходимо определить место того, что обычно считают сущим философы-материалисты (в частности, стоики) и большинство людей, не занимающихся философией: видимой и осязаемой вселенной, «природы» как совокупности чувственных вещей и существ. С той же метафизической точки зрения Плотин определяет место и суть «природы» во втором общепринятом значении этого слова — как творческой силы, ответственной за возникновение и сохранение этой вселенной и каждо-

го существа и вида в ней; природы как «начала движения» и рождения, согласно определению Аристотеля. Во-вторых, Плотин-этик даёт ценностную характеристику природы, главным образом в первом значении слова — «этой вселенной», или «этого космоса».

Во времена Плотина наиболее влиятельным и распространённым философским течением был стоицизм. Для стоиков Природа — это совокупность естественных вещей, сила, обеспечивающая их воспроизводство и порядок во вселенском масштабе и в каждом индивидуальном существе, а также сущность всего вместе и в отдельности («природа человека», «природа огня»). Таким образом, для стоиков Природа — это и само верховное божество, и мир, которым оно управляет. То, из чего мир возник, — материя, первовещество — тоже природа. Разум — это способность распознать природу вещей; мудрец — тот, кто постиг свою природу и следует её велениям; счастье, добродетель и цель жизни разумного существа — следовать природе. Стоическая Природа — это и материальная, и действующая, и формальная, и целевая причина всего сущего вместе и по отдельности, если говорить языком Аристотеля. Кроме того, она и есть всё сущее.

## Природа как неразумная энергия Мировой Души

В полемике против стоического пантеизма (или, если можно так выразиться, «панфизизма», «натуртоталитаризма», или «природоверия») Плотин вырабатывает своё понятие природы как отдельной, промежуточной ступени в иерархии бытия. В трактате *О природе, о созерцании и о Едином* (тридцатом в хронологическом порядке) Плотин определяет место природы как посредника между мировой душой и телесным миром. Здесь он опирается на учение Платона в X книге *Законов* о второй, иррациональной мировой душе. Природа, по Плотину, не есть ни Бог, ни закон всего сущего, ни совокупность сущего. Верховное божество — это Единое, в котором нет множественности. Совокупность всего реально сущего — это вторая после Бога ступень, или ипостась, — её Плотин называет Умом, или умопостижимым миром. Здесь есть множественность, но нет изменения. Третья ипостась, или ступень иерархии, — Душа (собственно, неразделённая, не индивидуализованная Мировая Душа). Она тоже ещё всецело принадлежит духовному миру, и её разумная целесообразная деятельность («энергия») также направлена не вниз, а вверх — к Уму и Богу. Об этом много говорится в трактате *Против гностиков*: Душа не заботится о чувственном космосе; если и можно говорить о том, что она создала его и им управляет, то лишь потому, что он становится,

организуется и существует благодаря тому, что созерцает Мировую Душу и стремится к ней. Таким образом, Душа не может быть непосредственным творцом чувственного мира, который, согласно Платону и Плотину, есть противоположность мира духовного, умопостигаемого.

И всё же именно Душа — создатель телесного космоса. Согласно учению Аристотеля о деятельности (энергии), в результате её может создаваться как то, на что она направлена, так и побочные следствия. Деятельность разумного существа (а именно такова, по Плотину, Душа) всегда произвольна и целенаправленна. Всё, что возникает из его действий помимо цели, будет следствием данной действующей причины по совпадению, случайно. Цель деятельности Мировой Души, согласно Плотину, — созерцание Ума и через него — Единого. Возникновение при этом чувственной Вселенной — побочное следствие, о котором Душа, по выражению Плотина, несколько «не заботится»: ей нет дела до того, существует ещё мир или уже исчез. Так, выйдя поглядеть на солнце, мы не заботимся об отбрасываемой нами тени. Плотин нередко поясняет происхождение каждой низшей ступени бытия от высшей по аналогии со светом: Единое подобно первоисточнику света, распространяющемуся вокруг него. Ум, созерцая Единое, благодаря этому получает бытие — т. е. сам начинает светиться и распространять свет вокруг себя. В результате вокруг него образуется Душа, которая, созерцая Ум, впитывает его свет — бытие — и распространяет его сама дальше, во внешнюю тьму. Последние слабые отблески этого света, т. е. бытия, и составляют наш видимый мир. Сам он уже светить не может, ибо подлинного самостоятельного бытия не имеет («не способен вместить», по Плотину), являясь лишь его отражением. Душа, творящая мир, так же мало заботится об этом, как мы о том, что случайно отразились в зеркале.

Однако Плотин также нередко замечает, что Душа создала мир по доброй воле, не потому, что ей это было для чего-то нужно, а потому, что хотела поделиться избытком своего бытия и блага. Как совместить это с её равнодушием к судьбам низшего мира? В своём учении о нисхождении ипостасей и о творении Плотин постоянно опирается на Аристотеля. По Аристотелю, когда действующая причина чего-либо разумна, она действует по своей воле ради достижения цели, и эта цель не обязательно тождественна самой действующей причине: она может быть вне её. Когда же действующее начало неразумно, оно действует в силу естественной необходимости, порождая подобия самого себя: более или менее похожие — это зависит от материальных условий. То, что возникает в результате действий первого рода, обусловлено деятелем и целью (так, например, творит художник и ремесленник); второго — деятелем и его формой («природой» — так, животные и растения творят своё потомство как

свою копию, отпечаток своей природы). Одно и то же существо может действовать двумя разными способами: так, человек, в качестве разумного существа может создавать нечто на себя непохожее или целенаправленно совершенствовать самого себя, создавать в себе добродетель (высший вид разумной деятельности, по Аристотелю и Плотину); а в качестве природного существа действовать в силу своей природы: падать вниз, как тяжёлое тело, или производить детей. Первая деятельность будет требовать постоянного усилия, вторая, как естественная, происходит без участия воли и без напряжения — «сама собой»<sup>1</sup>.

Так вот, Мировая Душа, согласно Плотину, действует разумно, целенаправленно и с усилием, постоянно созерцая Ум и через него — Бога. Этим действием Душа конституирует собственное своё бытие и поддерживает свою форму (в аристотелевском смысле), оставаясь сама собой. Оставаться собой, значит постоянно сопротивляться всему внешнему (Ум и Бог для Души — внутреннее), чужеродному, способному внести в неё разлад и разложение. Подлинная, неиспорченная Душа, по Плотину, не содержит ничего пассивного — в принципе не воспринимает внешнего воздействия. Именно такова цельная Душа мира; она не ощущает тела, не привязана к нему. Пассивное начало имеется лишь в её осколках — частных, индивидуализированных душах; в них меньше силы сопротивления внешнему, активности бытия — они страстны и многозаботливы. Однако Мировая Душа выступает не только как разумная и свободно выбирающая, но и как естественная действующая причина (так человек, создавая нетленное произведение, одновременно давит на стул с силой, равной его весу). Цель, к которой она стремится, — созерцание Бога; прямое следствие её действия — её собственное совершенное и неубывающее бытие; его побочное следствие — отражение сияющего облика Души во внешней тьме, наш мир. Энергию, которая заключена в этом втором, неразумном, невольном, случайном действии, Плотин и называет Природой. Природа — сила, благодаря которой телесный мир организуется и структурируется по подобию Души, а следовательно, Ума, следовательно, в конечном счёте Бога и Блага. Сила эта неразумна, слепа и творит она совсем не так, как мастер-Демидург. Она не ставит перед собой цели, не обуславливает действий, не создаёт проектов. Она бессознательно, в силу влечения, созерцает Мировую Душу, и, по естественной необходимости, воспроизводит то, что видит (в ухудшенном и, если можно так выразиться, иррационализованном варианте). Она не является причиной мирового зла, как вторая, безумная, половина Мировой души в X книге платонов-

<sup>1</sup> О двух энергиях Мировой души у Плотина см. А. DREWS, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung* (Jena, 1907), S. 142–143.



ских Законов. Она делает всё, что может, не ведая ни добра, ни зла, ибо действует, не зная цели. По этой же причине в ней нет случайного — есть только уродства. Ибо случайность, по Аристотелю, есть недостаточное осуществление цели, а уродство — недостаточная реализация формы. Лишённая всякой определённости, природа выступает по отношению к Душе как материя, как пассивная восприимчица её смысловой (по-гречески «логической») структуры. По отношению же к тому, что вне Души, она же является действующей и формообразующей причиной. То, что вне Души, — аристотелевская первая материя, чистая потенциальность, небытие, — по Плотину, пассивно принимает воздействие Природы. Подобно тому как Природа не настоящий деятель, ибо действует неразумно и слепо, так первая материя не настоящая восприимчица форм, ибо не способна удержать их. В результате их взаимодействия возникает телесный космос — не бытие, а чистое становление, непрерывная смена «явлений», которые не существуют реально, а только кажутся существующими — «феноменальный мир».

Для этого мира и всех существ в нём Природа — начало движения; здесь Плотин повторяет аристотелевское определение природы. Для самой Природы начало движения — Душа. Начало движения в том смысле, в каком движет вселенную Вечный Двигатель Аристотеля — как предмет любви и стремления, как притягательная цель. Поэтому Природе, шутит Плотин, не нужно ни ног, ни рук, ни инструментов: она работает не так, как телесный мастер, и чтобы создавать свои произведения, ей не надо насилловать материал, мять его, давить или рубить.

Такова, по Плотину, Природа как порождающая и организующая сила, как «законы природы» в нашем нынешнем понимании: сила-«энергия» в том смысле, что она есть побочное естественно-необходимое «действие» Мировой Души; сила-«дюнамис» в том смысле, что она для Души — субстрат, материя, чистая пассивная «потенциальность». Её место на лестнице бытия — между Душой и телесным космосом.

### **Космос: природа как совокупность сущего в пространстве и времени**

Природу же в другом значении — совокупность всего, что существует в пространстве и времени, — Плотин, вслед за Платоном, называет космосом, небом, этой вселенной или просто «этим-вот-всем», «телом», «ощущаемым». Её место в иерархии — последнее, ибо самое «дно», или «бездна», материя, не существует никак, даже иллюзорно-феноменально. Душа (т. е. собственно Мировая Душа) у Плотина внепространственна и довременна: время она порождает сама, поскольку

не чужда движению. Однако сама душа ещё принадлежит вечности: не во временном смысле бесконечной длительности, а в платиновском, согласно которому вечное есть то, что вполне обладает всем своим бытием одновременно<sup>2</sup>. Существо, для которого мыслимы прошлое и будущее, существует в настоящем не полностью: у него нет чего-то, что было, и чего-то, что может быть потом. Способность существовать во времени — свидетельство недостаточного бытия. Душа же, хотя и не без усилия, еще способна удерживать в себе всю полноту своего бытия, сопротивляясь внешнему, сосредоточиваясь и не давая себе рассеяться, расслабиться, разложиться. Пространственность же — свидетельство уже не только неполноты, но катастрофической слабости и заблуждения. Существо становится пространственным, когда не может уже сохранить даже своё единство и распадается на части — становится делимо до бесконечности. Протяжённость — признак распада и гибели, манифестация смерти. Существо становится большим, когда, желая подражать великому — Уму и Богу, растягивается и ошибочно полагает, что большое то же, что великое. Оно старается уподобиться Благу и становится красивым, ошибочно полагая, что это одно и то же. Так возникает величина и красота как соразмерность частей (подлинно сущее — Ум и Душа — просто и частей не имеет).

Вселенная, в которой мы живём, согласно Плотину, — самое большое и самое прекрасное существо на свете. Вслед за Платоном, Плотин считает вселенную разумным одушевленным живым существом. Как и Платон, он утверждает, что наш мир — наилучший из возможных (точнее — прекраснейший), ибо его создатель благ. Он — самое большое существо, так как вся величина, какая есть, — внутри него; за его пределами нет протяжённости. Правда, как мы уже упоминали, величина для Плотина — признак слабости, болезни, неполноценности (чем нечто больше, тем слабее). Однако Мировая Душа компенсирует этот недостаток телесной Вселенной, ограничивая и сжимая её снаружи, стягивая её к центру и не давая ей разбегаться и рассеиваться. Есть и другая компенсация величины и неполноты бытия: мир есть целое; неполнота бытия возмещается полнотой частей. Поэтому Космос в целом не знает зла: болезни, уродства, гибели. Он в своём роде совершенен, а следовательно, неизменен и вечен, насколько это ему доступно: внутри него идет непрерывное изменение, но целое остаётся тем же самым; он существует во времени, но зато всегда; в отличие от подлинно сущего,

---

<sup>2</sup> *Эннеады* III, 7, 5: «Целостное, законченное бытие... — это и есть вечность... полнота бытия... охватывающая все бытие и исключаящая всякое небытие».

которое не было и не будет, а только есть, чувственный мир всегда был и всегда будет («есть» про него можно сказать лишь условно, ибо во времени момент «теперь» не имеет длительности).

Таким образом, чувственный космос получает у Плотина, особенно в трактате *Против гностиков*, несколько иной онтологический статус, чем у Платона. Если творение мира — не волевой и целенаправленный акт Бога, а естественная необходимость; если мира не может не быть, то его приходится тоже отнести к «подлинному бытию», которому у Платона противопоставляется всё случайное и преходящее, «становление». Наш мир оказывается тоже вечен, неизменен и тождествен себе. Но в таком случае признак, по которому «тамошний» духовный мир будет противостоять «здешнему» миру, должен поменяться. У Платона противопоставлялись «вечное, неизменное, тождественное себе, умопостигаемое бытие» и «никогда не сущее, всегда изменчивое, ощущаемое зрением и осязанием, но недоступное познанию становление». У Плотина эта оппозиция продолжает работать применительно к отдельным чувственным вещам, но не ко вселенной в целом. Для различения же ипостасей все большее значение приобретает различие «целое—часть», «делимость—неделимость». Так, Единое неделимо даже логически; Ум неразделен и неделим реально, но логически можно усматривать в нем множество различных идей. Душа в этом отношении являет парадокс. Она по определению неделима, как все бестелесное; однако фактически оказывается разделена в телах. Начиная с Порфирия этот парадокс становится ее определением и даже названием — *τὸ ἀμερὲς πρὸς τὰ σώματα μεμερισμένον* — «неделимое, разделенное в телах». Наконец, тело и вообще величина всегда состоят из частей и делимы до бесконечности, в чем главным образом и выражается их низший онтологический характер.

Так в системе ценностей Плотина все большую роль начинают играть «природа» и «целостность»: естественное всегда выше и лучше произвольного и преднамеренно сделанного, а зло существует только в частных, частичных вещах, в то время как целое — будь то природа, мир или умопостигаемый космос — не знает зла и несовершенства. Оба эти момента роднят Плотина со стоиками и отдаляют от Платона, у которого высшее Благо, Бог, творит преднамеренно и целесообразно, подобно земному ремесленнику (и потому называется Деминургом), а источники зла связаны с множественностью, движением (изменчивостью), необходимостью и пространством.

## Плотин как критик гностиков

Вероятно, отказаться от платоновского учения о творении мира и от платоновской резко негативной оценки природной вселенной как прямой противоположности реальному миру умопостигаемого Плотина заставила его полемика против гностиков. Заявляя, что они опираются на платоновскую метафизику, гностики радикализируют её и представляют в виде дуалистической системы: весь этот мир и всё, что в нём, — безусловное зло; его создатель — безумец и злодей, враг Бога и рода человеческого, а его мать — Мировая Душа, София, — падшее создание.

В 265–267 гг. Плотин пишет подряд четыре трактата, в которых так или иначе полемизирует с радикальным дуализмом вообще и гностическим учением в частности: 30 (III, 8: *О природе, или о созерцании*), 31 (V, 8: *О сверхчувственной красоте*), 32 (V, 5: *О том, что умопостигаемое не вне ума, и о благе*), 33 (II, 9: *Против тех, кто утверждает, будто творец мира зол и мир плох*). Возможно, они составляли единый труд.

Установить, с какой именно из множества гностических сект и школ полемизирует Плотин, трудно. Предпринимались попытки отождествить противников Плотина с валентинианами или офитами; христианскими или языческими гностиками; определить их как подавлявшихся влиянию гностицизма последователей Филона или Нумения<sup>3</sup>. Но, во-первых, конкретная секта, членов которой имел в виду Плотин, может быть нам неизвестна из других источников. Во-вторых, доктринальные положения, против которых выступает Плотин, общи почти для всех известных направлений гностицизма<sup>4</sup>. Можно с большой долей уверенности предположить, что Плотин намеренно не конкретизирует противника. Известно, что среди учеников самого Плотина были склонявшиеся к гностицизму<sup>5</sup>; для их спасения Плотин, по его словам, и решился начать полемику с гностиками: самих гностиков уже нельзя переубедить разумными доводами.

<sup>3</sup> См. ENTRETIENS, *Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique*, t. V: Les sources de Plotin (Genève, 1957), p. 8 sqq.; Chr. ELSAS, *Neuplatonische und gnostische Weltabkehrung in der Schule Plotins* (Berlin; N. Y., 1975), S. 14–56.

<sup>4</sup> Так, мнения гностиков, приводимые Плотинном, полностью соответствуют учению валентиниан, изложенному за сто лет до того Иринеем Лионским, с той лишь разницей, что изложение Иринея намного подробнее. Пятьсот лет спустя Иоанн Дамаскин в трактате *Против манихеев* приписывает абстрактному собирательному манихей по большей части те же положения и аргументы, которые приписывал своим гностикам Плотин (причем и контраргументы Дамаскина почти наполовину совпадают с платиновыми).

<sup>5</sup> ПОРФИРИЙ, *Жизнь Плотина* 16.

В 33 трактате, который Порфирий поместил девятым во вторую *Энеиду* и перевод которого предлагается здесь читателю, Плотин опровергает следующие положения гностиков: 1) что чувственный мир безобразен и плох; 2) что мир был сотворён и однажды погибнет; 3) что он создан Демиургом, т. е. произвольно и целенаправленно; 4) что творец мира зол; 5) что Мировая Душа, София, — падшее божество и её грехопадение — первопричина творения мира; 6) что божественных ипостасей больше трёх; 7) что индивидуальная душа избранного к спасению человека — единственная искра божественного огня в этом мире; 8) что такой избранной душе, и только ей одной, доступно прямое постижение верховного трансцендентного божества и воссоединение с ним (обожение).

В трактате *Против гностиков* Плотин, пожалуй, более, чем в каком-либо другом сочинении, расходится с Платоном, причём с важнейшими и недвусмысленными моментами платоновского учения. Правда, Плотин, как и всегда, настаивает, что он даёт лишь правильную интерпретацию платонизма, а гностики по невежеству толкуют древнего философа неверно: «Вероятно, гностики обязаны своей ненавистью к телесной природе чтению Платона, — пишет Плотин. — Он ведь ругает тело за то, что оно мешает душе. Он называет тело “худшей природой”» (II, 9, 17). Но, поясняет Плотин, правильно и просто понять мысли древнего философа они, по безграмотности и самонадеянности, не в состоянии, и потому «перевирают все, что относится к творению мира и многие другие учения Платона, извращая и уродуя мысли великого мужа, в полной уверенности, что сами они вполне постигли умопостигаемую природу, а Платону и всем прочим блаженным мужам это не удалось» (II, 9, 6).

Трудность заключается в том, что Платон всегда и везде учит, что есть два противоположных рода вещей: «Вечное, не имеющее возникновения бытие и вечно возникающее, но никогда не сущее» (*Тимей* 27d), и между ними — непроходимая пропасть. Умопостигаемое бытие трансцендентно материальному становлению; и поскольку первое — благо и прекрасно, постольку его противоположность дурна и безобразна. И Плотин ведь, как все платоники до и после него, учит, что «душа должна бежать от общения с телом, спастись из становления в бытие» (II, 9, 6). Что тело — «темница и оковы души». Что «я — это душа», а все прочее — тленная грязь, ее оскверняющая и мешающая ясно видеть и подлинно быть. Чем же он отличается от презирующих мир гностиков?

Платон недвусмысленно заявляет в *Тимее* и повторяет в X книге *Законов*, что мир сотворён, сотворён по воле и целесообразно, по заранее данному плану и проекту, так, как создаются произведения искусства и ремесла. Поэтому и Бога-творца он именует Мастером-Демиургом

(гностики заимствовали это имя для злого творца мира именно из *Тимея*). Будучи однажды сотворён, мир в принципе может погибнуть; природа его тленна; но он не погибнет никогда, потому что этого не допустит благой Творец — опять-таки вопреки всякой необходимости и природе, по своей свободной и благой воле.

Выступая против гностиков, Плотин опровергает платоновское учение о творении. 1) Мир не тварен. О его создании или возникновении можно говорить лишь в переносном смысле, чтобы указать, что его бытие вторично по сравнению с бытием нематериальных ипостасей и зависит от них. 2) Рассуждая о становлении мира, нельзя говорить ни о каком проекте, плане, намерении или воле, ибо всё преднамеренное и произвольное, всё искусственное вторично и слабо по сравнению с естественным и необходимым. Мир существует по природной необходимости: потому что природа материи, Мировой Души, Ума и в конечном счете Единого именно такова, какова она есть. 3) Мир не может погибнуть — также в силу природной необходимости, т. е. его не может не быть, если природа высших ипостасей такова, какова она есть.

Да, человек должен с помощью аскезы и философии, самоограничения и познания, стремиться прочь из телесного мира к высшему — но не для того, чтобы изменить свою природу. Гордыня гностиков, полагающих, что смертный индивид, минуя ступени ангелов, героев, демонов, внутрикосмических богов, Мировой Души, Ума, может непосредственно соединиться с Первым и Неизреченным Богом, — это страшное святотатство. У человека, как у всего на свете, есть своя сущность, своя природа. Добродетель и совершенство всякого существа состоит в том, чтобы этой природе соответствовать. (Кстати, так и Платон в *Государстве* определял главную добродетель — справедливость: «Каждый должен выполнять своё дело на своём месте».) Место человека — не наверху иерархической лестницы, а в середине, даже, скорее, внизу. Сознать это и смириться — мудрость и добродетель. Правда, следует помнить, что, согласно Плотину, всякое сущее, чтобы быть самим собой (т. е. соответствовать своей природе), должно изо всех сил стремиться к тому, что выше его<sup>6</sup>. Силу сохранить свою природу сообщает лишь вышестоящая инстанция: Уму — Единое, Душе — Ум и т. д.

Вселенная в целом — совершенное, блаженное и дивно прекрасное божество. Главные его совершенства — природность и целостность (мы уже упоминали, что для Плотина всё естественное лучше искусст-

<sup>6</sup> Впрочем, это представление не чуждо и природопоклонникам-стоикам: «О сколь презренная вещь человек, если он не поднимется выше человеческого!» — восклицает Сенека (*Quaest. nat.*, рг. 5).

венного, в чём он прямо изменяет платоновской системе ценностей, переходя в стан стоиков, а всякое целое лучше части). Конечно, она дальше от Бога, чем Ум, но ведь она не Ум. Она — это она, у неё своя природа, вот чего не желают понять гностики, требуя от нашего мира горних совершенств (II, 9, 4; 13). А по сравнению с человеком Космос стоит на недостижимой высоте. Он не просто больше, чем микрокосм-человек — он выше в бытии и в системе ценностей. Что там — даже маленькие части мира, внутрикосмические боги-светила, неизмеримо выше нас на лестнице бытия и блага. Поэтому, если человек хочет возвысить душу, он должен изучать вначале чувственный мир, прозревая сквозь его красоту незримые и неизреченные блага, свойства его причины. Перескакивать через ступеньку на трудном пути совершенствования — признак гордыни, глупости, невежества и гарантия падения. Такой «избранный», провозглашающий себя «Сыном Божиим», нравственно и умственно куда ниже среднего невежды-обывателя. Философское «спасение души», восхождение к Богу должно, по Плотину, быть тоже «естественным»: по ступеням надо подниматься так, как их устроила природа, тренируя ум и тело повседневным трудом. Кроме того, у человеческой души есть свои границы: обожение и слияние с Единым навсегда невозможно в принципе.

Таким образом, трактат *Против гностиков* оказывается своеобразным гимном природе и нашей видимой Вселенной:

Не может быть прав никто, порицающий устройство вселенной! <...> Наш мир живет такой насыщенной и совершенной жизнью, что в ней нет ни следа беспорядка, ни единого сбоя — вплоть до разнообразных мельчайших живых существ, которые от полноты жизни в нем рождаются днем и ночью, непрерывно сменяя друг друга. Жизнь в нем непрерывна, безущербна, полна. Ее много, и она везде, являя безыскусную мудрость Создателя, — разве можно не назвать этот мир прекрасным и совершенным изваянием умопостигаемых богов? <...> Если есть другой космос, лучше этого, то какой? <...> Этот наш мир и есть верный хранитель изображения того умопостигаемого мира. Вся земля полна разнообразных живых существ; все пространства до неба полны бессмертных живых существ: планеты в нижних сферах и звезды в самых высших — разве они не боги? Они движутся в стройном порядке и обходят весь космос... (II, 9, 8).

*ПЛОТИН*

## ПРОТИВ ГНОСТИКОВ

(ПРОТИВ ТЕХ, КТО УТВЕРЖДАЕТ,  
БУДТО ТВОРЕЦ МИРА ЗОЛ И МИР ПЛОХ)

### 33. Ц, 9

1

Итак, нам ясна простая природа блага; первая — ибо простым может быть только первое. Она не содержит в себе ничего, но есть нечто единое. Природа того, что мы зовем единым, — та же самая [что и у предиката «единое»], а не так, чтобы к чему-то иному затем [прилагалось единство как дополнительное свойство]; и [так же благо: оно не такое, как если бы] к чему-то иному затем [прилагалось свойство] блага<sup>1</sup>. Когда мы говорим «единое» и когда мы говорим «благо», мы должны иметь в виду одну и ту же природу и высказывать только одно, не прибавляя к ней никаких предикатов, стараясь, по мере возможности, прояснить ее для себя.

Оно первое, потому что простейшее; и самодостаточное, потому что не [состоит] из многих. [Ибо если бы оно состояло из многих], оно бы зависело от своих составляющих. И оно не [находится в чем-то] другом, ибо всякое [находящееся] в другом [зависит] от [этого] другого. Но раз оно не зависит от другого, не находится в другом и ни из чего не составлено, над ним ничего не может быть. Следовательно, не надо искать других [более высоких] начал, но надо признать его наивысшим. После него надо поставить ум и первое мыслящее [начало]; после ума — душу. Именно таков естественный порядок. Не следует полагать в умопостигаемом ни больше [начал], ни меньше.

5

10

15



Ибо если [полагают] меньше, приходится объявить тождественными либо душу и ум, либо ум и первое. Но они не тождественны, и это много раз было доказано.

Теперь нам остается рассмотреть, не больше ли [начал], чем эти три. Какие же кроме них могут еще быть природы? Если начало всего таково, как мы сказали, то не может найтись ничего проще и выше него. 20

В самом деле, нельзя сказать, что есть [единое] в возможности и [единое] в действительности: смешно различать возможное и действительное, умножая природы там, где есть только действительные и нематериальные [начала]. [Этого различения] нет и ниже: невозможно помыслить один ум в некоем покое<sup>2</sup>, а другой как бы в движении. В самом деле, что такое покой ума и его молчание? И что такое движение ума и произнесенное им [слово]? В чем состоит бездеятельность одного ума и деятельность другого? Ум всегда один и тот же, всегда такой, какой есть, тождественный себе и утвержденный в действительности. А движение — это дело души: она движется к уму и вокруг ума; есть еще [движение] слова от ума к душе; это слово делает душу разумной, именно душу, а не какую-то промежуточную природу. 25 30

Нельзя умножать умы и таким образом: один ум, дескать, мыслит, а другой мыслит, что он мыслит. Даже если [допустить, что] для этих [земных умов] мыслить и мыслить, что ты мыслишь, — разные вещи, все равно, ум — это единое устремление<sup>3</sup>, воспринимающее собственные действия. Тем более смешно предполагать, будто истинный ум [не сознает, что делает]; он всецело един, и тот, что мыслил, вполне тождествен тому, который мыслит, что он мыслит. В противном случае один ум будет только мыслить, а второй — только мыслить, что первый мыслит, и это будут два совершенно разных ума. 35 40

На это они [гностики] могут возразить, что это различение, мол, чисто логическое. В таком случае, во-первых, им придется отказаться вообще от всякой множественности ипостасей<sup>4</sup>. Во-вторых, надо посмотреть, возможно ли даже чисто логически предположить существование ума, который только мыслит, но не сознает, что сам он мыслит. В самом деле, даже мы обычно знаем свои побуждения и мысли, если мы хоть мало-мальски внимательны; если же нет, есть все основания счесть нас безум- 45

ними. А истинный ум мыслит самого себя; предмет мышления существует не вне его; он сам для себя умопостигаемое; поэтому  
 50 он необходимо видит и понимает самого себя; и конечно же, он видит себя не безмысленным, а мыслящим. Таким образом, в самом первом [акте] мышления содержится и мышление о том, что он мыслит, ибо ум един. Так что даже чисто логически там нет никакой двойственности. К тому же, раз ум мыслит всегда, и мыслит себя таким, каков он есть, [то есть мыслящим], — не остается места для логического разделения между мышлением и мышлением о мышлении. Ну и, наконец, [если допускать логические разделения], почему бы наряду со вторым умом, который мыслит, что [первый] мыслит, не ввести третий ум, который мыслит, что [второй] мыслит, что [первый] мыслит? — Тогда, по крайней мере, нелепость станет более явной. И почему бы не продолжать деление до бесконечности?

Еще они сочиняют, будто одно слово [исходит] от ума, а от этого слова рождается другое слово в душе, так что первое  
 60 оказывается посредником между душой и умом. [Рассуждающий так] лишает душу способности мыслить, ибо она дается душе не умом, а словом-посредником. Значит, душа будет обладать не словом, а подобием слова, а ума не будет знать вовсе, и вовсе не будет мыслить.

## 2

Итак, не следует полагать больше [трех начал], ни проводить в них лишних логических разделений, которых в них нет. Ум один, всегда один и тот же, тождественный [себе], всецело неизменный, подражающий отцу, насколько может.  
 5

В душе же нашей есть нечто, всегда [обращенное] к тамошним [началам, то есть к уму и единому, вверх], есть нечто, [обращенное] к здешним [вниз], и есть середина между ними. Но природа души едина, хотя способностей у нее много<sup>5</sup>. Бывает, что вся душа, собираясь воедино, устремляется к тому, что лучше ее; бывает, что [низшая ее сторона] увлекается к тому,  
 10 что хуже ее, увлекая вместе с собой и середину — ибо вся душа не может увлечься вниз. Такое [страдание] случается ей претерпеть потому, что она не осталась в наипрекраснейшем [мире духовном], где осталась и пребывает та душа, которая не есть часть [нас] и которой мы уже не являемся частью. Она [то есть не опустившаяся мировая душа] дает всему телесному самому

обладать [ее дарами], сколько оно может удержать, получив от нее; сама же тем временем ни о чем не заботится, не соображает, как лучше распорядиться, не исправляет [ошибок, управляя телом]. У нее есть удивительная способность: просто созерцая то, что выше нее, она тем самым упорядочивает [космос] наилучшим образом. Чем больше она предается созерцанию, тем она прекраснее и могущественнее; то, что она получает свыше, она дает тому, что ниже ее, как бы освещая [тело космоса], потому что сама всегда освещена [умом и единым].

## 3

Она всегда освещена и, постоянно содержа в себе свет, дает его следующим [то есть телесным сущим]. Они же, в свою очередь, всегда содержатся и воспламеняются этим светом, [получая от него жизнь], сколько кто может вместить, и наслаждаются этой жизнью. Так греются [люди], усевшись вокруг костра, кто как сможет. Но у костра есть мера. Здесь же речь идет о силах безмерных; если они не изъяты из [числа] сущих, как могут они существовать без того, чтобы ничто не стало им причастно? Всякое [сущее] должно давать свое другому, иначе благо не будет благом, и ум умом, и душа не будет душой, если вслед за первым живым [существом] не оживет и что-то другое, и это вторично живое должно жить, пока будет жить первое<sup>6</sup>. Таким образом, все должно следовать друг за другом, причем всегда<sup>7</sup>. Вторичные называются рожденными потому, что [зависят] от других, а не потому, что однажды родились<sup>8</sup>. Все, что зовется рожденным, рождалось и будет рождаться всегда, и не уничтожится. Ибо уничтожается то, чему есть во что; а чему не во что, то не уничтожится. — Если же кто возразит, что в материя [может уничтожиться все телесное], — тогда почему бы и материи тоже [не уничтожиться]? — Если же он скажет, что да, и материя тоже, — тогда какая была необходимость, — скажем мы, — ей возникать? — Если же они скажут, что материя необходима как следствие, — тогда, ответим мы, она необходима и теперь [и всегда]. — Если [материя] останется одна [то есть будет оставлена душой и умом], тогда божественные [сущности] будут не везде, а в каком-то ограниченном месте, как бы отгороженные стеной; но это невозможно, и потому материя [всегда] будет просвещена [светом ума и души, то есть оформлена в телесный мир].

## 4

Они говорят: [душа] создала [этот мир], потеряв крылья. — Но [душа] вселенной не претерпевала ничего подобного. — Они говорят, что она пала. — Пусть назовут причину падения. И когда она пала? Если от века, то она и поныне остается такой же падшей. Если же падение когда-то началось, то почему именно тогда, а не раньше?

Мы утверждаем противоположное: не склонность [души к низшему] сотворила [мир], а, наоборот, несклонность. Ведь если душа склонилась [к низшему], то, конечно, только потому, что забыла горнее; а если забыла, то как она может творить? Откуда ей знать, [как творить]? — Только из того, что она созерцала вверху [то есть в уме, где идеальный прообраз космоса]. Но она творит [мир], значит, помнит и, значит, несколько не отклонилась [от устремления ввысь] — в противном случае она ничего не могла бы видеть ясно. Но даже если бы и уклонилась немного, — пока у нее остается хоть какая-то память горних, почему бы ей не подняться назад, чтобы разглядеть получше [то, что служит ей образцом для творения мира]?

Далее, какую пользу она думала извлечь для себя из сотворения мира? Смешно полагать, что она жаждала славы и почестей, словно здешние скульпторы. Да и вообще, если считать, что она творила с обдуманном намерением, а не потому, что творить — в ее природе и сама она — творческая сила, то как она сотворила этот мир?

И когда она его уничтожит? Если она раскаялась, [что сотворила его], то что же она медлит? Если же она до сих пор не [раскаялась], то уже и не раскается, потому что со временем все больше привыкает к нему и привязывается. Говорят, она дожидается единичных душ. — Но душам этим давно пора бы перестать вновь рождаться: ведь они уже испытали все здешнее зло в предыдущем рождении; зачем же им идти на это снова?

Нельзя согласиться и с тем, что этот мир устроен плохо, потому что в нем много недостатков. [Те, кто так утверждает], ценят его слишком высоко: они считают, что он тождествен умопостигаемому [миру], а не является его подобием<sup>9</sup>. Но разве могло родиться другое подобие того [мира], прекраснее этого? Какой иной огонь, кроме нашего, мог бы быть лучшим подобием того огня? Какая земля, кроме нашей, после той

[земли]? Какая сфера могла бы быть совершеннее и благоупорядоченнее после тамошней, которой умопостигаемый мир охватывает сам себя? Какое иное солнце [могло бы быть лучше] того, которое мы видим, кроме тамошнего? 30

## 5

Какая нелепость: они, сами обладая телом, как у всех людей, наделенные вожделениями, скорбями, гневом, раздражением, себя не презирают и свои способности ценят настолько высоко, что уверены, что могут постичь умопостигаемое. А солнцу, которое не знает наших страстей, в котором намного больше порядка и намного меньше переменчивости, отказывают в разумении, превосходящем наше, — а ведь мы только вчера родились и бредем к истине, блуждая, и на пути нашем столько препятствий! Они уверены, что их собственная душа бессмертна и божественна; и не только их, но и ничтожнейших из людей, — а все небо и светила небесные непричастны бессмертию. А ведь они видят, что небеса намного прекраснее и чище, видят, какой там порядок, благоустройство и благочиние; ведь сами же они более, чем кто-либо, обвиняют здешний земной беспорядок. Выходит, что бессмертная душа избрала для себя более скверное место, пожелав уступить лучшее смертной душе. 5 10 15

И еще одна нелепость: когда они вводят эту вторую [смертную] душу, якобы состоящую из элементов. Как может составленное из элементов обладать какой-либо жизнью? Смешение элементов производит тепло, или холод, или их смесь; либо сухость, влажность, или их смесь. Но как может [смешение элементов], возникшее позже самих [элементов], содержать [эти элементы в подчинении и управлять ими]? Ну а когда они приписывают этой [смертной душе] восприятие, волю и тысячу других способностей, тут уж и вовсе сказать нечего. 20

Не уважая это творение и презирая эту землю, они утверждают, что для них уготована новая земля, на которую они переселятся отсюда. Ее они зовут «словом мира». Хотя для чего бы им рождаться в прообразе того мира, который они так ненавидят? И откуда взялся этот прообраз? По их словам, прообраз создан [творцом этого мира], уже склонившимся к здешнему, [то есть к низшему, земному, то есть когда он уже пал]. Выходит, творец был озабочен тем, чтобы создать другой мир после мира умопостигаемого, которым он обладал, — спраши- 25 30

вается, зачем ему это понадобилось? Если [он создал прообраз] до того, [как сотворил этот материальный мир], — то зачем? [Они говорят]: затем, чтобы души [в нем] сохранялись [от падения в материальное]. Но как же тогда вышло, что они не сохранились, [не убереглись]? — Выходит, [прообраз мира] был создан напрасно. Если же [он создал прообраз] после [материального] мира, взяв из него форму и освободив ее от материи, то душам достаточно было бы одной попытки [рождения здесь в телах] для того, чтобы впредь остерегаться [этого мира и жить только в том, в прообразе]. Правда, они еще говорят, что [творец] берет форму мира [для создания прообраза не из самого мира, а] из душ; это что-то новое; но что это значит?

## 6

Что сказать о других ипостасях, которые они вводят: об «изгнаниях», «отпечатках», «раскаяниях»? Может быть, «раскаяниями» они называют состояния души, когда она раскаивается, а «отпечатками» — [впечатления души], когда она созерцает не сами сущие, а некие подобия сущих? Так или иначе, все это — пустословие, цель которого — составить собственную [философскую школу и отличное от других] учение. Все эти хитросплетения они изобретают потому, что не укоренены в древней эллинской [философии]. Эллины знали ясно и простыми словами рассказывали о том, как душа выходит вверх из пещеры и постепенно, шаг за шагом продвигается ко все более истинному созерцанию.

Вообще у них [гностиков] кое-что взято от Платона, а кое-что они изобретают новое, чтобы создать собственную философию; и вот эти-то все изобретения ничего общего не имеют с истиной. Оттуда [то есть из Платона] у них [посмертный] суд и наказание, адские реки, перевоплощение [душ]. Они создали множество умопостигаемых [сущностей]: сущее, ум, демиург, отличный [от ума и от души], душа; все это заимствовано из сказанного в *Тимее*: «Сколько и каких видов усматривает ум в живом как оно есть, столько же и таких же счел нужным осуществить в космосе создатель этой вселенной» (39e). Но они [этих слов] не поняли и решили, что есть [один ум], пребывающий в покое [и молчании], который содержит в себе все сущие; и другой ум, который созерцает первого; и [третий ум], который размышляет — нередко у них вместо размышляющего ума высту-

пает душа-демиург. Они считают, что именно этот [размышляющий ум] Платон называл демиургом, ибо понятия не имеют, кто такой [на самом деле у Платона] демиург.

И вообще, они перевирают все, что относится к творению [мира] и многие другие [учения Платона], извращая и уродуя мысли [достойного] мужа, в полной уверенности, что сами они вполне постигли умопостигаемую природу, а Платону и всем прочим блаженным мужам это не удалось.

Перечисляя имена множества умопостигаемых [сущностей], они думают, что всем покажется, будто они точнее других исследовали [духовный мир]. На самом же деле таким умножением они низводят умопостигаемую природу, унижают ее, делая похожей на природу чувственную. Надо, напротив, стремиться к тому, чтобы число [сущностей, которые мы усматриваем] там, было как можно меньше: все [сущие]<sup>10</sup> следует приписать тому, что после первого [то есть уму], остерегаясь всякого умножения; он — [суть] всех [вещей], первый ум и сущность и все, что есть прочего прекрасного после первой природы. Душа же — это третий вид; различия душ надо исследовать в их состояниях или природе.

При этом не надо насмехаться над божественными мужами — к ним нужно относиться с благоговением как к старшим и древним и брать у них все, что они сказали прекрасного: бессмертие души, умопостигаемый мир, первенство бога, то, что душа должна бежать от общения с телом, делимость души от тела, бегство [души] из становления в бытие. Все это ясно изложено у Платона, и те, кто прямо так и повторяет его слова, прекрасно делают.

Тем же, кто не хочет соглашаться [с древними], надо бы сказать так: не следует вам самоутверждаться в глазах слушателей за счет насмешек над эллинами и горделивого над ними превозношения. Но следует вам доказать правоту своих учений самих по себе; следует благожелательно и философски изложить те мнения древних, которые кажутся вам неверными, и ясно изложить свои собственные, указав, в чем именно расхождение, и судить справедливо, стремясь только к истине, а не к славе. Не следует стараться завоевать уважение [критикой] мужей, которых издревле почитали далеко не последние люди: мол, их все считают великими, а мы сами куда лучше их.

То, что сказано древними об умопостигаемых, высказано гораздо лучше и людьми, гораздо лучше образованными. Это легко признает всякий, кто не поддался обману, столь широко распространенному среди людей. Они [гностики] заимствовали их учения, но прибавили к ним вещи совершенно неподобающие, желая показать, что они с древними несогласны. Вот в чем, например, они противоречат древним: в совершенные [природы] они вводят возникновение и уничтожение; нашу вселенную они ругают; в соединении с телом они видят вину души; они поносят того, кто управляет нашей вселенной; отождествляют демиурга с [мировой] душой; и наделяют эту душу такими же страстями, какие испытывает душа частная.

## 7

Сказано<sup>11</sup>, что этот мир не начинался и не кончится никогда, но существует всегда, пока существует тот [мир]. Сказано было еще раньше и о том, что союз нашей души с телом — не лучшая [участь] для души. Но заключать от нашей души о душе вселенной, будто она во всем ей подобна, — все равно как если бы кто стал поносить превосходно устроенное государство, судя о нем только по тем горшечникам и медникам, с которыми познакомился.

Нужно понять различия между вселенской<sup>12</sup> [душой и нашей]: она иначе управляет [своим телом], иначе к нему относится; она им не скована. Есть тысячи других отличий, о которых сказано у других [философов]; но в особенности следовало бы задуматься об одном: мы скованы нашим телом, мы у него в плену. А вся душа, напротив, сама сковывает собою телесную природу, которая заключена внутри ее; а уже внутри нее [то есть телесной природы в целом] содержится все то, что она в себя включает [то есть отдельные существа и вещи]. Сама же вселенская душа не связана тем, что связано ею: она начальница [и госпожа тела]. Она не испытывает никакого воздействия от тел; мы же наших тел не господа. Та [сторона] ее, которая обращена ввысь, к божественному, остается несмешанной [с веществом], и ей ничто не мешает [созерцать]. Та же ее [сторона], которая дает жизнь телу, ничего от тела не воспринимает. Ибо общее [правило таково]: то, что [пассивно] испытывает воздействие другого, не может не принимать в себя все, что есть в этом другом, а само никаких своих



[свойств] не передает [воздействующему], если оно обладает собственной жизнью. Например, когда прививают растение, оно испытывает воздействие привоя; привой засыхает, оставляя всю свою жизнь растению, которое отныне ею обладает. 20

Если в тебе угаснет огонь, то весь огонь [во вселенной] не угаснет. Но даже если бы исчез весь огонь, тамошняя душа не испытала бы ничего — это было бы чувствительно лишь для телесного состава [вселенной]. И если бы из оставшихся [трех элементов] можно было воссоздать какой-то космос, [мировая] душа нисколько не заботилась бы об этом. 25

Кроме того, состав<sup>13</sup> вселенной совсем не таков, как у единичного живого существа: там [душа] как бы парит над [телесным составом, раз навсегда] приказав ему пребывать [неизменным]; здесь же [телесный состав каждого живого существа] как бы норовит разбежаться, ибо он связан воедино и подчинен порядку вторичной связи. Там [телу] некуда разбежаться. Душе не приходится ни удерживать его изнутри, ни давить на него снаружи, заставляя собраться воедино: природа пребывает там, где душа с самого начала захотела, чтобы она была. 30

Когда какое-то из [тел] движется согласно своей природе, от этого страдают те, кому [его движение] мешает двигаться согласно их собственной природе; но [движущиеся согласно природе] движутся прекрасно с точки зрения целого. Те же, что не могут приладиться к порядку целого, погибают. Так, когда большой хор несется в строгом порядке пляски и на пути его окажется черепаха, она будет растоптана, не в силах убежать от движущегося хоровода; если же она сумеет приладиться к порядку танца, тогда не претерпит никакого вреда. 35

## 8

[Спрашивать], почему [Творец] создал мир — все равно что [спрашивать], почему существует душа или почему Творец творит. [Задавать такой вопрос — значит,] во-первых, предполагать, что у того, что есть всегда, было начало. А во-вторых, [это значит] думать, что [бог] претерпел изменения и решил вдруг сотворить мир.

Если бы они могли благоразумно воспринимать наставления, их надо было бы научить, какова природа этих [вещей, то есть видимого мира], чтобы они перестали поносить то, что заслуживает почтения. Ибо они с легкомысленным высокомерием 5

относятся к тому, чему подобает благоговейное уважение. Не может быть прав никто, порицающий устройство вселенной. Во-первых, оно открывает величие умопостигаемой природы. Если [наш мир] живет такой [насыщенной и совершенной] жизнью, что в ней нет ни следа беспорядка, [ни единого сбоя] — вплоть до разнообразных мельчайших живых существ, которые от полноты жизни в нем рождаются днем и ночью, [беспрерывно сменяя друг друга], — жизнь в нем непрерывна, безущербна, полна; ее много и она везде, являя ненарочитую мудрость, — разве можно не назвать [этот мир] прекрасным и совершенным изваянием умопостигаемых богов? Но он — подражание тому [миру], и как подражание не тождествен ему; ибо это в природе [всякого подражания]; в противном случае он не был бы подражанием. Ложь — что [наш мир] непохожее подражание; в нем нет недостатка ни в чем, что могло бы содержать самое прекрасное естественное подобие. Но это подражание не может быть [результатом] замысла и ухищрений искусства. Просто умопостигаемый [космос] не мог быть крайним. Его энергия не могла не быть двойственной: одна — в нем самом, другая — [направленная] вовне. Следовательно, что-то непременно должно было быть после него. Чтобы ниже его [то есть умопостигаемого мира] ничего больше не было — это невозможнейшая из всех вещей. Там ведь движется удивительная мощь: так что он просто не мог не действовать [вовне от избытка сил].

Если есть другой космос, лучше этого, то какой? Если же нет другого, а [ниже умопостигаемого мира] непременно должно быть [какое-то его подобие], то этот [наш мир] и есть верный хранитель изображения того [умопостигаемого]. Вся земля полна разнообразных живых существ; все [пространства] до неба полны бессмертных [живых существ]: планеты в нижних сферах и звезды в самых высших — разве они не боги? Они движутся в таком порядке и обходят весь космос. Почему бы им не обладать добродетелью? Что мешает им быть добродетельными? Там ведь нет тех [вещей], которые портят здешних [людей], делая их дурными и злыми; нет там и столь дурного тела, которое постоянно причиняет страдания и само их испытывает. К тому же у них всегда досуг; так отчего бы им не постичь и не познать бога и прочих умопостигаемых богов? Неужели наша мудрость может быть лучше мудрости [небесных тел]? Кто, если он еще не сошел с ума, сможет предположить такое? Если наши души

пришли [сюда] не по доброй воле, а по принуждению вселенской души, разве они — подавшиеся принуждению — лучшие? Среди душ лучше те, у которых больше власти. Если же по доброй воле, то что же вы поносите [место], в которое сами захотели прийти? Тем более что [этот мир] позволяет и покинуть его, если кому-то здесь не понравится. Но ведь эта вселенная такова, что в ней можно обрести мудрость и жить здесь по тамошним [то есть умопостигаемого мира, законам]: разве это не свидетельство, что [наш мир] произведен от того, [умопостигаемого]? 40 45

## 9

Те, кто возмущается, что есть богатые и бедные и нет равенства во всех подобных [вещах], во-первых, не понимают, что ревнитель [мудрости] не ищет равенства в таких [предметах]. Он не считает, что богачи приобрели больше, чем он, или что властители обладают чем-то большим, чем простые граждане. Стремление к подобного рода вещам он предоставляет другим. Он знает, что здесь [на земле] есть два образа жизни: один для ревнителей, второй для большинства людей. Для ревнителей — [путь] вверх, к самым вершинам; для более человеческих — два [пути]: для тех, кто еще помнит о добродетели — путь, причастный хоть какому-то благу; а подлой черни — ручной труд, производство того, что нужно для более порядочных людей. 5 10

Если кто-то совершает убийство, а кто-то по слабости своей поработается наслаждениям, что тут удивительного? — Они заблуждаются, [руководствуясь] не умом, а детскими, непозрелыми душами. Если есть победители и побежденные, как в гимнасии, когда идут [состязания] в борьбе, — разве и это не прекрасно? Если вас несправедливо обидели, что в этом ужасного для бессмертного? Даже если вас убьют, вы получите, что хотели. Наконец, если вам так не нравится [этот мир], никто не заставляет вас в нем жить. 15

Они ведь сами соглашаются, что здесь есть суд и наказание. Так вправе ли они порицать государство, в котором каждому воздается по заслугам? Разве здесь не почитают добродетель? Разве пороки не навлекают на себя подобающее презрение и позор? Здесь не только стоят изваяния богов, но и сами боги сверху надзирают [за порядком]; «они без труда оправдываются перед людьми», говорит [поэт], ибо ведут все в строгом порядке от начала к концу, давая каждому подобающую участь, которая последовательно вытекает из смены прежде прожитых им жиз- 20

25 ней. А кто этого не знает, тот берется судить о божественных [делах], будучи невежественнее, чем подобает человеку.

Да, надо пытаться стать как можно лучше. Но не надо думать, что только ты один можешь стать наилучшим. Думая так, ты не достигнешь совершенства. Есть другие люди, достигшие  
30 высот добродетели; есть добрые демоны; еще намного совершеннее — боги, сущие в этом [мире] и созерцающие тот [мир]; и совершеннее всех — начальник этой вселенной, блаженнейшая душа. После этого можно уже воспеть в гимнах умопости-  
гаемых богов, и наконец, надо всеми — великого царя тамошних, во множестве богов наилучшим образом являющего свое  
35 величие. Именно во многом показать божественное, как сам бог явил его [нам], а не сводить его к единому — вот дело тех, кто познал силу бога. Ведь бог, оставаясь тем, кто он есть, создает все многочисленные [существа и вещи], зависящие от него и существующие благодаря ему и рядом с ним.

И этот мир существует благодаря ему и взирает туда — и  
40 весь мир в целом и каждый из [населяющих его] богов в отдельности — и его [то есть Единого] [повеления] они прорицают людям и пророчествуют о том, что им близко. А что [этот мир и населяющие его боги] не то же самое, что тот [то есть Единый], — так это естественно.

Ты хочешь смотреть [на мир] сверху вниз; ты высокомерно заявляешь, что ты сам не хуже [чем вся вселенная и ее боги]. —  
[На это я скажу тебе], во-первых, что чем кто более велик, тем  
45 более он блажелателен к людям и ко всем [сущим]. Во-вторых, возвеличивать себя надо в меру, чтобы не впасть в грубое бахвальство; не следует возвышать себя больше, чем позволяет нам подняться наша природа. Не надо думать, что всем остальным нет места рядом с богом; что только ты один удостоен чести быть его свитой. Иначе, летая по небу в мечтах, словно  
50 в сновидениях, ты лишишь себя возможности [наяву] стать настолько богом, насколько это возможно для человеческой души. А она способна к этому постольку, поскольку ее ведет ум; [поставить себя] выше ума — на самом деле значит пасть ниже ума.

Неразумные люди позволяют, без рассуждения, убедить себя подобными речами: мол, ты будешь превосходить всех, не  
55 только людей, но и богов. Ибо в людях много самомнения. Самый скромный, умеренный, простой человек [преображается], услышав: «Ты — сын божий. А все прочие, кого ты чтил, — не

сыновья. И светила, которым вы и отцы ваши поклонялись, — [не дети божьи]. Ты, безо всякого усилия, уже лучше и выше всех — даже неба». — Тут и все слушатели в восторге подхватывают эти речи. — Так, если человеку, не умеющему считать, среди толпы других, тоже не умеющих считать, кто-то скажет, что в нем тысяча локтей росту, он, конечно же, поверит, что тысяча. Если же он услышит, что во всех остальных всего по пять локтей, то он вообразит, что он великан.

Если промысел божий заботится о вас, то почему он не заботится обо всем мире, в котором вам же приходится жить?

— [Вы говорите], что богу не до того, чтобы смотреть еще и за [материальным миром], и что ему не дозволено смотреть вниз на то, что вне его. — Но разве, [заботясь о вас], он не смотрит на то, что вне его? И, блюдя вас, как может он не замечать мира, в котором вы живете? Если он не надзирает за миром и вообще не обращает взор вовне, то он и вас не видит.

— [Люdiam] не нужно, [чтобы он управлял миром]. — Но миру-то нужно. Миру нужно знать свой порядок. И все, что есть в мире, должно знать, какое место оно занимает в нем, и какое — там, [в мире умопостигаемом]. Тогда те из людей, которые возлюблены богом, будут кротко переносить все, что случается с ними по необходимости, потому что таков ход вещей во вселенной. Ибо следует принимать близко к сердцу не только то, что касается каждого из нас в отдельности; надо принимать во внимание и вселенную в целом. Каждому надо воздавать по достоинству. Всегда стремясь к тому, к чему стремится все [на свете] в меру своей возможности, не надо думать, что только тебе одному дано достичь цели. *З*уда стремятся многие; блажен, кому удалось достичь цели; а кто продвинулся, насколько смог, тот получает подобающую участь.

Люди часто объявляют, что обладают чем-то таким, чего у них на самом деле нет. Многие, даже зная, что у них этого нет, заявляют, что есть. Многие сами убеждены, что у них есть то, чего на самом деле у них нет. Наконец, многие уверены, что нечто есть только у них одних, в то время как в действительности это не так.

## 10

Можно подробно и беспристрастно разобрать и многие другие [их учения] или даже все — показывая, чего стоит каждое из утверждений в отдельности.

Мне, честно говоря, стыдно бывает глядеть на некоторых моих друзей, которые приняли это учение до того, как присоединились к нам, и, уж не знаю как, остаются верными ему до сих пор. Хотя они без тени сомнения убеждены, что все так и есть, как они говорят, и полны рвения доказывать истинность своего учения самыми убедительными на первый взгляд аргументами. —

5 Я обращаюсь теперь не к ним — ибо, чтобы их переубедить, нужно сказать гораздо больше, — а к своим близким [ученикам]. Я боюсь, как бы и их не сбили с толку — не доказательствами — ибо какие у тех доказательства? — но неслыханной дерзостью и самонадеянностью.

10 Я бы писал совсем иначе, если бы решил выступить против них, в защиту древних божественных мужей, высказавших столько прекрасного и истинного, на которых они нападают с наглостью невежд. Но такой подробный разбор приходится оставить до другого раза<sup>14</sup>. Для тех, кто возьмется за это всерьез, послужит подспорьем и нынешнее мое сочинение и все, что написали на эту тему другие. Я же ограничусь тем, что скажу еще об одном [пункте их учения], который превосходит все остальные своей нелепостью, если это можно считать нелепостью.

15 Они утверждают, что душа пала и вместе с ней пала какая-то мудрость. Не знаю, кто был виновником падения: душа ли начала, или эта самая мудрость, или обе они, с их точки зрения, одно и то же. Все остальные души, которые составляют части этой мудрости, тоже, по их словам, пали вместе с ней и погрузились в тела, в том числе и человеческие. А та, из-за которой все они пали, сама не сошла вниз, то есть не пала: она, по их словам, освещает всю [нижнюю] тьму. От этого-то освещения в материи родился [ложный] образ. Затем они придумывают еще один [ложный] образ, который [отразила] от первого [ложного] образа материя, или материальность, или как они там ее называют: дело в том, что они говорят то так, то иначе, используя множество разных имен, чтобы сделать свою речь потемнее. Затем они вводят [существо], которое сами называют [творцом—] демиургом; он у них отступается от своей матери и создает мир, производя одно [ложное] отражение от другого и так до самой последней крайности [тьмы и материи] — это чтобы сильнее можно было ругать того, кто такое начертил.

## 11

— Во-первых, если [София] не спустилась вниз, а только осветила мрак, разве можно говорить о ее падении? Если нечто истекло из нее, например свет, то нельзя еще говорить, что она пала. Пала — это если нечто находилось здесь внизу, а она пришла сюда — именно переместилась в это место — и, оказавшись рядом, зажгла его светом. 5

— Но если она пребывает сама в себе, а [низшие области] она осветила, ничего для этого не предпринимая, то почему она одна осветила? То же самое делают и куда более могущественные сущие, чем она.

— Далее, если она смогла осветить мир только после того, как помыслила его, и благодаря этому размышлению, то почему она не сотворила мир одновременно с освещением его, а осталась дожидаться рождения отражений? 10

— Далее, они утверждают, что не только [София] размышляла о мире, но и более великие [сущности]. Их размышление они называют «чужестранной землей». Почему же те [великие] не пали оттого, что создали [размышление о мире, отчего пала София]?

— Далее, почему материя, будучи освещена, производит отражения душевные, а не телесную природу? Отражение души не нуждается ни во мраке, ни в материи; родившись — если оно рождается, — оно будет сопровождать своего создателя и останется привязано к нему. 15

— Далее: [это отражение] — сущность или, как они говорят, «помысел» (*ἐννόημα*)? Если сущность, то чем оно отличается от [прообраза]? Если же это другой вид души, то, раз [прообраз] — разумная душа, [отражение] будет душой растительной и рождающей. Но в таком случае, как же они говорят, что она сотворила [мир], «желая почестей», из хвастливого высокомерия и дерзости? Такие вещи предполагают воображение и даже способность разумно рассуждать. Наконец, зачем было создателю [мира] создавать его из материи и отражения? 20

Если же оно «помысел», то надо, во-первых, объяснить, что значит это имя и откуда оно. Во-вторых, каким образом [этот «помысел»] существует, если они поручают ему создание [вселенной]. В самом деле, что может создать выдумка? Сказать, что вот это, мол, первое, а это — после него, — разговор чисто произвольный. Почему, например, огонь — первый? 25

## 12

— Как мог этот только что родившийся [демиург] взяться за творение [мира, руководствуясь] памятью о том, что знал? Он вообще там не был, так что знать ничего не мог; ни он, ни его мать, которую они ему приписывают.

— И вот что еще удивительно: сами они считают себя не отражениями души, ниспавшими в этот мир, а истинными душами. Из этих душ едва двум или трем, кому повезет, удастся с 5  
неимоверным трудом вырваться из этого мира и достичь припоминания; с трудом они вспоминают кое-что из того, что когда-то знали. Как же это отражение, только что родившись, умудряется припомнить тамошнее, даже и неразборчиво, как они сами говорят? Да и мать его, материальное отражение, как может быть на 10  
это способна? И ведь не просто припомнить: [демиург] умудрился позаимствовать у того [умопостигаемого] мира понятие этого мира [чувственного] и выяснить, как и из чего он должен быть создан. Почему он был уверен, что первым надо создать огонь? Почему не что-то другое? И если он мог создать огонь, лишь представив его, почему, представив мир — ведь прежде 15  
всего он должен был представить себе целое, — он не создал мир сразу? Ведь представление о мире в целом должно было содержать и все [его части]. И вообще, создатель мира творил по отношению к природе и к миру. [Посмотрите], как даже сейчас зарождаются отдельные природные [существа]: не так, что сначала огонь, потом следующий [элемент], потом — смешение 20  
[элементов]; нет, в утробе матери запечатлевается набросок или очерк сразу всего живого существа. Почему же тогда, [при творении, демиург] не отпечатал в материи набросок сразу всего мира, так чтобы в наброске уже было все: и земля, и огонь, и прочие [элементы]? Впрочем, может быть, так поступили бы они сами, доведись им творить мир — ведь у них-то души более истинные, а [демиург] просто не догадался сделать правильно?

25 Нет, предусмотреть размеры неба и точно вычислить все расстояния и дать нужный наклон зодиаку; рассчитать орбиты светил и планет, уравновесить землю — и все это так, чтобы можно было указать причины, почему это именно так, а не иначе, — это дело не какого-то отражения, а силы, идущей от самих величайших [то есть умопостигаемых сущностей]. Впрочем, и они сами, хоть и неохотно, принуждены с этим согласиться.



В самом деле, когда они говорят о свете, который осветил 30  
 тьму и пронизал ее, они поневоле признают истинные причины  
 [рождения] мира. Ибо свет освещает не потому, что ему это  
 для чего-то понадобилось, а потому, что не может не освещать.  
 Это происходит либо согласно природе, либо вопреки природе,  
 третьего не дано. Но если согласно природе, то это происходит  
 всегда. Если же вопреки природе, то и в тамошних [то есть в  
 духовном мире] будет нечто противоестественное, и зло будет  
 существовать до возникновения этого мира. Но тогда не мир 35  
 будет причиной [и виновником] зла; зло будет приходить в  
 наш мир оттуда [то есть от бога]. Не душа будет [портиться от  
 соприкосновения с материальным миром], а мир — от [сопри-  
 косновения с] душой. Такое рассуждение заставит вознести  
 [чувственный] мир до самого Первого.

— По их словам, [причина зла] — материя. — Но откуда  
 она взялась? Они говорят, что душа, пав, увидела уже существ-  
 вующую тьму и осветила ее. Но откуда взялась эта тьма? Они  
 могут сказать, что душа сотворила эту тьму своим падением.  
 Но тогда ей просто некуда было падать. Кроме того, в этом 40  
 случае не тьма будет виной падения, а сама природа души. Но  
 это значит, что падение было необходимо; так что причину его  
 они переносят в самые первые [сущности].

## 13

Порицающий природу мира не ведает, что творит и куда  
 может завести его подобная безумная дерзость. Они не знают  
 порядка [и чина], где за первым следует второе, за вторым  
 третье, и так вплоть до самых последних [ступеней]. Они не  
 понимают, что не годится ругать низшее за то, что оно хуже  
 высшего, что нужно кротко и благожелательно принимать  
 природу всякого [существа такой, какова она есть]. Пусть они 5  
 устремляют свой взор к первым [сущностям] и созерцают их,  
 но пусть прекратят трагические [вопли], пусть не пугают нас  
 ужасами, которые — как они думают — подстерегают [стре-  
 мящуюся ввысь душу] в мировых сферах: все сферы окажут им  
 самый ласковый прием.

В самом деле, что в них страшного? Они могут напугать  
 только тех, кто за недостатком образования и систематически  
 преподаваемого знания не способен внимать доводам разума. Разве 10  
 стоит бояться их только оттого, что тела у них огненные? Их

огонь соразмерен со всей вселенной и с землей. И вообще, нужно смотреть не на тела, а на души: ведь сами себя они [гностики] ценят так высоко именно за свои души. Однако у [небесных сфер] и тела отличаются величиной и красотой. Они сотрудничают [со всей вселенной] и помогают происходить природным [процессам], которые не могли бы возникнуть без первопричин. Без них вселенная была бы неполна и несовершенна. Да они и сами составляют немалую часть этой вселенной. Если человек отличается достоинством по сравнению с животными, то их [небесных сфер] достоинство намного выше, ибо они во вселенной не тираны, они обеспечивают в ней порядок и красоту.

15 Говорят, что они — виновники происходящих событий. Это не так: они лишь знамения того, чему предстоит произойти. Причина того, что [с разными людьми] происходят разные события, — и случай, и различие времени и места происшествий, и разные расположения душ.

20 И еще раз повторю: не надо требовать, чтобы все [люди] были одинаково хорошими, и поносить все [мироздание] за то, что это требование невыполнимо. В этом опять-таки сказывается их убеждение, что здешнее ничем не должно отличаться от тамошнего. Зло — это не что иное, как недостаток разумения и меньшая степень блага; здесь все всегда тяготеет к уменьшению [по сравнению с прообразом]. В противном случае придется признать, что природа есть зло, потому что она  
25 [не душа и] лишена способности ощущения; а душа — зло, потому что она не разум. Если [зло состоит в том, что низшая ступень бытия — не высшая], то им в конце концов придется признать, что зло есть и там [то есть в духовном мире]: ибо и там душа хуже ума, а ум — меньше другого [то есть Единого].  
30

## 14

Впрочем, они и без того оскверняют чистоту тамошних [духовных сущностей]. Они записывают заклинания и молитвы, с которыми якобы надлежит обращаться к [высшим началам] — не только к душе [мира], но и к тем, кто выше нее. Зачем? — Затем, что верят, будто с помощью заклинаний, заговоров и особых напевов смогут заставить их внимать себе и исполнить просимое. То есть если кто из нас достаточно поднаторел в магическом искусстве и может произнести написанное правильно, на все лады изменяя голос, выводя нужные ме-  
5

лодии и припевы, производя в нужных местах положенные придыхания, присвисты и прочие штуки, — [то может командовать богами]. Даже если они и не хотят сказать это впрямую, зачем они пытаются воздействовать голосом на бестелесных? Понятно, что с помощью всех этих ухищрений они хотят придать больше веса своим учениям; но, сами того не ведая, они тем самым лишают свои слова всякой убедительности.

10

Еще они уверяют, что могут исцелять от болезней. Если бы они сказали, что лечат, руководствуясь благоразумием и назначая подобающую диету, они говорили бы как философы и были бы совершенно правы. Но они заявляют, что болезни — это демоны и что они могут изгонять их словом. Конечно, такие заявления поднимают их в глазах большинства, которое приводит в восторг всякая магия и волшебство. Но людей здравомыслящих они не убедят в том, что у болезней нет [естественных] причин: это может быть переутомление, избыток или недостаток [чего-либо в организме], воспаление, гниение — словом, всякое изменение [в организме], берущее начало внутри него или снаружи. Об этом свидетельствуют и способы лечения болезней: больному очищают желудок, или дают лекарство, или пускают кровь, выводя болезнь наружу; иногда больного исцеляет голодание. Что же, нам думать, что демон убежал из него, потому что проголодался? Или выпитое лекарство заставило демона р/аждать?

15

20

Некоторые из них говорят, что [когда человек выздоровел], это значит, демон из него вышел; другие говорят, что демон остался, [но больше его не мучает]. — Если демон остался внутри, почему человек больше не болеет? Если демон вышел, то почему? Что на него подействовало? — На это они говорят, что демон питался [человеческой] болезнью, [и ушел, когда человек выздоровел и еды не стало]. — Значит, болезнь — это не демон? Далее, если демон входит в человека безо всякой причины, то почему мы все время не бодем? Если же есть какая-то причина, то зачем объяснять болезнь демоном, [а не связать ее с причиной]? Допустим, есть причина, достаточная, чтобы вызвать лихорадку. Смешно же думать, будто тотчас одновременно с этой причиной появляется и демон, готовый помочь ей возбудить лихорадку.

25

30

Впрочем, довольно. И так понятно, что представляет собой их учение и какие цели оно преследует. Собственно, я упомянул здесь о демонах, чтобы яснее показать [их образ мыслей]. Все остальное предоставляю вам прочитать самим [в их книгах]. Но что бы вы ни [читали и не делали], не забывайте одного: тот образ философии, которого стремимся достичь мы, являет нам, помимо всех прочих благ, простоту нрава, чистоту помыслов и [здравый смысл]. [Нашу философию] отличает серьезное достоинство, а не безрассудная наглость. В ней — спокойная уверенность и величайшее мужество соединяются с рассуждением, осторожностью и величайшей осмотрительностью. То, [что преподносят как философию гностики], противоположно нашей во всех отношениях. И довольно: не подобает мне говорить о них больше.

## 15

Теперь главная моя задача — показать вам, какое действие оказывают их речи на души слушателей, убеждая их презирать наш мир и все, что в нем.

Есть два учения о том, какой цели следует достичь [человеку]. Одно полагает целью телесное удовольствие, другое избирает добродетель и прекрасное, поскольку стремление к ним — от бога и нам позволяет присоединиться к богу. Так вот, Эпикур, отрицая провидение, советует нам искать удовольствия и наслаждаться им, поскольку ничего другого не остается. Но это [гностическое] учение еще неразумнее. Оно поносит господина провидения и само провидение; бесчестит все законы здешнего мира; оно поднимает на смех благоразумие и добродетель, какая проявлялась [на земле] во все времена. Чтобы показать, что здесь нет ничего прекрасного, они уничтожают благоразумие, справедливость, от природы присущую [человеческим] нравам и достигающую совершенства с помощью разума и упражнения, и вообще все, к чему может стремиться достойный человек. Что же им [гностикам] остается? Только искать удовольствия, заниматься лишь собственными делами и преследовать собственную выгоду, пренебрегая общественным, всем, что объединяет их с остальными людьми; разве что у кого-то из них природа окажется лучше, чем это их учение.

Ибо согласно учению, здесь для них нет ничего прекрасного; они, дескать, намерены преследовать совсем другую

цель. Впрочем, для «уже познавших», [как они себя величают], нетрудно выйти за пределы этого мира и устремиться прямоком к намеченной цели; а устремившись, сразу достичь ее: ведь они, [по их словам], «пришельцы из божественной природы». Эта [божественная] природа презирает телесное удовольствие и воспримлет [все] прекрасное [как родственное себе]. 25

Но кто не причастен хоть сколько-нибудь добродетели, те не могут сделать даже первый шаг в направлении того [мира, то есть вверх]. Именно так обстоит дело с ними. Свидетельство тому то, что у них ни слова не сказано о добродетели. Учение о ней не интересует их совершенно: ни что она такое, ни сколько бывает [добродетелей]. Никто из них ни разу не поинтересовался, что и как сказано об этом у древних — а они оставили нам много прекрасных учений [о добродетели]. Они не говорят о том, как и с помощью каких [упражнений] стяжать ее, как культивировать (*θεραπεύειν*) душу и как ее очищать. 30

Говорить человеку: «взирай на бога» — пустое дело, если вы не научите его, как именно он должен «взирать». Любой может сказать вам, что ничто не мешает ему созерцать бога, не воздерживаясь ни от одного наслаждения, не обуздывая ни гнев, ни раздражение? Что мешает мне поминутно поминать имя божье, когда я охвачен всеми страстями и даже не пытаюсь освободиться от их власти? 35

Добродетель, родившаяся в душе и неуклонно идущая к цели, и разумение покрывают нам бога. Без истинной добродетели слово «бог» — пустой звук. 40

## 16

Повторю еще раз: нельзя сделаться хорошим через презрение к миру, к его богам и прочему прекрасному, что есть в нем. Чтобы усвоить презрение к богам, надо уже быть дурным [человеком], до того, как вас научили презрению. Но даже если до того вы были злы не во всех отношениях, презрение к миру сделает вас злым совершенно. 5

Они заявляют, что чтут богов умопостигаемых. Но это противоречит [их презрению к миру]: любя кого-то, мы любим все, ему родственное; любя отца, мы расположены и к его детям. А всякая душа — [дитя] того Отца. Более того, их [то есть внутрикосмических богов, небесных светил] души умны, доб-

10 ры и близки тамошним [богам] в куда большей степени, чем наши. Да разве мог бы существовать этот мир, если бы был отрезан от того? Разве были бы в нем боги? Впрочем, об этом мы говорили прежде. Теперь же [отметим] вот что: они презирают родственное тамошним [богам], потому что не знают их, а лишь на словах похваляются знанием.

15 Разве благочестиво утверждать, что Промысл не проникает в здешний мир, и вообще повсюду? Разве в этом они не противоречат сами себе? Ведь они говорят, что Промысл печется о них — только о них. Печется где? Когда они уже окажутся там, или пока они еще здесь? Если там, то как случилось, что они оттуда пали? Если здесь, то почему они до сих пор здесь? Почему сам Бог не спустится сюда? — Ведь иначе откуда ему знать, что они здесь, [раз его Промысл в материальный мир не проникает]? И откуда ему знать, что, находясь здесь, они не забыли его и не сделались злыми? А если он знает тех, кто не сделался злым, то должен знать и тех, кто испортился, в противном случае как бы он их различал? Следовательно, он каким-то образом  
20 присутствует во всех сущих, и в этом мире тоже: так что этот мир ему причастен. Если же он отсутствует в мире, то отсутствует и в вас, и вы ничего не можете сказать ни о нем, ни о тех, что после него [то есть об умопостигаемых, об Уме]. Как бы то ни было, доходит ли до вас Промысл [Божий] оттуда, или не доходит, или как вам еще угодно думать на этот счет, — но мир этот содержится Промыслом оттуда; он не оставлен [Богом] и  
25 никогда не будет оставлен.

Дело Промысла — в первую очередь целые, а не части. Та душа [то есть мировая] куда больше причастна тому [Единому, чем все прочие души]. Свидетельством тому — ее бытие, и разумное бытие. Кто из вас, высокомерных дураков, может похвастаться таким разумным и прекрасным устройством, как эта вселенная? Да даже сравнивать [себя с ней] смешно и нелепо и, если бы не приходилось это делать ради доказательства, просто кощунственно. Даже ставить так вопрос может только глупец, слепой, напрочь лишенный всех органов чувств, не говоря уже об уме. И он-то претендует на знание умопостигаемого мира, когда не видит даже мира этого!

40 Какой музыкант, знаток умопостигаемой гармонии, не будет тронут, расслышав ее в чувственных звуках? Какой знаток

геометрии и чисел не возрадуется, увидев симметрию, пропорцию и порядок собственными глазами? Даже разглядывая картину, созданную искусством, зрители не столько видят ее, сколько распознают в чувственном подражании то, что лежит в мысли, и волнует их именно припоминание истинного. Именно из такого переживания происходит всякая любовь. Но [люди бывают разные]: один, увидав в чьем-то лице подобие красоты, возносится туда, [к божественному]; другой настолько ленив мыслью, что ничто на свете не в силах возбудить его. Глядя на все красоты чувственного мира, на всю его соразмерность и великую благоупорядоченность, на дивное зрелище звездного неба, видимого глазу, несмотря на всю его удаленность, он и этим не вдохновится и не воскликнет, охваченный благоговением: «Каковы же те, которых все это — [лишь отражение]?» Такой [человек] ни этого мира не разглядел, ни того не видал.

## 17

Но, может быть, они обязаны своей ненавистью к телесной природе чтению Платона? Он ведь ругает тело за то, что оно мешает душе; он называет тело худшей природой. Им надо было бы мысленно совлечь ее [то есть телесную природу, с мира] и увидеть то, что останется: умопостигаемую сферу, содержащую внутри себя вид нашего мира; души без тел, в строгом порядке дающие [будущим телам] величину и отмеряющие [будущие] расстояния; так чтобы величина [всякого тела], которому предстоит родиться, была в точности равна силе его умопостигаемого прообраза. Ибо великое там велико силой, а здесь — объемом.

Пусть они представят себе мысленно эту сферу [то есть наш мир] в движении; ее вращает сила Бога, которая держит начало, середину и конец вселенной. Потом пусть представят ее неподвижной, словно [сила божья — душа], занятая чем-то другим, еще не привела ее в движение. Тогда они прекрасно поймут, чем занимается [мировая] душа, управляющая этой вселенной.

Пусть затем приложат к ней тело: она ничего от него не испытывает, сама же дает ему обладать [всем, чем обладает сама], насколько каждое [тело] в состоянии принять — ибо кощунственно думать, будто боги завистливы. Именно так бы надо

им размышлять о мире и его душе. Душа мира настолько могущественна, что может сделать прекрасной телесную природу, чуждую красоте, насколько [эта природа в каждой ее части] способна красоте причаститься. И эта же красота [возбуждает и] приводит в движение души, от природы божественные.

Если же они скажут нам, что их души [такая красота] не возбуждает, что им все равно, на какие тела смотреть — прекрасные или безобразные, — значит, им безразлично, прекрасны или безобразны дела, [которыми они занимаются], прекрасны ли знания [которым они учат], наконец, [умственные] созерцания [которых стремятся достичь]; в конечном счете [им все равно, благ или зол сам] Бог. Ибо [все, что хорошо и прекрасно] здесь, [является таковым] благодаря первым [то есть божественным прообразам]. Если здешние не [хороши], то не [хороши] и те: ведь все здешнее [прекрасное прекрасно] по сходству с тамошним.

Они говорят, что презирают здешнюю красоту. И это было бы совершенно правильно, если бы они имели в виду, что презирают женщин и мальчиков, чтобы не впасть в невоздержанность. Но они произносят такие речи ради превозношения: ведь они презирают не безобразное и постыдное, а то, что [другие люди] считают и они сами раньше считали прекрасным. Отчего же они переменяли мнение?

Далее, красота бывает, конечно, разная: целое прекраснее части, и вселенная прекраснее единичного [существа]. Но ведь есть красота и в чувственных вещах, и в частных: например, как прекрасны демоны. При виде их восхищаешься их создателем и веришь, что они оттуда, хотя здешним языком не выразить тамошнюю красоту. [Глядя на прекрасные существа и вещи здесь], мы не сосредоточиваемся на них, а переходим от них к [их умопостигаемым прообразам]; но и их самих мы не станем хулить. Если [красавец] прекрасен и внутри, мы говорим, что он гармоничен; если же внутренность у него скверная — что он сам себя недостойн. Впрочем, никогда не может быть подлинно прекрасная внешность там, где внутренность безобразна. Такая внешность никогда не будет прекрасна во всех отношениях, ибо внешнее подчинено внутреннему. Если кого-то зовут красавцем, а внутри он подл, то красота его — обман и маска. Многие рассказывают, будто видали писаных красавцев лицом, но мерзав-



цев внутри. Я думаю, что, во-первых, рассказчики никогда не видали подлинно прекрасных людей и потому не знают, что это такое; а во-вторых, что пороки у тех красавцев были приобретенными, природа же их была прекрасна. Ведь здесь [на земле] так много препятствий на пути к совершенству. 45

Но всей вселенной, которая так прекрасна на вид, что могло помешать быть прекрасной и внутри? Существа, которых природа не создала с самого начала совершенными, вполне могут не развиваться до конца, а могут и испортиться. Но вселенная никогда не была несовершенным ребенком, которому еще предстоит расти и развиваться. К ее телу не присоединялась [частица за частицей]. Ибо откуда [им было бы взяться]? Все, [что есть], содержалось [во вселенной]. А чтобы что-то присоединилось к мировой душе, этого и вообразить невозможно. Впрочем, если угодно, уступим им в этом: [пусть к мировой душе что-то прибавилось]; оно, во всяком случае, не было чем-то дурным. 50 55

## 18

Они, пожалуй, станут утверждать, что учат бежать от тела и ненавидеть его, а наше учение привязывает душу к телу. [Разницу между их учением и нашим можно пояснить на примере.] Представьте себе двух людей, живущих в одном прекрасном доме. Один ругает и убранство, и строителя, и дом, но тем не менее остается в нем жить. Другой не ругает; он хвалит строителя, говоря, что дом построен замечательно, по всем правилам искусства. Тем не менее он ждет, когда придет ему время уезжать, когда он перестанет нуждаться в жилище. Первый думает, что он умнее; что он лучше приготовился к отъезду: ведь он научился говорить о том, что этот дом из бездушных камней и бревен никуда не годится, не таким должно быть истинное жилище. Ему невдомек, что он не научился переносить необходимые [лишения]. Второго же они не раздражают; он не выходит из себя, он любит красоту камней и обретает покой, [а значит, поистине готов к отъезду]. Пока у нас есть тела, нам приходится жить в домах, которые приготовила и убрала для нас добрая сестра — Душа; [хорошо, что] она так сильна, что может строить и творить без усилий. 5 10 15

Они готовы звать братом самого ничтожного из людей; но солнце, звезды и саму душу мира они не удостоивают называть братьями, словно уста их поражены безумием. Впрочем, 20

это, пожалуй, и правильно: дурные люди не вправе претендовать на такое родство. Для этого нужно стать добрым [человеком] и быть не телом, а душой в теле. А жить в теле нужно научиться так, как живет во вселенском теле мировая душа, насколько возможно. Это значит никому не вредить, [ничего не разрушать], не становиться рабом внешних впечатлений и удовольствий, не приходить в смятение, столкнувшись с трудностями. Ту душу ничто не задевает; там, впрочем, и нечему [так как вне ее ничего нет]. Здесь [на земле], на нас сыплются удары. Отразим их нашей добродетелью. Пусть величие нашей мысли ослабит их силу. Пусть мы сделаемся так сильны, что иных ударов и вовсе не почувствуем.

25  
30 Таким образом мы станем ближе к неуязвимым, уподобляясь душе мира и светил. Но мы можем стать к ним еще ближе: нужно устремиться к той же цели, что и они; созерцать то же самое, что видят они. Наша природа позволяет это, хотя нам и пришлось готовиться, прилагая труды и старание; а те [небесные души] готовы изначально.

35 Они [гностики] утверждают, что лишь они одни способны созерцать. [Такая гордыня] отнюдь не поможет им в созерцании. Они видят свое преимущество в том, что, умерев, смогут выйти [из тела], а те [светила] нет, ибо им надлежит вечно украшать небо. Тот, кто может сказать такое, понятия не имеет о том, что значит быть вне [тела] и каким образом мировая  
40 душа управляет неодушевленной вселенной.

Можно не привязываться к телу, стать чистыми, презирать смерть, знать лучшее и стремиться к нему, не завидуя другим, кто тоже способен на такое стремление и кто всегда устремлен туда же. Не обязательно твердить, что все остальные к этому неспособны. Иначе мы уподобимся людям, отказывающимся допустить, что звезды движутся, потому что их  
45 чувства говорят им, что звезды неподвижны. Они [гностики] не верят, что можно судить о природе светил по их внешности. Видно, они не могут судить и друг о друге, хотя душа человека всегда проявляется вовне.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> То есть в божестве нет различия субъекта и предиката.

<sup>2</sup> ἡσυχία — неподвижность, покой, молчание.

<sup>3</sup> προσβολή — лат. интенция.

<sup>4</sup> То есть признать все различия в нематериальном мире чисто логическими, условными, нереальными.

<sup>5</sup> Способности души — способность к росту, питанию, ощущению, памяти, мышлению (те признаки, на основании которых различаются растительная, животная и разумная душа).

<sup>6</sup> Первое живое существо — мировая душа, второе — тело космоса, совокупность всех материальных вещей, вселенная.

<sup>7</sup> То есть иерархия сущих, в которой каждое низшее порождается высшим и зависит от него в своем бытии, вечно.

<sup>8</sup> «Рождение», или «становление», — название материального мира в платоновской традиции. Плотин доказывает, что космос вечен, хотя и называется «рождающимся и погибающим».

<sup>9</sup> Недостатков лишено только подлинное, идеальное, умопостигаемое бытие.

<sup>10</sup> То есть все вещи, которые существуют на самом деле, вечно, не изменяясь, вне чувственности (тела, подверженные становлению, — это не сущие вещи, а тени, отражения и мимолетные подобия). Все они — это единый ум, а не разрозненное множество умопостигаемых идей.

<sup>11</sup> Или: мы уже говорили; доказано — см. *Эннеады* II, 1.

<sup>12</sup> Здесь букв.: «целой» (в отличие от мировой души, целой, невредимой и единой, наши и других живых души в терминологии Плотина называются «частичными», «частными», «разделенными» или «претерпевшими разделение в телах»).

<sup>13</sup> σύστασις — состав, система, организм.

<sup>14</sup> См. Порфирий, *Жизнь Плотина* 16: такой подробный разбор Плотин поручил сделать своим ученикам Амелию и Порфирию.

(Перевод и примечания Т. Ю. Бородай)

Ю. А. Шичалин

## ТРАКТАТ ПЛОТИНА «О ПРИРОДЕ, СОЗЕРЦАНИИ И ЕДИНОМ» (30. III, 8) И АРИСТОТЕЛЬ

### Общий контекст и полемическая направленность трактата

Трактат Плотина, идущий в хронологическом списке *Жизни Плотина* Порфирия тридцатым, озаглавлен им *О природе, созерцании и едином* и помещен в третью девятку (30. III, 8), посвященную проблемам чувственно воспринимаемого космоса. Между тем на основании того же хронологического списка (5, 26–34) можно предположить, что этот трактат служит введением в обширное сочинение, разбитое Порфирием на четыре трактата: III, 8 – V, 8 – V, 5 – II, 9. Именно такое предположение и сделал в свое время Рихард Хардер<sup>1</sup>.

Общая полемическая направленность большого трактата усматривается в названии заключительного текста, о котором Порфирий в 16 главе *Жизни Плотина* сообщает следующее:

В одно с ним время среди христиан были помимо многих других также и те, кто отпал от отеческой философии: сторонники Адельфия и Акулина, собравшие многочисленные сочинения Александра Ливийского, Филокома, Демострата

---

<sup>1</sup> R. HARDER, "Eine neue Schrift Plotins", *Hermes* 71 (1936), S. 1–10. Дитрих Ролофф специально рассмотрел четыре трактата как один «большой трактат». См. D. ROLOFF, *Die Gross-schrift III 8 – V 8 – V 5 – II 9* (Berlin, 1970). Как единый текст четыре трактата были изданы с введением и комментариями Винченцо Чиленто. См. V. CILENTO, *Plotino: Paideia antignostica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9* (Firenze, 1971).

и Лида и обратившиеся к откровениям Зороастра, Зостриана, Никофея, Аллогена, Месса и прочих, обманывали других и обманывались сами, полагая, будто Платон не достиг глубин умопостигаемой сущности. Поэтому Плотин не раз опровергал их на своих занятиях и, написав книгу, озглавленную мною *Против гностиков*, нам поручил опровергнуть остальное...<sup>2</sup>

Суть трактатов, входящих в «большое сочинение», Пьер Адо<sup>3</sup> формулирует так: «Главная идея этого сочинения — опровержение всякого дискурса в ходе образования реальностей: созидательный ум не рассуждает, чтобы произвести чувственный мир (III, 8); свою собственную форму он создает без рассуждения (V, 8); он мыслит в силу своего непосредственного присутствия у себя самого (V, 5)... Плотин с большой энергией отвергает идею, в соответствии с которой душу можно отделить или так или иначе отторгнуть от умопостигаемого мира; и еще энергичней он спорит с идеей, в соответствии с которой чувственный мир можно рассматривать как результат расчетов и произвольных решений некоего демиурга, который оказался неспособен созерцать божественный образец. Именно в этом существо его противостояния гностикам, и он излагает эту точку зрения в трактатах III, 8 и V, 8. Для Плотина существует некая сплошная непрерывность между различными уровнями реальности, и чувственный мир исходит непосредственно и необходимо от мира умопостигаемого... Гностической концепции демиурга, который создает мир в результате некоего сознательного намерения, Плотин противопоставляет идею некоего нисходящего сияния, которое происходит от созерцания»<sup>4</sup>.

Даже если мы усомнимся в том, что указанные четыре трактата действительно представляют собой текст, продуманный как композиционно единое сочинение, и в этом случае указание на связь нашего трактата с тремя последующими чрезвычайно полезно ради понимания общего контекста, позволяющего более корректно интерпретировать 30. III, 8. Но

<sup>2</sup> Пассаж из *Жизни Плотина*, посвященный гностикам, подробно рассмотрен в работе М. TARDIEU, "Les Gnostique dans la Vie de Plotin", *Porphyre. Vie de Plotin II* (Paris, 1992), p. 505–563.

<sup>3</sup> P. HADOT, "Plotin et les gnostiques", *Plotin, Porphyre. Etudes néoplatoniciennes* (Paris: Les Belles Lettres, 1999), p. 211, 214.

<sup>4</sup> Д. Ролофф (*Op. cit.*) выделяет в «большом трактате» шесть частей: 1) природа, душа и ум суть три разные формы созерцания — III, 8, 1–8; 2) единое есть предмет и предел созерцания — III, 8, 9–11; 3) красота умопостигаемого мира — V, 8, 1–13 – V, 5, 1–3; 4) единое – первая ипостась — V, 5, 4–13; 5) иерархия трех ипостасей — II, 9, 1–3; 6) защита чувственного мира против гностиков — II, 9, 4–18.

помимо этого столь же несомненна связь нашего трактата с непосредственно предшествующими ему.

А именно в 30. III, 8 Плотин использует ряд мысленных конструкций и образов, уже примененных им ранее. Основу общего взгляда на универсум задает оппозиция мира сверхчувственного и чувственно воспринимаемого. Сверхчувственный мир организован как умопостигаемый космос; чувственный мир является его подобием. Плотин уже не раз задавался вопросом, как возникает это подобие. В частности, в трактате 26. III, 6 *О неаффицируемости бестелесных* им подробно разрабатывается и эксплуатируется образ зеркала и зеркального отражения: такими зеркалами являются и душа, созерцающая ум и создающая его живое подобие, и материя, являющаяся глубиной и тьмой чувственного мира: материя отвернулась от ума и потому оказалась своего рода изнанкой души, ответственной за появление неодушевленных тел.

Вслед за трактатом 26. III, 6 Плотин пишет большой трактат о душе, разбитый Порфирием на три (27. IV, 3 – 28. IV, 4 – 29. IV, 5), и в трактате 29. IV, 5, непосредственно предшествующем нашему 30. III, 8, Плотин рассматривает вопрос «Как мы видим?»<sup>5</sup>: если бы не было органов чувств, душа была бы целиком в мире умопостигаемом, но поскольку чувственное восприятие есть восприятие только чувственно воспринимаемого, а не умопостигаемого, душа должна каким-то образом — через органы чувств — соприкоснуться с этой доступной чувствам областью (IV, 5, 1; 5 sqq.).

Таким образом, антигностическая полемика — если ее начало следует усматривать уже в 30. III, 8 — оказывается включенной в общий ход платиновских рассуждений о связи мира чувственного с умопостигаемым, и тем самым продолжается разработка одной из его центральных тем: мировой души как посредника между обоими мирами. Основной тезис Плотина и в 26. III, 6, и в 29. IV, 5: посредник не испытывает никакого воздействия и не меняется; воздействующий образец представляет собой чистую энергию и не терпит ущерба, когда эту энергию излучает; то, что появляется в результате воздействия, есть некая мнимость, отражение, частичное воспроизведение образца благодаря посредствующей структуре. Как и в 26. III, 6, в трактате 29. IV, 5 Плотин использует образ зеркала:

Свет, исходящий от тел, есть направленная вовне энергия светящегося тела. И он, то есть свет первично светящихся

<sup>5</sup> *Περὶ ψυχῆς τρίτον ἢ περὶ τοῦ πᾶσι ὄραμεν* — так передает название трактата Порфирий в *Жизни Плотина* 5, 24.

тел, есть ни на что другое не сводимая видовая сущность первично светящегося тела. Такое тело, когда оно смешивается с материей, дает цвет; но энергия как таковая цвета не дает, но вроде как придает наружную раскраску, потому что она — энергия другого и от него зависит, и если что отступает от него, то отступает и от его энергии. При этом сам свет следует считать совершенно бестелесным, даже если он и оказывается светом некоего тела. Поэтому в собственном смысле слова нельзя сказать о свете «удалился» или «появляется», но это — характеристики иного рода, а сам свет обнаруживается просто как энергия. Точно так же отражение в зеркале следует назвать энергией видимого предмета, который воздействует на то, что способно получать впечатления, но сам при этом не изливается: если предмет присутствует, появляется и отражение в зеркале, и существует так, как некое подобие на поверхности, получившей такой рисунок; а если предмета не будет, то и на зеркальной поверхности не будет того, что только что было, когда она предоставляла видимому предмету воздействовать на нее. Но то же самое и в душе: насколько она есть энергия другой души, предшествующей ей, — ее энергия пребывает, раз пребывает эта более высокая энергия (7, 33–51).

### **Подступ к рассуждению о созерцании и содержание трактата**

Как предст<sup>л</sup>яется, именно эта интенсивная разработка в связи с проблемой души образов зеркала, зеркального отражения и зрения в трактатах, непосредственно предшествующих нашему, и обусловила ту постановку вопроса о созерцании в 30. III, 8, которая так эффектно проведена Плотин<sup>ом</sup> в начале трактата:

В качестве игры ума — то есть прежде чем приступить всерьез — сможем ли мы последовательно провести рассуждение, если станем утверждать, что все стремятся к созерцанию и в нем видят свою цель...

Если опираться на эти разрабатываемые Плотин<sup>ом</sup> образы, структура платин<sup>овского</sup> универсума выстраивается очень просто и оказывается совершенно ясной. Очередному рассмотрению этой структуры и посвящен наш трактат. Не следуя за развитием мысли Плотина в данном трактате строго, а воспроизводя ее общий строй, мы получим

обычную картину платиновского универсума, знакомую начиная, во всяком случае, с десятого трактата (V, 1).

Начало всего — единое, или благо. Оно предшествует всему, прежде всего — вечному и неизменному уму. Ум вечно устремлен к единому-благоу и полон им, но созерцает он при этом не единое-благо, а сам себя: в этом созерцании он становится всем, будучи во всех своих частях, он прозрачен для себя самого<sup>6</sup>.

Нижняя граница умного созерцания, его периферия — мировая душа<sup>7</sup>. А разница между душой и умом состоит только в том, что хотя душа созерцает то же, что и ум, т. е. ум, но ум при этом созерцает сам себя, а душа — отличающийся от нее ум.

Все, что созерцает ум, уже есть в нем. А в душе образ созерцаемого ею ума постоянно пребывает, будучи отличен от ума и требуя постоянного же с ним соотношения. Поэтому универсум абсолютно тождественных со своим бытием мыслей в уме оказывается на этом этапе множеством понятий в душе, которые взирающая на ум душа постоянно соотносит с мыслями ума; а ум-образец в целом оказывается воспроизведен в созерцающей его душе как космос-подобие.

Где находится это подобие? — Плотин знает, что в душе, т. е. там же, где и множество понятий, каждое из которых представляет некий способ развертывания вневременного образца во времени. Собственно, и само время появляется оттого, что душа постоянно перебегает от находящихся в ней понятий к самотождественным мыслям ума: такова свойственная ей жизнь<sup>8</sup>, и поэтому ее мышление дискурсивно; а чувственный мир при этом оказывается не неизменным бытием, а постоянным становлением: его постоянство — от логосов-понятий, а становление, движение во времени, от материи.

Но все-таки откуда он берется, этот чувственный мир, если до сих пор мы находились в пределах мира умопостигаемого, т. е. сверхчувственного? — Дело в том, что душа как таковая взирает на ум, а чтобы разглядеть, в каком виде ум отразился в ней (т. е. чтобы разглядеть космос-подобие), душа нуждается в специальных инструментах: органах чувств. Эти органы чувств — уже телесны, и тем самым чувственный мир появляется ровно постольку, поскольку душа входит в составленное из формы и материи тело, делает его одушевленным, входит в его

<sup>6</sup> В следующем за нашим трактате V, 8 Плотин сравнивает его с абсолютно прозрачным шаром.

<sup>7</sup> Как формулирует Плотин в *10. V, 1* (3, 21–22), между ней и умом нет ничего, за исключением того, что они — разные: *οὐδὲν ὑπάρ μεταξὺ ἢ τὸ ἑτέροισ ἐίναί.*

<sup>8</sup> «Время — жизнь души» — тезис Плотина в *45. III, 7.*



заботы, следит за тем, как оно возникает и развивается, реализуя тот план, который заложен в находящемся в ней логосе—понятии...

### Природа

Эта каргина платиновского универсума, представленная в 30. III, 8, достаточно очевидна для тех, кто уже знаком с его предшествующими трактатами: созерцание, его уровни и его верхняя граница, т. е. единое, — хотя все это и разрабатывается в нашем трактате специально и с новым одушевлением, — но так или иначе уже разрабатывалось и раньше. Единственный вопрос, который неизбежно встает перед тем, кто прочел название нашего трактата: причем здесь природа?

По существу, если следовать Плотину, в этом понятии и нет особой необходимости. Как он пишет в переводимом трактате, «так называемая природа, будучи душой, есть порождение более высокой души, живущей более мощной жизнью» (4, 14–16). Если мы обособим тот аспект души, который связывает ее с постоянно возникающим в ней образом ума—образа — чувственным космосом—подобием, это и можно назвать природой, т. е. чем-то таким, что подчинено мировой душе и находится ниже ее<sup>9</sup>. Вот почему природа подобна спящему: она вся — в пределах того образа, который ей самой не дано соотносить с первообразом; и хотя этот космос прекрасен, природа не знает, почему это так.

Единственное, что ей доступно, — мир понятий всеобщей души; но и те она «постигает» ровно постольку, поскольку ей удастся развернуть их в виде отдельных растений, животных, etc. Плотин говорит, что природа обладает «понятием», поскольку она есть некая жизнь и производящая сила (3, 14–16): не имея возможности мысленно развернуть понятие в себе самой, природа — чтобы увидеть, что оно такое, — производит соответствующую чувственно воспринимаемую реальность. При этом производстве происходит еще большее ослабление всеобщей души, так что в конечном счете она начинает производить то, что лишено жизни: таковы у человека ногти и волосы<sup>10</sup>, такова вся неодушевленная природа, которая сама по себе уже порождать не может.

Плотин решительно редуцирует роль природы, потому что природа у него — всего лишь одна из низших функций мировой души. Собственно говоря, будь на то его воля, Плотин, я думаю, и совсем обошелся бы без понятия природы, если бы оно не занимало столь важное место у Аристотеля и стоиков. Что касается последних, то им в данном трактате Плотин практически не уделяет внимания: в заключение первого пара-

<sup>9</sup> Ср. 14. II, 2, 1, 39: *ἡ γὰρ φύσις τὸ ὑπὸ ψυχῆς τῆς πάσης ταχθέν.*

<sup>10</sup> Ср. 28. IV, 4, 29, 5–6; 47. III, 2, 3, 14–15.

графа (1, 23), где Плотин вспоминает стоиков в связи с их учением о природе, которая «обделена представлением и понятием»; что же касается стоического учения о «семенных логосах», то оно у Плотина уже вполне лишено своей собственно стоической (материалистической) окраски и воспринимается в русле общеплатонического представления об иерархии познавательных и бытийных начал.

Но Аристотель играет в данном трактате, как представляется, очень важную роль. Конечно, Плотин регулярно использует образы, связанные с созерцанием и узрением, и противопоставление созерцания практической деятельности как вполне обезличенные общеплатонические штампы. Но когда речь заходит о созерцании и природе, все ж таки именно Аристотель с его развитыми учениями о том и другой неизбежно оказывается в поле зрения Плотина. Очень похоже, что в данном трактате не столько гностики оказываются основными оппонентами Плотина, сколько Аристотель: в значительной степени полемизируя именно с ним, Плотин и строит свои рассуждения.

### *Аристотель, созерцание и природа*

Собственно, уже 29. IV, 5, завершение которого отчасти (7, 33–51) воспроизведено выше, прямо отсылает нас к Аристотелю: по Плотину, для зрения — и даже для слуха — воздух как посредник, во-первых, не необходим, во-вторых, если он и участвует в процессе восприятия света или звука, то не как таковой, а как таковой он при этом ничего не претерпевает, т. е. остается неаффицируемым. Мысль Плотина проста: воспринять может то, что соответствующим образом настроено на такое именно восприятие, т. е. душа. Именно наличием мировой души, объединяющей весь здешний космос, а не аффекцией промежуточной среды между воспринимаемым предметом и воспринимающим органом определяется возможность любого чувственного восприятия душами частными.

Этот ход мысли — прямое возражение аристотелевской концепции «близкодействия» при восприятии, изложенной в главах 5–12 второй книги трактата *О душе*: для Аристотеля восприятие возможно постольку, поскольку среда, необходимая для ощущения, аффицируется сама и создает аффект («впечатление») в воспринимающем органе.

Этот взгляд Аристотеля специально развивает Александр Афродисийский<sup>11</sup>, чьи сочинения, как сообщает Порфирий (*Жизнь Плотина*

<sup>11</sup> В сочинении *De anima libri mantissa* после опровержения тех, кто считает, что зрение возникает посредством лучей (127, 27 sqq.), сжатия воздуха (130, 13 sqq.), испускания образов (134, 28 sqq.), Александр приводит мнение Аристотеля (141, 29 sqq: Πῶς κατὰ Ἀριστοτέλη τὸ ὄραν γίνεται), согласно которому прозрачная

14, 13), Плотин разбирал на своих занятиях. Но, предпринимая на этом фоне свое рассуждение в 30. III, 8, Плотин также не может выпустить из виду и самого Аристотеля, чьи тексты о созерцании были ему, разумеется, хорошо известны: достаточно сказать, что знаменитую седьмую главу *А Метафизики* (1072 а 19 – 1073 а 13)<sup>12</sup> Плотин в общей сложности цитирует 17 раз.

Но начинается Плотин с того, что в первом параграфе подробно обыгрывает пассаж из 10 книги *Никомаховой этики* (1176 b 7 sqq.), где обсуждается соотношение развлечения–игры (*ἡ παιδιὰ, τὸ παίζειν*) и серьезной заботы (*τὰ σπουδαῖα, τὸ σπουδάζειν*), свойственной прежде всего подлинному философу (*τῷ σπουδαίῳ*):

Сами по себе заслуживают избрания... поступки, сообразные добродетели, ибо совершение прекрасных и добропорядочных [поступков] относится к заслуживающему избрания ради себя самого... Даже нелепо, чтобы целью было развлечение... Не в развлечениях заключается счастье... Добропорядочное усердие и труд ради развлечений кажутся глупыми и слишком уж ребячливыми; зато развлекаться для того, чтобы усердствовать в добропорядочных [делах]... это считается правильным, etc.<sup>13</sup>

Данный текст оказался в поле зрения Плотина не только потому, что позволял с самого начала иронически оттолкнуться от Аристотеля, но и потому, что непосредственно вслед за ним (1177 а 12 sqq.) у Аристотеля идет знаменитое рассуждение о высшем счастье, каковым является созерцательная деятельность, т. е. деятельность ума: «ум — высшее в нас, а из предметов познания высшие те, с которыми имеет дело ум», а «непрерывно созерцать мы скорее способны, чем непрерывно делать любое другое дело». Именно с этой созерцательной деятельностью и связана, по Аристотелю, подлинная серьезность (1177 b 19–20): «деятельность ума как созерцательная отличается сосредоточенностью и помимо себя самой не ставит никаких целей»<sup>14</sup>.

среда под воздействием зримого предмета меняется и возвещает о нем зрению, причем прозрачное «аффицируется цветом (*πάσχει πρὸς τῶν χρωμάτων*)».

<sup>12</sup> «... То, что способно принимать в себя предмет мысли и сущность, есть ум; а деятелен он, когда обладает предметом мысли; так что божественное в нем — это, надо полагать, скорее само обладание, нежели способность к нему, и умозрение — самое приятное и лучшее (*καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιον καὶ ἀριστον*)...» (1072 b 22–24).

<sup>13</sup> Пер. Н. В. БРАГИНСКОЙ. Подробнее параллели см. в примечаниях.

<sup>14</sup> ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῆ τε διαφέρειν δοκεῖ θεωρητικῆ ὁδοῦ, καὶ παρ' αὐτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι τέλους.

Это рассуждение — итог всей *Никомаховой этики*<sup>15</sup>, и оно, я думаю, неоднократно перечитывалось Плотиним и было как следует продумано им. В частности, оно возвращало к началу *Никомаховой этики*, где Аристотель еще только обещал рассмотреть созерцательный образ жизни (1096 а 4–5)<sup>16</sup>, но зато подробно рассуждал о благе и, в частности, спорил с платониками, которые, как и сам Платон, признавали некое единое благо, тогда как Аристотель, снисходительно похвалив пифагорейцев и следовавшего им Спевсиппа за то, что они помещают единое в один ряд с благами (1096 в 5–7), заключал, что «благо как нечто общее, объединенное одной идеей, не существует» (25–26). А если все-таки о разных благах говорят как о благах, то хотя и не похоже, чтобы это было случайной омонимией, но все же их общность нужно понимать не так, что все они происходят от некоего единого блага или в этом едином благе имеют свою цель, а, скорее, — по аналогии: так же в порядке аналогии говорят, «зрение в теле — как ум в душе» (28–29)<sup>17</sup>.

Аристотелевскую концепцию «зрения в теле» Плотин, как мы видели, рассмотрел в предшествующем трактате. Что же касается «ума в душе», то, когда речь идет о человеке и человеческой душе, с Аристотелем в каком-то смысле можно было бы и согласиться. В самом деле, если ум — высшая часть души, которой она познает и уразумевает (а об этом Аристотель рассуждает специально в трактате *О душе*<sup>18</sup>), а одушевленное, разумеется, выше неодушевленного, деятельность ума и должна быть наилучшей, а потому созерцание–умозрение должно быть высшим счастьем.

Но у Аристотеля этим дело не ограничивается: у него есть еще, как известно, некое возвышающееся над зримым миром начало, неподвиж-

<sup>15</sup> Аристотель говорит о том (1177 а 13–18), что подлинное счастье и наилучшая сообразная с добродетелью деятельность ума или чего-то наиболее божественного в нас, — созерцание, о чем уже сказано (...εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν εἶχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε βεῖον ὄν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θεοβάτων, ἢ τοῦτου ἐνεργεῖα κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεῖα εὐδαιμονία. ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητικῆ, εἴρηται).

<sup>16</sup> τρίτος δ' [sc. βλος] ἐστὶν ὁ θεωρητικός, ὑπὲρ οὗ τὴν ἐπίσκεψιν ἐν τοῖς ἐπομένοις ποιησόμεθα.

<sup>17</sup> οὐκ ἐστὶν ἄρα τὸ ἀγαθὸν κοινὸν τι κατὰ μίαν ἰδέαν. ἀλλὰ πῶς δὴ λέγεται; οὐ γὰρ ἔοικε τοῖς γε ἀπὸ τυχῆς ὁμωνύμοις. ἀλλ' ἀρὰ γε τῷ ἀφ' ἐνὸς εἶναι ἢ πρὸς ἐν ἅπαντα συντελεῖν, ἢ μᾶλλον κατ' ἀναλογίαν; ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς, καὶ ἄλλο δὴ ἐν ἄλλῳ. Если мы имеем в виду этот текст Аристотеля как фон рассуждений Плотина в 30. III, 8, то появление темы единого–блага в связи с темой созерцания оказывается совершенно естественным в общем антиаристотелевском контексте данного трактата.

<sup>18</sup> Глава 4 книги III *О душе*, посвященной уму, начинается так: *Περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ὃ γινώσκει τε ἢ ψυχῆ καὶ φρονεῖ* (429 а 10 sqq.).

ный вечный двигатель, некий божественный ум, онтологический статус которого, правду сказать, весьма сомнителен и во всяком случае систематически явно не продуман.

Почему именно наличие в аристотелевском представлении о структуре универсума некоего возвышающегося над миром ума — предмета всеобщего стремления — очевидно представлялось Плотину не совсем, так сказать, последовательным? Я думаю, потому, что в целом аристотелевская ноология не могла не привлекать его: никто глубже Аристотеля эту проблему не ставил и не рассматривал. Но спор с Платоном явно закрывал Аристотелю глаза на целый ряд несообразностей, которые вытекали из его учения.

В самом деле, и в трактате *О душе*, и в *Λ Μεταφυσικῆς* (1074 b 15 sqq.) Аристотель прекрасно рассуждал о том, что ум мыслит сам себя. Но если ум есть особый вид души, а душа всегда связана с определенным (органическим) телом как его энтелехия, то, хотя Аристотель и говорит, что нет необходимости уму быть связанным с телом<sup>19</sup>, — вопросы о связи ума с душой остаются.

Еще раз повторю: покамест дело идет об индивидуальной душе, обязательная связь нашего потенциального ума с душой до некоторой степени может быть оправдана. Но как быть с мыслящим себя мировым умом? Никакой «души вообще» (как и «блага вообще») у Аристотеля нет, а есть только отдельные виды душ (растительная, питательная, etc.). Разумеется, у Аристотеля нет и не может быть мировой души — хотя бы потому, что космос в целом, как отмечал Платон (*Тимей* 33c 4 sqq.), не имеет органов, т. е. не является органическим телом; и в таком случае решительно непонятно, чем должен быть мировой ум?

Правда, взамен мировой души у Аристотеля есть природа, которая узурпировала функции платоновской мировой души и стала принципом самодвижения. Но и с природой у Аристотеля дело обстоит не слишком благополучно. Аристотель утверждал, что «природа двояка: она есть и форма и материя... дело физики познавать и ту, и другую природу» (*Физика* 194 a 12 sqq.); что «природа есть начало движения» (200 b 12); «природа... в первичном и собственном смысле есть сущность... того,

<sup>19</sup> *Ο δὺση* 429 a 22–25: ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δὲ νοῦν ἢ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἢ ψυχῆ) οὐθέν ἐστιν ἐνεργεῖα τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν διὰ οὐδὲ μεμίχθαι εἶλο γον αὐτὸν τῷ σώματι. Ср. *выше* (413 a 4–5): Аристотель, твердо принимая неотделимость души от тела, отмечал, что вопрос этот не относится к тем ее частям, которые не являются энтелехией какого-либо тела: ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ἡ ψυχῆ χωριστῆ τοῦ σώματος, ἢ μέρη τινὰ αὐτῆς, εἰ μεριστῆ πέφυκεν, οὐκ ἄδηλον· ἐνίαν γάρ ἡ ἐντελέχεια τῶν μερῶν ἐστὶν αὐτῶν. οὐ μὴν ἄλλ' ἐνία γε οὐθέν κωλύει, διὰ τὸ μὴθενὸς εἶναι σώματος ἐντελεχείας.

что имеет начало движения в себе самом» (*Метафизика* 1015 а 13 sqq.). Но что означают эти утверждения?

Например, если нечто, «имеющее начало движения в себе самом», производит из семян некие растения, то оно производит их как форма, или как материя, или как то и другое вместе? Конечно, здесь нельзя обойтись без формы, но нельзя предполагать, будто здесь что-то вроде формы для изготовления восковых кукол: простое «впечатывание» не даст нам того живого и бесконечно подробного процесса, с которым мы сталкиваемся в «природном» производстве. Но это производящее начало не есть и материя, потому что материя обеспечивает бесконечную подвижность «природных» процессов, но никак не их поразительную осмысленную стабильность и безупречное соответствие всякий раз определенному понятию. А природа, скорее, и есть не просто бесконечная изменчивость, а именно эта ориентация на устойчивость и постоянная связь с неподвижным образцом. Поэтому природа не есть ни материя, ни начало движения, но вид и понятие, которые полностью неподвижны.

И с этой точки зрения сомнительным оказывается аристотелевское определение науки о природе как той, что «имеет дело с величинами, движением и временем» (*Физика* 202 в 30–31). Понятно, что Аристотель хотел таким образом противопоставить физику «неподвижным» математическим дисциплинам, в частности геометрии. И если вместе с Аристотелем исходить из того, что «вся природа, можно сказать, материальна»<sup>20</sup>, а наука о природе занимается сущим ровно постольку, поскольку оно «причастно движению» (1061 в 6–7), то это противопоставление имеет смысл. Но поскольку на самом деле в природе мы сталкиваемся как раз с нематериальным и неподвижным, геометр и природа действуют совершенно одинаково: и та, и другой созерцают некую идеальную общность, а воспроизводить ее по слабости могут в виде некоей дробности, только у геометра в результате созерцания появляются чертежи, а у природы — очертания тел. Именно об этом у Плотина говорит в 30. III, 8, 4, 7–10 сама персонифицированная природа, явно споря с тем представлением о ней, которое сложилось у Аристотеля.

### *Аристотель, созерцание и единое*

Я думаю, это прослеживание аристотелевского фона первых четырех параграфов нашего трактата достаточно убедительно показывает и его общую антиаристотелевскую направленность: уж очень существенные проблемы как аристотелевской, так и платоновской философии здесь затронуты. Прочие параллели указаны в примечаниях. В этой вступительной заметке мне хотелось коснуться еще одной темы трактата, разра-

<sup>20</sup> *Метафизика* 995 а 17: ἅπαντα γὰρ ἴσως ἢ φύσις ἔχει ἄληθιν. Ср. 1061 а 28 sqq.

батываемой Платином в двух последних параграфах: речь идет о постижении единого — блага самой устремленностью к нему умного взора.

В десятой главе третьей книги *О душе* Аристотель рассуждает о том, какие способности приводят живое существо в движение: таковы стремление и ум<sup>21</sup>. При этом всякое стремление есть стремление к чему-то, причем стремление к определенной цели есть также начало практического ума, отличающегося от теоретического (созерцающего) ума. Под понятие этого движимого предметом стремления практического ума подпадают *διάνοια* и *φαντασία*. При этом единственным подлинным предметом стремления является благо, хотя в сфере практической благо может быть и кажущимся, и тогда рассудительность (*φρόνησις*) может отказаться от его исполнения (см. *Никомахова этика* 1140 а 24 sqq.).

Но ум теоретический также есть движущее начало — в качестве блага, безусловно «подлежащего осуществлению» (*О душе* 433 b 15–16). Где же может помещаться этот все производящий ум, подобный свету, делающему видимыми цвета, бессмертный и вечный, существующий обособленно, всегда мыслящий, ничему не подверженный (430 а 12 sqq.)? Души у мира нет и быть не может; так откуда же взяться уму, да еще такому, к которому все будут стремиться как к высшему благу? Ведь блага — как такового у Аристотеля тоже нет, поскольку таковым для блага является определенный порядок, — как в доме, где у свободных есть свои определенные функции, а рабы делают что придется<sup>22</sup>.

Но даже если мы допустим, что такой ум каким-то образом находится при мире и в то же время вне мира, то если он совсем не имеет материи и неделим — а именно это утверждает Аристотель<sup>23</sup>, — как он может мыслить сам себя? Между тем тот же Аристотель в той же *Метафизике*<sup>24</sup> совсем не худо рассуждал об умопостигаемой материи. Эти его рассуждения об умопостигаемой материи вместе с рассуждениями в трактате *О душе* о стремлении как таковом могли бы дать правильное понимание того, что происходит с нами на той самой вершине блаженства, которая, как говорил Аристотель, доступна нам иногда, а богу всегда<sup>25</sup>. Именно этим продумыванием и занят Плотин в последних двух

<sup>21</sup> Там же, 433 а 10 sqq.: φαίνεται δὲ γὰρ δύο ταῦτα κινούντα, ἡ ὁρεξις ἢ νοῦς κτλ.

<sup>22</sup> Там же, 1075 а 11 sqq. Напомню, что этот текст о благе из 12-й книги непосредственно следует за главами, посвященными первому началу (или первым началам) и самосозерцанию ума.

<sup>23</sup> Там же, 1075 а 1–2: ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν ἀνεῦ ὕλης ἢ οὐσίας καὶ τὸ τί ἦν εἶναι κтл.

<sup>24</sup> Там же, 1036 а 9–10: ὕλη δὲ ἢ μὲν αἰσθητὴ ἔστιν ἢ δὲ νοητὴ κтл.; 1036 b 35 – 1037 а 2: ἔσται γὰρ ἕλη ἐνίων καὶ μὴ αἰσθητῶν· καὶ παντὸς γὰρ ὕλη τις ἔστιν ὃ μὴ ἔστι τί ἦν εἶναι καὶ εἶδος αὐτὸ καθ' αὐτὸ κтл.

<sup>25</sup> Там же, 1072 b 14 sqq. Ср. Alex. Aphrodisis, *In Met.* 1072 а 32, р. 695. 9 sqq.; 1072 b 14, р. 696. 32 sqq.; 1072 b 23, р. 698. 35 sqq.

параграфах нашего трактата, а соответствующие тексты Аристотеля вместе с толкованиями Александра Афродисийского служат для этого продумывания релевантным фоном, отчетливо выявляющим, до какой степени уступает платоновскому взгляду даже лучшее из сказанного о благе и уме другими.

## План трактата

1. Хотя Аристотель (*Никомахова этика* 1176 b 6 sqq.) противопоставляет игру-забаву (*ἡ παιδία*) серьезной заботе (*τὰ σπουδαία*), тем не менее в свете предшествовавших исследований Плотина, показавших, что он ошибался в вопросах, касающихся души (в частности, в трактате 29. V, 5 рассмотрен вопрос о зрении, некорректно изложенный Аристотелем в *О душе* 434 b 27 sqq.), Плотин предлагает в порядке игры ума попробовать провести рассуждение, которое опровергает стоиков, считавших, что растения и вообще природа лишены представлений и разума, но главным образом показывает недостаточность аристотелевского подхода к природе и вообще противоречивость его подхода к пониманию структуры универсума. Кстати сказать, это рассуждение будет полезно иметь в виду и для критики гностиков с их механическим пониманием творения мира, а суть рассуждения в том, что все производимое природой, включая то, что рождает земля, — есть созерцание и результат созерцания.

2. Природа производит не с помощью орудий — потому что даже применяющие орудия ремесленники прежде всего имеют перед собою некий неподвижный образец, в соответствии с которым они производят. Поэтому для природного производства нужна материя, которая в результате приобретает форму, — материя и есть движущееся; а неподвижным, но живым понятием, которое производит форму в становящемся, и является природа. Поэтому природа — вопреки Аристотелю (*Физика* 194 a 12 sq.: «...природа двояка: она есть и форма и материя»; 200 b 12: «природа есть начало движения»; *Метафизика* 1015 a 13 sqq.: «природа... в первичном и собственном смысле есть сущность... того, что имеет начало движения в себе самом») — не есть ни материя, ни начало движения, но вид и понятие.

3. Природа как понятие (логос) безусловно отлична от деятельности (практики), которая может вестись в соответствии с понятием; но если понятие не деятельность (практика), значит, оно — созерцание. То, что мы непосредственно видим, — уже конечный результат некоего предшествующего созерцания, того, что в природе и что есть природа; а ей предшествует созерцание души. Природа, будучи некоей жизнью и понятием, созерцая, производит то, что производит, и производимое ею есть видимый результат созерцания.



4. Продолжая затеянную игру, Плотин ради ее оживления вводит персонафицированную природу, которая могла бы произнести такую речь: «Как геометры ради более очевидного представления созерцаемого ими чертят свои фигуры, так и я, созерцая понятия, образующие этот мир, произвожу весь видимый мир. И сама я родилась потому, что мировая душа, родившая меня, созерцала ум, и при этом не производила никаких действий, так же как и ум, созерцающий сам себя». Природа, разъясняет Плотин, есть, по существу, внутрикосмический аспект мировой души: как таковая она видит мир в целом, и это ее созерцание — сияющее и сладостное, но не слишком отчетливое, поскольку она — будучи в пределах здешнего мира — уже не может созерцать образец, с которым сверяет свои понятия мировая душа в целом. Так и люди: одни способны мысленно охватить предмет в целом, а другим необходима деятельность, т. е. либо чертеж, либо изготовление того, что они неотчетливо представляют умом.

5. Поэтому если перейти от этой так называемой природы, т. е. от немощной части души, к душе в целом, то она — постоянно созерцая горнее, т. е. ум, — рождает его подобие и все более дробно воспроизводит образец, покамест не добирается до того, что уже лишено жизни; но даже здесь душа не расстанется со своею более высокой частью: как души у разных людей, так и разные части души могут созерцать по-разному, но, узрев часть, они хотят увидеть и целое, т. е. стремятся к более полному зрелищу и более ясному созерцанию.

6. Поэтому всякое действие — кружный путь к тому, чтобы в конце концов увидеть. И поскольку действуют ради блага, то результат действия и есть то благо, к которому стремились, т. е. созерцание. Узревая и усваивая нечто, душа наполняется им, успокаивается и созерцает спокойно, поскольку становится одним с тем, что созерцает. Но, даже поняв и полностью усвоив понятие, душа продолжает его исследование, сопоставляя его с тем, что вне ее. Так она оставляет себя самое, а более высокая ее часть остается в себе. Эта последняя подобна подлинному философу: он сам сосредоточен на чем-нибудь одном и просто видит, хотя при этом он может объяснять другому то, что возникает от этого созерцания.

7. Итак, и подлинно сущие, и все происходящее от них основано на созерцании и есть предмет чувства, представления и знания. Произвести на свет, или породить, означает реализовать некие наличные, но нераскрытые понятия и сделать их доступными созерцанию. Поэтому ошибки и в природе, и у ремесленников — результат отклонения от созерцаемой формы.

8. Но предмет умного созерцания-умозрения не просто усваивается (как в душе), а совпадает в своем бытии с созерцающим умом. И если предмет созерцания и совпадающий с ним ум обладают жизнью, то это

будет не жизнь растения или животных, а жизнь как таковая. Это образцовое совпадение бытия, ума и жизни не так совершенно проявляется и на более низких уровнях мироздания: признавая (вместе с Аристотелем) разные виды жизни, люди не говорят о разных видах мыслей, причем просто потому, что не исследуют (тот же Аристотель — пример), что такое жизнь и как она соотносена с мыслью. А между тем самая истинная жизнь есть жизнь мысли, и эта жизнь неизбежно множественна: дело в том, что ум, начав созерцать единое, возжелал стать всем и стал всяким умом и умом всего, т. е. многим; но он при этом остался единым умом и потому во всякой своей части он — тот же самый ум, который в этом смысле не имеет предела и не терпит ущерба, когда от него что-то возникает.

9. Как множество и начало числа ум следует за единым, но это единое — уже не ум, потому что ум обязательно связан с умопостигаемым, как и умопостигаемое с умом. Уму должно предшествовать нечто, как говорит Платон, «запредельное» (509b 9) ему. Но, даже назвав его благом и совершенной пустотой, мы никак не можем составить его мысленный образ, поскольку оно превосходит мысль. Потому мы должны постараться угадать его тем, что от него в нас: ведь оно присутствует повсюду, в том числе и в нас, так что нам нужно только настроить соответствующую способность ради его восприятия и не обращать ее ни на что из всего, но на то, что до всего.

10. А как таковое оно — возможность и мощь всего (*δύναμις τῶν πάντων*), в том числе превышающая жизнь причина жизни. Оно — начало всего, которое не разделяется на все. И как мы усмотрим нечто единое в каждой вещи и на каждой ступени бытия, так прежде всего нам нужно усмотреть это единое начало за бытием как таковым. Когда мы лишаем его тем самым даже предиката бытия — это кажется странным; но в своей устремленности к нему мысль постепенно свыкается с ним и привыкает постигать его не мысленно, но самой своей устремленностью; а величие его узревает из всего того, что существует после него и благодаря ему.

11. Еще к нему можно подступиться исходя из того, что ум — зрящее зрение, предмет которого — благо как таковое. Будь ум благом, он бы ни к чему не стремился. Поэтому ум нуждается в благе, а благо — не нуждается ни в уме, ни в чем другом. И эта устремленность ума к благу и есть тот след блага, по которому мы опознаем его как более высокое начало. И если мы станем одно с умом, и восхитимся его красотой, и захотим найти то, что эту красоту создает, чем полон ум, в ком единственном он — этот «благообразный» (Платон, *Государство* 509a 3) «отрок» (*Кратил* 396b 5) — нуждается, то мы и окажемся рядом с тем, что всему этому предшествует и само не нуждается ни в чем.

## ПЛОТИН

### О ПРИРОДЕ, СОЗЕРЦАНИИ И ЕДИНОМ 30. III, 8

#### 1

В качестве игры ума —  
то есть прежде чем приступить всерьез —  
сможем ли мы последовательно провести рассуждение, если  
станем утверждать, что все стремятся к созерцанию  
и в нем видят свою цель:  
не только разумные существа, но и неразумные животные,  
и даже растительная сила растений и родившая их земля,  
причем все и достигают его в доступную им по их природному 5  
устроению меру,  
но каждый и созерцает, и достигает на свой лад:  
те — подлинно, другие — довольствуясь мнимостью и подобием  
этого, —  
так вот, удастся ли нам последовательно провести этот неожиданный ход мысли?  
Я думаю, оттого что мы порассуждаем так между собой,  
ничего страшного в этом проигрывании наших предположений  
не случится;  
да и сама эта теперешняя игра — не есть ли и она своего 10  
рода созерцание?

Я думаю, и мы, и вообще все те, кто предан играм, — созерцают  
или, по крайней мере, затевают игру из стремления к этому.  
Кстати, похоже, что как у ребенка, так и у взрослого,  
то есть в игре одного и в серьезных заботах другого,  
ради созерцания как игра, так и серьезная забота,  
так что всякое действие заботится о созерцании: 15

в особенности — вынужденно направляющее созерцание во вне, но также и так называемое произвольное: хотя и не в такой степени, но все же и оно бывает в силу стремления к созерцанию.

Впрочем, об этом после.

- 20 А теперь скажем о самой земле, и о деревьях, и вообще о растениях: в чем состоит их созерцание, как мы можем возвести производимое и рождаемое землей к деятельности созерцания; а также о том, как природа — о которой говорят, что она обделена представлением и понятием, — во-первых, обладает в себе самой созерцанием и, во-вторых, производит производимое ею посредством созерцания, которого якобы не имеет.

## 2

- Я думаю, всякому ясно, что здесь не идет речи ни о руках, ни о ногах, ни о каких других заимствованных или природных орудиях, а необходима материя, в которой природа может производить, так что в результате материя приобретает форму. В частности, нужно из природного производства изъять все эти рычаги.
- 5 В самом деле, каким тиснением и впечатыванием можно произвести это множество и разнообразие цветов и очертаний, если даже изготовители восковых кукол — глядя на которых те сочли, что созидательная деятельность природы именно такова, — не могут сами раскрасить то, что они вылепливают, если не возьмут краски откуда-то еще.
- 10 Наоборот, приняв в соображение, что и у занимающихся такого рода ремеслами что-то должно в них пребывать, в соответствии с каковым пребывающим они руками могут делать то, что они производят, — представители этого взгляда должны и сами восходить к таковому же пребывающему в природе и понимать, что и здесь та сила, которая производит не руками, должна пребывать, причем пребывать вся,
- 15 потому что она, разумеется, не нуждается в том, чтобы одно в ней пребывало, а другое двигалось, поскольку движущееся — это материя, а в природе движущееся отсутствует:

потому что в противном случае то, что в ней движет, не будет движущим первично,

каковым, кстати сказать, является не природа, а то неподвижное, которое пребывает во всем.

Могут возразить, что этим неподвижным является понятие, а она — отличается от понятия и потому подвижна.

Но если они скажут, что природа подвижна целиком, тогда подвижно и понятие; 20

а если в ней нечто неподвижно, то это и будет ее понятием.

Помимо всего прочего, она должна быть формой, а не состоять из формы и материи.

В самом деле, зачем ей нужна теплая или холодная материя, раз материя, подлежащая деятельности творца, прибывает и приносит это с собой или же оказывается такой та, что — сама не имея качества — подверглась воздействию понятия. 25

Поскольку не огонь должен подступить, чтобы материя стала огнем, но понятие:

это, кстати сказать, является немалым указанием на то, что в животных и растениях производящими началами являются понятия и что природа — понятие, которое производит другое понятие в качестве своего порождения и уделяет нечто подлежащему, но при этом остается самим собою. 30

А то понятие, которое проявляется во внешней видимой форме — уже заключительное и мертвое,

так что оно больше не может произвести другое понятие,

тогда как понятие, обладающее жизнью,

будучи братом произведшего внешнюю форму и потому обладая такой же силой,

производит в становящемся.

### 3

Но каким же образом оно в этом производстве —

причем в таком именно производстве —

может быть причастно некоему созерцанию?

Я думаю, ежели оно производит пребывая,

причем пребывая в себе самом и в качестве понятия,

оно само должно быть созерцанием.

В самом деле, если деятельность может быть в соответствии с понятием,

оставаясь, разумеется, отличной от понятия,

то понятие —

хотя оно неотделимо от деятельности и руководит ею — не может быть деятельностью.

Но если оно не деятельность, а понятие, значит оно — созерцание, причем во всяком понятии его заключительная форма — от созерцания

и является созерцанием в качестве предмета созерцания, а из понятий, заключительному предшествующих, — каждое также есть созерцание на свой лад:

одно — не как природа, но душа,

другое — содержащееся в природе и являющееся природою.

— Но действительно ли именно от созерцания?

— Так или иначе, но от созерцания.

10 — Так ли, что оно и само есть узрение себя самого? Или как-то иначе?

— Не иначе, поскольку оно есть результат созерцания и производство того, кто это узрел.

— Но как природа-то может обладать созерцанием?

— Разумеется, у нее нет созерцания, опирающегося на понятие (под «понятием» я в данном случае имею в виду стремление познать то, что в ней есть).

Но почему ей не обладать созерцанием, если она — некая жизнь, и понятие,

15 и производящая сила?

Может быть, потому, что стремление нечто познать означает еще не обладать этим?

Но она-то обладает, и как раз в силу этого обладания и производит.

Поэтому быть тем, что она есть, — это и значит для нее производить, и насколько она есть, настолько она есть производящее.

А есть она созерцание и зрелище, раз она понятие.

И вот, будучи созерцанием, зрелищем и понятием, она постольку и производит, поскольку она есть все это.

20 Поэтому ее производство оказалось у нас созерцанием; собственно, оно есть результат созерцания, пребывающего созерцанием не потому, что делает что-то иное, а поскольку производит в силу того, что оно — созерцание.

#### 4

Поэтому если бы кто-нибудь спросил ее, чего ради она производит, то, пожелай она внять вопрошающему и ответить, она сказала бы так:

«Тебе надо бы не спрашивать, а понимать, причем в безмолвии,

как и я пребываю безмолвной и не имею обыкновения говорить.  
 Но что понимать? 5

А то, что ставшее есть мое зрелище, зрящей безмолвно,  
 и что возникшее по природе есть результат созерцания,  
 и что мне — возникшей от такого же созерцания — свойственно  
 обладать любозрительной природой.

При этом мое созерцательное начало производит созерцаемый ре-  
 зультат наподобие геометров, которые по ходу созерцания чертят:  
 только я не черчу, хотя и созерцаю, а очертания тел появляются,  
 будто падают с неба.

Поэтому я пребываю в том же состоянии, что и моя мать, и во- 10  
 обще мои родители:  
 они ведь тоже суть результат созерцания, причем родилась я при  
 их полном бездействии:  
 просто они суть превосходящие меня понятия, и я родилась по-  
 тому, что они созерцали самих себя».

— Что же это значит? 15

— А то, что так называемая природа, будучи душой, есть порожд-  
 ение более высокой души, живущей более мощной жизнью;  
 что она в самой себе безмолвно обладает созерцанием, обращен-  
 ным не к горнему, но все ж таки еще и не к дольнему,  
 и что находится она на том уровне, на каком находится, в некоем  
 устойчивом состоянии, причем осознает это;

что в этом состоянии понимания и сознания она в доступную ей 20  
 меру видит то, что ниже ее, и больше не ищет иного, поскольку  
 достигла созерцания сияющего и сладостного.

Ежели кто-то вдобавок хочет наделить ее неким пониманием и  
 чувством,

эти чувство и понимание не таковы, о каких мы говорим приме- 25  
 нительно к остальным, но наподобие тех, что свойственны сон-  
 ному по сравнению с бодрствующим: она безмятежно созерцает  
 свое зрелище, которое возникает в ней оттого, что она пребывает  
 в самой себе и с самою собой, и сама есть зрелище;  
 при этом созерцание ее — ничем несмущаемое, но не слишком  
 ясное:

потому что есть иное, мощнейшее по узрению, а она — подобие 30  
 иного созерцания.

Именно поэтому и то, что ею рождено, совершенно немощно,  
 поскольку немощное созерцание производит немощное зрелище.  
 Точно так же люди, когда оказываются немощны в созерцании,  
 начинают заниматься деятельностью, этой тенью созерцания и

слова:

поскольку им по немощи их души недостает того, на что способно их созерцание, они — не имея силы достоительно вместить его предмет и потому не наполняясь, но все же сохраняя стремление его увидеть — устремляются к деятельности, чтобы так увидеть, что не сумели умом.

Поэтому когда производят, то хотят и сами увидеть, и чтобы все остальные узрели и восприняли это, после того как их намерение насколько возможно перейдет в дело.

И везде мы обнаружим, что производство и действие суть либо немощь созерцания, либо один из его результатов: немощь, ежели по свершении ничего более не остается; один из результатов — ежели остается для созерцания нечто более мощное, превосходящее то, что произведено.

И то сказать:

зачем тому, кто способен созерцать исходно истинное, обращаться к подобию этого истинного?

Это же подтверждают менее одаренные дети, которые по слабости к учению и умозрению становятся мастеровыми и ремесленниками.

## 5

Но, сказав о природе, каким образом возникновение есть созерцание, скажем,

перейдя к душе, которая ей предшествует, каким образом ее созерцание,

ее любовь к постижению и исследованию, и томление по истокам познания,

а также ее полнота, —

как все это привело к тому, что душа,

вся став зрелищем,

произвела другое зрелище.

Так производит мастерство:

а именно когда то или иное мастерство достигает совершенства, оно производит другое — малое — мастерство и в данной забаве воспроизводит все, что ему свойственно,

за исключением разве того, что эти видения и зрелища —

как будто неотчетливы и потому поначалу не могут держаться сами собой.

Поэтому разумная часть души, находящаяся в горнем, постоянно совершенствуясь в обращении к горнему и полнясь светом, пребывает там;



а другая —  
первым приобщением приобщающаяся доле приобщившего —  
продвигается вперед:  
потому что от жизни всегда возникает новая жизнь,  
потому что деятельность всегда уже есть, и нет такого места, где  
бы она прерывалась.  
Но в этом продвижении вперед душа оставляет свою более вы- 15  
сокую часть пребывать там, где она ее покинула, поскольку, поки-  
нув ее, она сама уже не может присутствовать повсюду, а только  
там, где она заканчивает продвижение.  
Однако продвигающееся вперед не равно пребывающему.  
Поэтому,  
ежели душа должна оказываться повсюду,  
и если при этом не должно быть места, где бы эта ее тождествен-  
ная деятельность отсутствовала,  
и если предшествующее всякий раз отличается от последующего, 20  
а деятельность начинается от созерцания или действия, но дейст-  
вия еще нет (потому что оно не может быть до созерцания), —  
то пусть одно созерцание будет неможнее другого, но все это  
должно быть именно созерцанием.  
Вот почему то, что представляется действием, соответствующим  
некоему созерцанию, есть на самом деле наименее мощное со-  
зерцание, поскольку рождаемое всегда должно быть одного рода  
с рождающим, но, конечно, более неможным, оттого что в нис-  
хождении оно постепенно ослабевает.  
Понятно, что все это никак не смущает душу, потому что она 25  
совершенно не нуждается в наружном или внешнем созерцании или  
в действии;  
но поскольку такое созерцающее также является созерцающей  
душой,  
то оно —  
как более внешнее и отличающееся от того, что ей предшествует, —  
производит то, что ниже ее,  
причем, будучи созерцанием, производит созерцание.  
Ясно поэтому, что ни созерцание, ни зрелище не имеют границ. И 30  
поэтому оно — повсюду.  
В самом деле, где его нет? — Ведь и в каждой душе — то же са-  
мое, поскольку ее не опишешь как величину.  
Разумеется, не во всех душах одинаково, так что и в одной части  
души может быть не так, как в другой.  
Поэтому «возничий» дает «коням» от того, что он увидел, и они, 35

восприняв, разумеется, начинают вожделеть того, что увидели, поскольку восприняли не всё. И ежели они всякий раз действуют в силу вожделения, значит, действуют ради того, чего вожделеют. А это — зрелище и созерцание.

## 6

Итак, дело — ради созерцания и зрелища.

Поэтому цель действующих — созерцание, и что́ они не могут получить напрямик, того стремятся добиться кружным путем.

- 5 Потому что всякий раз, когда они достигают желаемого, то есть того, появления чего они хотели, то не затем ведь, чтобы не знать, но чтобы знать и видеть это наличным в душе, —

разумеется, как предмет ее созерцания.

И это так потому, что действуют ради блага:

но не для того, чтобы оно оставалось где-то вне и им нельзя было бы обладать, а чтобы обладать тем благом, которое есть результат действия.

— А где оно?

— В душе. Так что действие опять вернулось к созерцанию.

- 10 В самом деле, то, что действующий воспринимает в душу, которая есть понятие, —

чем иным оно может быть, как не безмолвным понятием?

И чем глубже воспримет, тем сильнее созерцание.

Мы видим, что тогда душа и покойна, и ни к чему не стремится, поскольку наполнилась;

и в таком состоянии ее созерцание покоится внутри, поскольку она обладает уверенностью в его достоверности.

- 15 И чем отчетливей вера, тем покойнее созерцание,

и тем больше оно ведет к единству,

так что познающее —

насколько оно познает (и здесь уже нам нужна серьезность) —

приходит к единству с предметом познания.

Потому что, когда их два, — одно — это одно, а другое — другое, так что они просто будут находиться рядом, и тем самым двойственность еще не будет освоена, — вроде как находящиеся в душе понятия, которые не применяются.

- 20 Поэтому понятие должно не оказывать воздействие извне, а становиться одним с душой учащегося, покамест она не обнаружит, что оно усвоено.

Но и потом, освоившись и придя в соответствующее состояние,

душа тем не менее уясняет это понятие,  
и применяет его — поскольку у нее изначально его не было,  
и изучает,  
и из-за самого этого применения оказывается отличной от него,  
и, размышляя, взирает на него как на нечто другое, —  
несмотря на то, что душа и сама — понятие и своего рода ум, 25  
только ум, который созерцает отличающееся от него.  
Дело в том, что душе не достает полноты, и по сравнению с более  
высоким началом она ущербна;  
но все ж таки и она спокойно созерцает то, что постепенно уясняет:  
то, что уже как следует уяснено, больше ей уяснять не нужно, но  
она тем не менее — в силу ущербности — продолжает уяснять с  
целью исследования и тем самым изучает то, чем обладает.  
А действуя, она приводит имеющиеся у нее понятия в соответст- 30  
вие с внешним.  
И поскольку она более властна над ними, чем природа, она спо-  
койнее ее,  
а поскольку их у нее больше, — она более созерцательна.  
Но поскольку она владеет ими не полностью, она стремится к  
большему изучению созерцаемого и к созерцанию на основе ис-  
следования.  
Поэтому — оставляя тем самым себя самое и оказываясь в дру-  
гих, а затем вновь  
возвращаясь к себе, — она созерцает той своей частью, которую 35  
оставляет;  
а душа, остающаяся в себе, — занята этим в меньшей степени.  
Поэтому у подлинного философа все расчеты уже произведены,  
и исходящее от него он, конечно, может объяснять другому,  
но сам — просто видит.  
Потому что он уже обращен к единому, то есть к тому, что не-  
смутимо не только  
внешним, но даже тем, что относится к нему самому, так что в 40  
нем — все.

## 7

Итак, то, что и подлинно сущие основаны на созерцании и суть  
созерцание  
и произошедшее от них в ходе их созерцания также есть некий  
предмет созерцания (либо чувственного, либо в знании или пред-  
ставлении),  
и что действия нацелены на познания и суть стремления к позна-

- нию,
- 5 и что рождаемое рождается от созерцания, чтобы усовершенствовать некую форму, то есть некий иной предмет созерцания, и что всё — само будучи подобием производящего — также производит некие предметы созерцания и формы, и что появляющиеся произведения, будучи воспроизведением сущих, показывают, что делающие делают не ради самого этого дела и производства, но чтобы в конце
- 10 концов получилось нечто доступное созерцанию, — причем узреть это стремятся и размышления, и — до них — ощущения, цель которых — знание, и природа, которая еще до ощущений производит некий находящийся в ней предмет созерцания и некое понятие в ходе доведения до окончательного вида другого понятия, — так вот, это ясно,
- 15 и что-то из этого понятно само по себе, а на другое указало наше рассуждение. Но ясна также необходимость того, чтобы — если высшие созерцают — и все остальное стремилось к этому, если начало является целью всего. Потому что, когда рождают живые существа, движущей силой являются присутствующие внутри понятия,
- 20 и рождение — действие созерцания и стремление в муках произвести на свет множество форм, то есть множество предметов созерцания, и все заполнить понятиями и вроде как непрерывно созерцать: потому что производить на свет означает давать возможность обрести бытие некоей форме, а это значит — заполнять все созерцанием. Кстати сказать, когда мы говорим об ошибках — и в том, что возникает, и в том, что изготавливается, — это ошибки созерцающих, отклоняющихся от созерцаемой формы.
- 25 Поэтому и художника можно определить как того, кто производит уродливые формы; и одержимые любовью — из породы увидевших и устремленных к увиденной красоте.

## 8

Вот что об этом.

А когда созерцание восходит от природы к душе, а от нее — к уму, причем всякий раз созерцающие все глубже осваиваются с пред-

метом созерцания и составляют все большее единство с созерцающими, так что в душе подлинного философа познанное приходит к тождеству с познающим субъектом, поскольку устремляется к уму, — тогда очевидно, что здесь, то есть в уме, созерцаемое и созерцающее представляют собой единство уже не потому, что созерцатель освоился с созерцаемым предметом, как оно бывает в совершенной душе, но они едины по сущности и в силу того, что «тождество суть бытие и мысль».

Потому что раз «того и другого» больше нет, очередным «другим» будет то, что больше не «то и другое».

Поэтому таким по существу одним должны стать эти оба: а это — живое созерцание, а не некий предмет созерцания, находящийся в другом: потому что обладающее жизнью в другом — существует благодаря другому и не обладает жизнью само по себе.

Поэтому, если некий предмет созерцания и мысли будет обладать жизнью, это должна быть жизнь сама по себе, а не жизнь произрастающих, наделенных чувством и обладающих прочими видами жизни одушевленных существ.

Дело в том, что хотя все прочие виды жизни тоже некоторым образом суть мысли, однако же это мысль произрастающих, чувствующих, одушевленных.

— Почему же они мысли?

— Потому что понятия. Так что всякая жизнь — своего рода мысль, только одна менее яркая, чем другая, — как и жизни. Но мысль ума — самая яркая: как первая жизнь и первый ум она представляет собой одно.

Мысль есть первая форма жизни; другая форма жизни — другая мысль, а где кончается жизнь, там кончается и мысль.

Поэтому всякая жизнь относится к этому мыслящему роду и является мыслью.

Но хотя люди еще, пожалуй, согласятся признать различные виды жизни, о разных видах мыслей они обычно не говорят, а говорят, что это, мол, — мысли, а это — уже совсем не мысли, причем просто потому, что относительно жизни они совсем не исследуют, что она такое.

Кстати, обратим внимание, что наше рассуждение опять показывает нам, что все сущие суть некий косвенный результат созерцания. Ежели — как у нас вышло — самая истинная жизнь есть жизнь

мысли, и сама она тождественна истиннейшей мысли, значит, истиннейшая мысль обладает жизнью и в данном случае созерцание и предмет созерцания суть обладающее жизнью и жизнь, причем оба они суть одно.

30 — Но если эта пара — одно, почему же это одно опять оказывается многим?

— Да потому, что предмет созерцания — не единое. Потому что, даже когда ум созерцает единое, он созерцает его не как единое; в противном случае он не может появиться как ум.

Поэтому, начав созерцать единое, ум, тем не менее, уже не мог продолжить, как начал, но незаметно для себя сделался многим — словно отяжелел — и в своем желании обладать всем развернул себя, —

35 а лучше бы ему удержаться от такого желания: ведь он оказался на втором месте!

Сходным образом развернувший себя круг оказался плоской фигурой, окружностью, центром, радиусами, тем, что ближе к центру, и тем, что на периферии. То, из чего все это было развернуто, — лучше, а худшее — то, во что. Ведь это «то, во что» не таково,

40 как «то, из чего и во что», точно так же, как «то, из чего и во что» не таково, как одно «то, из чего».

С другой стороны, этот ум не есть ум только кого-то одного, но вообще всякий ум; а будучи всяким умом, он оказывается и умом всего.

Поэтому, раз он — всякий ум и ум всего, даже его часть должна обладать всем по отдельности и всеми вместе; в противном случае

45 какая-то его часть окажется не умом, так что он будет слагаться из не-умов и окажется какой-то насыпанной кучей, ожидающей, чтобы из всего получился ум.

И в этом смысле у него нет предела, так что, ежели от него что-то возникает, он не становится меньше;

то же относится и к возникшему от него (потому что всем является и оно),

и, разумеется, к тому, от кого появился он сам,

потому что и оно не есть некое собрание отдельных частей.

## 9

Таков этот ум.

Поэтому он — не первый, но должно быть то, что «запредельно» ему (к чему, собственно, и подвели предшествующие рассуждения): прежде всего потому, что множество следует за единым;

а кроме того, он есть число, а начало числа — в том числе и тако-  
го — единое как таковое;

при этом он — ум вместе с умопостигаемым, то есть вместе — два; 5  
если же есть два, нужно допустить то, что двум предшествует.

— Но что? Просто ум?

— Однако со всяким умом сопряжено умопостигаемое; а ежели  
не должно сопрягаться умопостигаемое, не будет и ума.

Но если это уже не ум,

так что двойственность будет отставлена,  
значит, предшествующее этой паре за пределами уму.

— Что в таком случае мешает ему быть умопостигаемым? 10

— Да то, что умопостигаемое также сопряжено с умом.

— Но если не умом и не умопостигаемым, чем тогда оно может  
быть?

— Тем, скажем мы, из чего появился ум вместе со своим умопо-  
стигаемым.

Но что это и чем мы можем его представить? Ведь оно будет 15  
опять-таки либо мыслящим, либо лишенным мысли. И мыслящее  
окажется умом, а лишенное мысли будет в неведении даже о себе  
самом; но тогда какова его ценность?

Ведь даже если мы скажем, что это — благо и совершенная про-  
стота, то при всей истинности этого ничего ясного и определен-  
ного мы не выскажем, покамест наша мысль не найдет, на что ей  
опереться в этом утверждении.

Ведь тогда как все остальное мы познаем посредством ума и сам 20  
ум мы можем познать также умом, —

в каком общем мысленном наброске удастся нам уловить очерта-  
ния того, что превосходит природу ума?

Для того, кому нужно показать, что это возможно, скажем, что  
оно уловимо тем в нас, что ему подобно.

Дело в том, что и в нас есть нечто от него,

и вообще нет такого места, где бы оно отсутствовало для тех, что  
могут приобщиться к нему:

ведь то, что присутствует повсюду, ты можешь воспринять из 25  
любого места, в каком настроишь соответствующую восприни-  
мающую способность.

Например, настроив слух в любом месте определенного про-  
странства, которое наполняет некое звучание — и его, и людей,  
которые там, — ты будешь воспринимать всё звучание и в то же  
время — не всё.

Но что же мы воспримем, когда таким же образом подчиним тому

- свой ум?
- 30 Или ум, пожалуй, должен вроде как несколько отодвинуться назад, вроде как сам отпустив себя к тем, что у него сзади... † и если он хочет видеть то, значит, он не должен целиком оставаться умом. Он-то сам, разумеется, является первым видом жизни, поскольку он — деятельность, проявляемая в исхождении всего; но это исхо-
- 35 хождение — не исходящее, а уже испещренное. Поэтому, если он и жизнь, и исхождение, и все у него отчетливо, а не в общем — иначе ему пришлось бы допускать недовершенность и нерасчлененность, — значит, быть ему из чего-то другого, каковое уже не в исхождении, но есть начало исхождения и начало жизни, начало ума и всего.
- 40 Потому что все — не начало, но все происходит из начала, а само начало уже не есть все и не есть нечто из всего, — чтобы рождать все и быть не множеством, но множества началом: потому что рождающее во всех случаях проще порожденного. Поэтому, ежели оно породило ум, оно должно быть проще ума.
- 45 Но ежели принять, что оно — одно и всё, тогда оно окажется либо каждой отдельной частью этого всего, либо всем сразу. Ежели оно — собрание всего сразу, оно окажется позже всего; а ежели оно прежде всего, то все будет само по себе, а оно будет отличаться от всего;
- и ежели оно сразу и само оно, и всё, оно не будет началом.
- 50 А оно должно быть началом и должно быть до всего как раз для того, чтобы вслед за ним появилось и всё. Что же касается тех отдельных вещей, из которых составлено всё, то, во-первых, из них каждая данная должна быть тождественна любой другой, во-вторых, они должны быть все вместе, так что и с этой точки зрения они ничем не будут отличаться одна от другой. Поэтому начало не есть ничто из всего, но — до всего.

## 10

Но что оно тогда?

Возможность и мощь всего. Не будь ее, не было б и всего, в частности, ума как первой и всеобщей жизни.

А то — превышающая жизнь причина жизни.

Потому что действительность жизни, являющаяся всем, — не первое, но она словно излилась из первого как из источника.

- 5 В самом деле, представь мысленно источник, не имеющий другого начала и целиком отдающий себя рекам, но реками не исчерпанный, а сам по себе пребывающий в полной безмятежности,



тогда как реки, вышедшие из него, до того как потечь по своим руслам, пока еще находятся все вместе, но при этом каждая словно уже знает, куда она направит свои токи.

Или вообрази жизнь огромного растения, которая пронизала всё растение, 10

но ее начало — пребывает и не рассеялось в этом всё, поскольку оно словно обосновалось в корне.

Так вот, это начало обеспечило растению всё множество проявлений его жизни,

но само — пребывает, оставаясь вне множественности, но как ее начало.

Так что ничего странного.

Впрочем, пожалуй, и странно, что образовалось это множество жизни из немножества, 15

и что не было б и множества, если бы до множества не было того, что множеством не является.

Потому что начало не разделяется на все, так как, разделившись, оно уничтожило бы и все, так что ничто больше не могло бы и возникнуть, не пребывая начало в себе самом, отличном от всего.

Вот почему — с чего ни начни — восходишь к единому; 20

причем в каждой вещи есть нечто единое, к которому можно ее возвести,

почему всякую данную ступень следует возводить к единому, которое предшествует ей (а не просто к единому), —

покамест не дойдешь до просто единого: а его уже нельзя возвести к другому.

Итак, если брать единое растения (оно же есть его пребывающее начало) и единое

животного, единое души и единое мира в целом, — то берешь 25

всякий раз самое мощное и драгоценное;

а если брать единое того, что обладает истинным бытием, то есть его начало, источник и мощь, — так тут мы откажемся верить и ничего за этим не усмотрим?

Или все ж таки мы сочтем его тем, что, конечно, не есть ни одно из того, началом чего оно является, но таково, что —

не принимая никаких предикатов — ни бытия, ни сущего, ни жизни — 30

оно является тем, что выше всего этого.

И ежели брать его, отбросив бытие, — покажется странно. Но, устремившись к нему и успокоившись в том, что действительно его, —

- старайся все больше свыкнуться с ним мыслью,  
 35 уразумевая его самой этой устремленностью взора к нему  
 и узревая его величие из того, что существует после него и благо-  
 даря ему.

## 11

- А можно подойти и вот как.  
 Поскольку ум — своего рода зрение, причем зрение зрящее, он  
 окажется некоей возможностью, переходящей к действительности.  
 Поэтому одно в нем окажется материей, а другое — его видом  
 (только материя — та, что в умопостигаемом),  
 5 потому что даже действительное зрение обладает двойственностью:  
 единым оно было только до того момента, как увидеть.  
 Итак, одно стало двумя, и два — одним.  
 Обычное зрение полнится и словно получает завершенность от  
 чувственно воспринимаемого,  
 а зрение ума наполняется от блага.  
 Потому что, если ум сам есть благо, зачем ему нужно созерцать и  
 вообще действовать?  
 10 — Ведь тогда как все остальное устремляется к благу и действует  
 ради блага, само благо не нуждается ни в чем:  
 вот почему ему не свойственно ничто, кроме него самого.  
 Так что, сказав «благо», ничего больше не домысливай:  
 потому что в данном случае, добавив что-то, ты сделаешь ущерб-  
 ным то самое, к чему это что-то добавил.  
 Поэтому не приписывай ему и мысли, чтобы не приписать нечто  
 отличное от него и тем самым не произвести двойку: ум и благо.  
 15 Потому что это ум нуждается в благе, а благо в уме не нуждается.  
 Вот почему, обретя благо, ум оказывается «отнесенным к виду  
 блага» и получает от блага завершенность,  
 поскольку вид, поступающий к нему от блага, делает его «отне-  
 сенным к виду блага».  
 20 А каким видится этот след блага в нем, таким должен мысленно  
 представлять подлинный прообраз тот, кто создает его образ на  
 основе этого следа, запечатленного в уме.  
 Таким образом, благо позволяет зрящему уму нести запечатлен-  
 ный в нем свой след, в силу чего в уме есть эта устремленность к  
 благу,  
 и он — постоянно стремится и постоянно достигает цели;  
 тогда как то — чуждо как стремления (потому что не к чему),  
 25 так и достижения цели: ведь оно и не стремилось.

Поэтому оно также и не ум: потому что в уме также есть стремление и привязанность к собственному виду.

А поскольку ум прекрасен,  
 поскольку он прекраснее всего,  
 поскольку пребывает в чистом свете и «в чистом сиянии»  
 и охватывает все бытие,  
 (а тенью его и отображением является этот наш прекрасный космос)  
 поскольку он, пребывая во всяческой красоте 30  
 (так как нет в нем ничего неосмысленного, темного и лишнего  
 меры),  
 живет блаженною жизнью, —  
 поэтому изумление может охватить того, кто увидел его,  
 кто должным образом погрузился в него и стал с ним одно.  
 Словно тот, кто — подняв взор к небесам и узрев сиянье све- 35  
 тил — пытается представить их творца и ищет его,  
 так и тот, кто стал созерцателем умопостигаемого космоса, и про-  
 ник в него взором, и восхитился его творцом,  
 должен искать того, кто явил такую красоту,  
 и понять, каким он это сделал образом,  
 он, родивший такое дитя — ум,  
 этого отрока, прекрасного и наполненного им.  
 Но сам он — ни ум, ни полнота, но прежде ума и полноты: 40  
 потому как ум и полнота — после него, поскольку они вознужда-  
 лись в том, чтобы стать полнотой и обрести мысль.  
 Все это и совсем рядом с тем, кто ни в чем не нуждается и ничуть  
 не стремится к мысли,  
 и вместе с тем обладает истинной полнотой и мышлением, по-  
 скольку они здесь первично.  
 А то, что этому предшествует, — в этом и не нуждается, и не имеет:  
 а иначе оно не было бы благом... 45

## ПРИМЕЧАНИЯ

- 1, 1–2. *Παίζοντες... πρὶν ἐπιχειρεῖν σπουδάζειν.* Ср. АРИСТОТЕЛЬ, *Никомахова этика* 1176 b 32–34: *σπουδάζειν δὲ καὶ ποιεῖν παιδιᾶς χάριν ἢ λίθων φαίνεται καὶ λίαν παιδικόν. παίζειν δ' ὅπως σπουδάζῃ, κατ' Ἀνάχαρσιν, ὁρθῶς ἔχειν δοκεῖ ἀναπαύσει γὰρ ἔοικεν ἢ παιδιᾷ...*
- 1, 3. ἄλλογα... ἄλογα. Ср. АРИСТОТЕЛЬ, *Никомахова этика* 1172 b 10.
- 1, 13. εἴτε τις παῖς εἴτε ἀνὴρ παίζει. Ср. АРИСТОТЕЛЬ, *Никомахова этика* 1176 b 23–24: *παισὶ καὶ ἀνδράσιν ἕτερα φαίνεται τίμια.*

- 1, 13–14. θεωρίας ἔνεκεν ὁ μὲν παίζειν, ὁ δὲ σπουδάζειν. Ср. АРИСТОТЕЛЬ, *Никомахова этика* 1177 b 17 sqq.: «...считается, что деятельность ума как созерцательная отличается сосредоточенностью (σπουδῆ)» (пер. Н. В. БРАГИНСКОЙ). Но игра, которую Аристотель так осудил (см. выше), тоже ведется ради созерцания.
- 1, 8–9. κίνδυνος οὐδεὶς ἐν τῷ παίζειν. Ср. АРИСТОТЕЛЬ, *Никомахова этика* 1176 b 9 sqq.: от развлечений «скорее бывает вред, а не польза»; Там же, 1176 b 28 sqq.: «...нелепо, чтобы целью было развлечение и чтобы человек всю жизнь работал... ради развлечений (τοῦ παίζειν)... усердие (σπουδάζειν) и труд ради развлечений кажутся глупыми и уж слишком ребяческими... жизнь по добродетели... сопряжена с добропорядочным усердием (σπουδῆ) и состоит не в развлечениях... усердие... (τὰ σπουδαία) лучше потех с развлечениями...».
- 1, 16. ἡ δὲ ἐκούσιος λεγομένη. Ср. АРИСТОТЕЛЬ, *Никомахова этика* 1111 a 22–24: τὸ ἐκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὐ ἢ ἀρχῇ ἐν αὐτῷ εἶδῶσι τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις; «...произвольное — это, по-видимому, то, источник чего в самом деятеле, причём знающем те частные обстоятельства, при которых поступок имеет место».
- 1, 18. ταῦτα ὕστερον. Ср. *Энеиды* III, 8, 6, 1 слл.
- 1, 22. ἀφάνταστόν... ἄλογον. Ср. *Stoicorum veterum fragmenta* (далее, SVF) II, 1016. Ср. также SVF II, 458, где ἀφάνταστα названы растения; ср. III, 6, 4, 23, где Плотин приводит мнение стоиков о том, что «так называемой природе свойственна деятельность, в силу которой она созидает все, как утверждают, без опоры на представление (ἀφάνταστος)».
- 2, 1–2. οὐτε χεῖρες ἐνταῦθα οὐτε πόδες οὐτε τι ὄργανον. См. ПЛАТОН, *Тимей* 33c 4: οὐδ' αὖ τις ἐπιθεὴς ἦν ὄργανον σχεῖν κтл.; там же, 34a 2 sqq.: χειρῶν δὲ οὐ χρεῖα τις ἦν, μάτην οὐκ ᾤετο δεῖν αὐτῷ προσάπτειν, οὐδὲ ποδῶν κтл. Ср. АРИСТОТЕЛЬ, *О душе* 412 a 27–b 2: ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. τοιοῦτον δὲ ὁ ἂν ἢ ὀργανικόν. ὄργανα δὲ καὶ τὰ τῶν φυτῶν μέρη κтл. Сталкивая образ, нарисованный Платоном, признававшим мировую душу у космоса, не имеющего рук, ног и органов чувств, и определение души Аристотеля, для которого возможность наличия души определяется наличием органов, Плотин продолжает антиаристотелевское развитие предпринятого рассуждения.
- 2, 4. τὸ μοχλεῖν. Ср. *Энеиды* V, 9, 6, 22–24, где душа ἐμόρφωσε τὴν ὕλην οὐκ ὠθοῦσα οὐδὲ ταῖς πολυθρῦλλήτοις μοχλείαις χρωμένη, δοῦσα δὲ τῶν λόγων. Ср. АРИСТОТЕЛЬ, *Физика* 259 b 14–20: τῆς πρώτης ἀρχῆς ἔξωθεν οὐσης, διὸ οὐκ αἰετὶ κινουῦνται συνεχῶς ὑφ' αὐτῶν ἄλλο γὰρ τὸ κινουῦν, αὐτὸ κινούμενον καὶ μεταβάλλον πρὸς ἕκαστον τῶν κινούντων ἑαυτά. ἐν πᾶσι δὲ τούτοις κινεῖται τὸ κινουῦν πρώτων καὶ τὸ αἰτίον τοῦ αὐτῷ ἐαυτὸ κινεῖν ὑφ' αὐτοῦ, κατὰ συμβεβηκὸς μέντοι μεταβάλλει γὰρ τὸν τόπον τὸ σῶμα, ὥστε καὶ τὸ ἐν τῷ σώματι ὄν καὶ τῇ μοχλείᾳ κινουῦν ἑαυτό. Симпликий разъясняет (*In Phys.* 1259, 15–21): μοχλεία δὲ ἀπέκασε τὴν ὑπὸ τῆς ψυχῆς τοῦ σώματος γινομένην ἐν τοῖς ζώοις κίνησιν, ἢ ὡς καὶ τῆς ψυχῆς ἔξωθεν ἐχούσης τὴν αἰτίαν τοῦ κινεῖν τὸ σῶμα, ὡς καὶ οἱ μοχλοὶ ὄργανα ὄντες τῶν πρώτως κινούντων, ἢ τῷ τοῦς μοχλοῦς προσκειμένους αἰετὶ κινεῖν τὰ ἀπωθούμενα καὶ οὐ χωριζόμενους, οὕτω δὲ καὶ τὴν ψυχὴν συνοῦσαν αἰετὶ τῷ σώματι κινεῖν αὐτό ἢ μᾶλλον διὰ τὸ βίαιον καὶ μὴ κατὰ φύσιν εἶναι τῷ σώματι τὴν

- τοιαύτην κίνησιν. Ср. АРИСТОТЕЛЬ, *Физика* 255 а 21: движущие «способны двигать против природы, как, например, рычаг способен передвигать тяжесть не по природе».
- 2, 6. κρηοπλάσται. Ср. ПЛАТОН, *Тимей* 74с 6.
- 5, 12. τὸ δὲ τῆ τοῦ μεταλαβόντος πρώτη μεταλήψει μεταλαμβάνον, букв.: первым приобщением приобщенного приобщающаяся [доле приобщившего].
- 5, 31. ἢ καὶ διὰ τοῦτο del. KIRCHHOFF.
- 5, 34–35. ἥνιοχος... ἵπποις κτλ. Ср. ПЛАТОН, *Федр* 247e 5–6.
- 8, 8. ταῦτὸν τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν = ПАРМЕНИД В 3 (= ПЛОТИН I, 4, 10 и V, 1, 8, 17).
- 8, 12. Здесь мы принимаем чтение Доддса: ζῶν δι' ἐκεῖνο.
- 8, 34. οὐκ βεβηαρμένους. Ср. ПЛАТОН, *Пир* 236b 5–7; ср. 50. III, 5, 9, 37.
- 8, 39–40. τὸ γὰρ εἰς ὃ οὐκ ἦν τοιοῦτον οἶον τὸ ἀφ' οὗ καὶ εἰς ὃ, οὐδ' αὖτὸ τὸ ἀφ' οὗ καὶ εἰς ὃ οἶον τὸ ἀφ' οὗ μόνον. Ср. АРИСТОТЕЛЬ, *Физика* 242 а 67 sqq.
- 9, 2. ἐπέκεινα = ПЛАТОН, *Государство* 509b 9.
- 9, 10–11. τί οὖν κωλύει τὸ νοητὸν αὐτὸ εἶναι. Ср. АЛЕКСАНДР АФРОДИСИЙСКИЙ, *De anima libri mantissa* 106, 13: τὸ μὲν οὖν ἀγαθὸν τῷ νοητῷ κινεῖ — начиная с 10. V, 1 Плотин твердо знает, что даже быть мыслимым благом не свойственно.
- 9, 15–16. νοοῦν μὲν οὖν νοῦς, ἀνοήτων δὲ ἀγνοήσει καὶ ἐαυτὸ ὥστε τί σεμνόν; Ср. ПЛАТОН, *Софист* 249a 1; АРИСТОТЕЛЬ, *Μεταφυσικα* 1074 b 17–18.
- 11, 1–3. ὁ νοῦς ἐστὶν ὄψις... δύναμις... εἰς ἐνέργειαν ἐλθοῦσα. Ср. АРИСТОТЕЛЬ, *Ὀ ψυχε* 429 а 12 sqq. См. также АЛЕКСАНДР АФРОДИСИЙСКИЙ, *De anima libri mantissa* 106, 18 sqq. Александр сначала рассуждает об уме материальном и сравнивает его со зрением; затем об уме мыслящем, находящемся в состоянии мышления и могущем посылно воспринимать виды умопостигаемых; и третий ум — творческий, делающий действительным первый и второй ум: опираясь на Аристотеля, Александр называет его абсолютно простым, ни с чем не смешанным, не имеющим в себе ничего потенциального (*Там же*, 109, 128–130: ὁ γὰρ ἀπλοῦς νοῦς ἀπλοῦν τι νοεῖ, οὐδὲν δὲ ἄλλο ἀπλοῦν ἐστὶ νοητὸν πλὴν αὐτός. ἀμυγῆς γὰρ οὗτος καὶ αἴλος καὶ οὐδὲν ἔχων ἐν αὐτῷ δυνάμει), etc.; в целом столь подробная разработка данной проблематики не могла не привлечь Плотина; но она же обнаруживала в конечном счете непонимание Аристотелем и Александром природы ума, который при всей своей простоте не может не быть двойственным и быть благом, как и благо не может быть умом и бытием и при этом не раздробляться.
- 11, 12. φθεγγάμενος οὖν τὸ ἀγαθὸν μηδὲν ἔτι προσνοεῖ. Ср. *выше* 9, 10 sqq.
- 11, 16. ἀγαθοειδὲς. Ср. ПЛАТОН, *Государство* 509a 3.
- 11, 28. αὐγῆ καθαρά = ПЛАТОН, *Федр* 250c 4.
- 11, 32. θάμβος. Ср. ГОМЕР, *Илиада* Γ 342.
- 11, 38–41. ὁ τοιοῦτον παῖδα γεννήσας νοῦν, κόρον καλὸν κтл. Ср. ПЛАТОН, *Кратил* 396b 5–7.

(Перевод и примечания Ю. А. Шичалина)

Ю. А. Шичалин

## ДУША И КОСМОС

### В 10–11 [V, 1–2]\* ТРАКТАТАХ ПЛОТИНА

#### Вводные замечания

Первый из рассматриваемых трактатов Плотина — не только один из самых популярных текстов *Эннеад*, но и вообще один из самых знаменитых философских текстов Античности. Популярность трактата не в последнюю очередь обусловлена заглавием *Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων*. Понятно, почему заглавие привлекало внимание христианских авторов начиная с Евсевия и Августина; однако не только «три ипостаси» заглавия, но и текст данного трактата Плотина, по мнению христианских богословов, давал прямое соответствие учению о трех ипостасях Единого Бога. Однако чему на самом деле посвящен трактат Плотина<sup>1</sup>?

---

\* В настоящей работе нумерация трактатов Плотина оставлена в авторской редакции. Первая цифра (в курсиве) обозначает номер трактата в хронологическом порядке, далее следует стандартная нумерация, согласно изданию Порфирия — *примеч. ред.*

<sup>1</sup> См. ниже примечания к трактату, tit. В свое время (в статьях 1986 и 1992 гг.) я специально писал о названии трактата (см. «По поводу названия трактата Плотина *Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων*», *ВДИ* 4 (1986), с. 118–125, переработанный вариант: *Revue des études grecques* 105 (1992), p. 253–261). Смысл рассуждений состоял в следующем. Плотин сам не называл свои тексты, так что и название этого трактата принадлежит не ему; трактат посвящен, в частности, полемике с Нумением (и тем самым вообще с платониками II–III вв.), признававшим трех богов: 1) единое-благо-ум, 2) душу-демиурга и 3) одушевленный космос. Плотин показал, что единое-благо отличается от ума, что ум — и парадигма, и демиург, что душа — творение демиурга-ума, что поэтому этих сверхчувственных природ (*φύσεις*) — три, а божественный космос — чувственное продолжение и развитие этой сверхчувственной троицы. Порфирий, издатель платиновских трактатов, придумал или использо-

Трактат 10. V, 1 — протрептик<sup>2</sup>, т. е. увещание, обращенное к слушателю, который по своим задаткам способен стать собеседником Плотина, к одному из тех «божественных людей», которые «благодаря большей мощи и зоркости зрения» могут увидеть «горнее сияние» (5. V, 9, 1) и готовы «внимать глазам горнего мира» (10. V, 1, 12). Обращаясь к тому, чья душа — «не ничтожна, но достойна взирать» (2, 12) на мировую душу, к тому, кто в предшествующем трактате *О благе, или о едином* (9. VI, 9) сумел вместе с ним взойти к вершинам умосозерцания и какое-то время удержаться на его верхней границе, где умозрение переходит в непосредственную прикосновенность к тому, что недоступно даже для умного зора, Плотин теперь задается вопросом, почему душа забывает о своей умопостигаемой отчизне и увлекается приманками здешнего мира. С этого вопроса о душе трактат начинается, этим же — призывом обратить слух души к лучшему из слышимых — он и завершается. Но Плотин, как всегда, не прямолинеен: главный принцип его увещаний — вовлечь собеседника в серьезное исследование того, что в принципе всякой душе известно, но что слушателю и читателю необходимо еще раз внимательно рассмотреть вместе с Плотиним.

Плотин в самом начале нашего трактата сразу называет причину отпадения души от горнего мира: это «дерзость», «рождение», «первое

---

вал данное название *Περὶ τῶν τριῶν ἀρχῶν ὑποστάσεων*, желая подчеркнуть то, что казалось самым важным ему: а именно что в отличие от предшествующих платоников Плотин ум, душу и космос считает не самостоятельными богами, а только тремя главными проявлениями в сущем (*ὑποστάσεις*) единого, т. е. первого начала, которое само выше сущности. Сводку этого трактата Порфирий дал в *Sent.* 30. Евсевий Кесарийский в *Præp. Ev.* XI рассматривает тексты из данного трактата Плотина в сопоставлении с Троицей Отца, Сына и Святого Духа и три ипостаси порфириевого названия относит к единому, уму и душе плотиновского трактата. Вслед за ним это понимание (вернее: непонимание) названия трактата становится общепринятым.

<sup>2</sup> В первых (по списку Порфирия) трактатах Плотина прекрасно представлена техника обсуждения отдельных тезисов; в них присутствует сильный протрептический пласт. В собственном смысле протрептиком помимо 10. V, 1 является 1. I, 6. Но и рутинные школьные обсуждения вопросов о сущности души и ее бессмертия в 2. IV, 7 и 4. IV, 2, или о роке в 3. III, 1, сопровождается призывами, более уместными в протрептике: 2. IV, 7, 10, 30 sqq.: «...пусть отделивший узрит себя и пусть уверует в собственное бессмертие...»; 3. III, 1, 2, 1 sqq.: «Но остановиться, добравшись до этого, и не желать восходить к горнему свойственно, пожалуй, человеку нерадивому и не желающему слушать тех, кто подымается к первым и трансцендентным причинам...»; Там же, 9, 4 sqq.: «когда душа устремляется, наставляемая свойственным ей чистым и бесстрастным понятием, только тогда ее порыв следует признать “зависящим от нас” и добровольным, и в этом именно и состоит наше дело...»; 4. IV, 2, 1, 66 sqq.: «кто постигнет это величие души и постигнет ее мощь, поймет, что она — нечто божественное, заслуживающее восхищения...», etc.

различие», однако нужно еще догадаться, что стоит за этими пифагорейскими словечками. Существо его ответа и его замысел уясняется только в самом конце трактата (12, 1 sqq.): здесь Плотин вновь возвращается к первому вопросу и теперь дает на него прямой ответ, причем ответ его настолько прост и реалистичен, что его, как кажется, можно было бы дать и без всех предшествующих рассуждений: по мысли Плотина, все дело в том, что мы — не часть души, а целая душа, и покамест нечто не дано нашим чувствам, мы можем и не воспринять его.

Эту реалистичность Плотина, спиритуалиста и мистика, не всегда удается оценить, но о ней всегда нужно помнить при чтении его трактатов. В данном трактате о необходимости и неизбежности перехода души в низшую сферу Плотин говорит только косвенно, когда указывает на то, что совершенное *не может не* рождать, но при этом рожденное *не может не* быть хуже родившего. Но трактат *О схождении души в тело* (6. IV, 8) Плотин начал именно с констатации этой необходимости: задавшись вопросом, почему душа вновь оказывается в оковах тела и чувства после того, как приходит в тождество с богом и утверждается в нем, он приводит Гераклита, считавшего «необходимыми “перемены” из противоположных качеств и сказавшего о “пути вверх вниз”, и, “переменившись, успокаивается» (IV, 8, 1, 12–14); так Плотин подчеркивает исходную, так сказать, неизбежность схождения души в низшую область, а ниже прямо говорит о том, что души «по необходимости оказываются вроде как амфибиями, поскольку живут попеременно и тамошней жизнью, и здешней» (4, 31–33).

В 6. IV, 8 Плотин сравнивал отдельную душу с мировой душой. Там это сравнение в основном ограничивалось тем соображением, что и та, и другая связаны как с чувственным, так и с умопостигаемым миром. Подробное и последовательное рассмотрение структуры универсума, проводимое для того, чтобы ясно понять место человеческой души среди чувственных и сверхчувственных сущностей и специально рассмотреть отношения души и космоса, дано в 10. V, 1 впервые.

Так протрептик, т. е. увещание, которое должно заставить душу «вспомнить, какого она рода и достоинства» (V, 1, 1, 27–28), оказывается одним из наиболее «систематических» трактатов Плотина. Следующий трактат, 11. V, 2, еще раз последовательно пробегает по всем ступеням универсума, и его название поддерживает мысль о «систематическом» характере изложения Плотина. Однако заметим, что и здесь проблема души остается главной и занимает большую часть этого небольшого трактата. Вообще проблему души можно считать стержневой для первых трактатов Плотина. Посмотрим, как она в них представлена.



## Душа и космос в первых девяти трактатах

Внимательному читателю текстов Плотина, а не изложений его философии очень быстро становится ясно, что Плотин — не создатель системы и в этом смысле — не систематический мыслитель: он, скорее, «систематический созерцатель» сверхчувственного мира и пронизательный наблюдатель чувственного. И проблема души — узлового понятия всей его философии — всегда оказывается для него не только проблемой системы, но прежде всего проблемой жизненной: Плотин не конструирует некое понятие души, а внимательно рассматривает прежде всего собственную душу и благодаря этому надеется получить представление о душе всеобщей.

Осознание того, что узел сам, вызывает стремление подвести и читателя–собеседника к тому, что осознано: так появляется постоянный протрептический пласт в платоновских текстах.

При всем том Плотин — платоник, т. е. мыслитель совершенно определенной школьной направленности. Поэтому его интуиция чаще всего согласуется с текстами основателя школы и так или иначе ориентирована на предшествующих и современных ему приверженцев или оппонентов Платона. В частности, вопрос души и космоса решается Платином прежде всего на основании *Тимея*, а также *Федра* и *Государства*, хотя Плотин до известной степени свободен как в отборе этих опорных текстов, так и в их интерпретации.

Имея в виду сочетание этих трех моментов в трактатах Плотина, дадим сводку того, как Плотин рассматривает тему души в первых девяти трактатах, чтобы отчетливее понять новизну и специфику 10. V, 1. Даже из этой сводки становится очевидно, что эволюционирует если не Плотин–философ, то Плотин–излагатель.

1. I, 6 *О прекрасном* (протрептик на основе школьной разработки популярной начиная с софистов темы): Плотин рассуждает здесь об индивидуальной душе, восходящей к уму и стремящейся к благу; опорные тексты из Платона: *Phaedr.* 249b – 252c и *Phaed.* 72e – 76d (о знании–припоминании), *Resp.* 533d 2 (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα).

2. IV, 7 *О бессмертии души* (школьная разработка самой популярной темы платоновской философии, включающая полемику и элементы протрептика): рассматривая вопрос, бессмертен ли каждый из нас, Плотин опровергает стоиков и Аристотеля; при этом речь постоянно идет о душе, опекающей данное тело; о всеобщей душе и ее отношении к космосу речи не идет, хотя один из опорных платоновских текстов — *Phaedr.* 245c 5 sqq. (Ψυχὴ πάντα ἀθάνατος κτλ.).

3. III, 1 *О роке* (школьная разработка одной из наиболее популярных тем в стоико-платонической традиции): основной вопрос о роке для Плотина непосредственно связан прежде всего с проблемой души; трактат посвящен критике концепций, отрицающих возможность свободной воли, и утверждает (III, 1, 8, 1 sqq.), что, только приняв в соображение проблему мировой и индивидуальной души, можно говорить о наличии в мире закономерностей; боги-звезды не могут быть причиной порочного нрава, потому из Платона известно, что бог, если он благ, не может быть причиной зла (cf. *Resp.* 379d 4 sqq.: ἀγαθὸς ὁ γὰρ θεὸς... ἀλλὰ μὴν οὐδὲν γὰρ τῶν ἀγαθῶν βλαβερὸν...).

4. IV, 2 *О сущности души* (школьная разработка темы души как толкование *Plat. Tim.* 35a 3–4: τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκράσατο οὐσίας εἶδος<sup>3</sup>; *Parm.* 155e 5 sqq.: ἐν τε ὄν καὶ πολλὰ κτλ.): душа трактуется как нечто божественное, заслуживающее восхищения и относящееся к числу природ, превосходящих что бы то ни было здешнее; специально разрабатываемый аспект — необходимость некоей сущности, которая выше делимых тел и неделимого ума: эта неделимая природа, которая претерпевает разделение в телах, и есть душа.

5. V, 9 *Об уме, идеях и сущем* (диатриба с элементами протрептики и «вопросов»): Плотин обращается к теме ума, идей и сущего потому, что относительно души встает вопрос: «душа — есть ли она прекрасное от самой себя?» (V, 9, 2, 18); все вопросы относительно ума решаются в трактате с постоянной оглядкой на душу (например, V, 9, 4, 1–2: «Однако почему, достигши уровня души, следует продолжать восхождение, и нельзя полагать, что она — первое?»); а последний вывод трактата опять-таки указывает на то, какая проблема прежде всего стоит перед Плотинном в этот период: «следует считать, что в уме до рождения души и есть душа как таковая, — как раз чтобы появилась» индивидуальная, т. е. связанная с данным телом, душа (V, 9, 14, 21–22); опорные тексты из Платона: *Phaedr.* 248d 3–4; *Symp.* 210b 3 – с 6, е 10; *Resp.* 507d 2–9; *Tim.* 33b 2–3; *Soph.* 254d 3 – 255a 1; etc.

6. IV, 8 *О схождении души в тело* (диатриба на основе школьной разработки темы соотношения души и тела): здесь естественным образом продолжается именно эта тема: «как некогда моя душа оказалась внутри данного тела?»; Платон: *Phaedr.* 246c 2; *Phaed.* 67d 1; *Resp.* 517b 4–5; *Tim.* 29a 3 sqq.

<sup>3</sup> Разработке этого текста посвящен также небольшой фрагмент, помещенный Порфирием как самостоятельный трактат 21. IV, 1.

7. V, 4 *Как от первого происходит то, что за первым следует, и о едином* (трактат с элементами «вопросов»): в этом небольшом рассуждении Плотин, похоже, впервые осознает структуру универсума как предмет специального рассмотрения и в этом смысле данный трактат непосредственно готовит 10. V, 1, где структура универсума рассматривается подробно; проблема души не только отсутствует здесь как ведущая, но само слово «душа» в этом коротком трактате не упоминается; зато здесь присутствуют другие основные темы и мотивы 10. V, 1: необходимость для совершенного рожать, проявлять свою силу, т. е. производить некую «ипостась» (как огонь выделяет тепло, снег — холод, etc.); хотя Плотин, разумеется, имеет четкое представление о структуре универсума уже в первом трактате, но помимо того, что только здесь она стала предметом самостоятельного рассмотрения, здесь же оказывается, что ее нельзя удовлетворительно изложить без специального рассмотрения проблемы единого; платоновские тексты: *Epist.* II, 312e 3 sqq.; *Parm.* 142a 3–4; *Resp.* 509b 9.

Трактат 8. IV, 9 *О том, что все души — единая душа* (диатриба с элементами «вопросов»): Плотин вновь возвращается к душе как к основной теме предшествующих рассуждений; но после 7. V, 4 душа рассматривается в связи с проблемой единого. Достаточно посмотреть только несколько поворотов развития темы души в данном трактате, чтобы в этом убедиться. Например, V, 4, 5, 1 sqq:

Как единая сущность присутствует во многих? — Либо эта единая душа присутствует во многих целиком, либо от целой и единой души — множество душ, причем с той ничего не происходит. Итак, та — едина, множество душ водится к ней как к единой, а она — и переходит, и не переходит во множество: дело в том, что она способна отдавать себя всему и остава<sup>т</sup>ся единой...

опорный текст из Платона — *Tim.* 41d – 42a.

9. VI, 9 *О природе, созерцании и едином* (диатриба с элементами протрептика): этот один из самых эффективных и знаменитых трактатов Плотина (не случайно Порфирий завершил именно этим трактатом свое издание сочинений Плотина) строится в полном осознании взаимной соотношенности обеих тем — души и единого — и опирается на ряд платоновских текстов (например, *Parm.* 138b 5 sqq.; 139b 3; 141a 5; etc.); за ним и следует наш

10. V, 1, развитой протрептик, т. е. увещание, обращенное к индивидуальной душе, которое строится на основе полного осознания цен-

трального места души в окончательно продуманной и подробно описанной картине универсума;

11. V, 2 (толкование платоновского текста и «вопросы») рассматривает ту же картину универсума начиная с единого и завершая растительной душой.

Таким образом, мы можем сказать, что Плотин в трактатах 10–11 свел основные проблемы предшествующего периода (душа, строение универсума, единое) и полностью очертил всю сферу своего философствования. Это очень важно, так как теперь рассмотрение любой частной проблемы может получить совершенно четкую философскую локализацию. Рассмотрим, как в трактатах 10–11 развивается проблема отношения души и космоса.

### Душа и космос в 10. V, 1–2

Как и всякий протрептик, 10. V, 1 строится на том, что адресат увещания признает некое положение, на которое тем самым опереться автор увещания. В данном случае таким опорным положением является тот несомненный факт, что души восхищаются внешним миром, прилепляются к нему и начинают ценить его больше, чем самих себя. Плотин называет это «почтением к здешнему» (V, 1, 1, 16: *ἡ τῶνδε τιμῆ*). Поэтому 10. V, 1, 2 начинается с констатации: именно душа делает всё живым (*αὐτῇ μὲν ζῶα ἐποίησε πάντα*)<sup>4</sup>; и божественные светила, и это великое небо, etc., т. е. все то, что в этом мире вызывает восхищение (2–5). Благодаря ей «наш мир — бог» (40: *θεός ἐστι διὰ ταύτην ὁ κόσμος ὅδε*). Но если мы ценим все живое, поскольку «мертвые навоза никчемней» (40), тем больше мы должны ценить душу, давшую всему живому жизнь (50–51).

Такова краткая сводка 10. V, 1, 2. Теперь рассмотрим этот фрагмент подробнее и попытаемся отчетливо представить ту картину, которую Плотин хочет выстроить перед нами.

Великую душу, одушевляющую все, должна рассматривать некая не ничтожная индивидуальная душа (12: *μεγάλην ψυχὴν ἄλλη ψυχὴ οὐ σμικρά*). Чтобы стать достойной этого рассмотрения, индивидуальная душа, т. е. душа каждого из нас, должна освободиться от обмана, в ко-

<sup>4</sup> Как представляется, текст *ζῶα ἐποίησε πάντα* нужно понимать именно так. Плотин ни в каком смысле не считает душу демиургом, поскольку, согласно Платону, она сама — тварь; и здесь он хочет сказать только, что все почитаемые людьми живые существа, в том числе солнце и звезды, живыми существами делает именно душа, поскольку именно она вдыхает в них жизнь. См. *annot. ad loc.*

торый ее подвергает внешний чувственно воспринимаемый мир (13: ἀπαλλαγεῖσα ἀπάτης), и от всего того, что чарует прочие души (13–14: τῶν γεροητευκότων τὰς ἄλλας). Она должна прийти в тихое, спокойное, безмолвное состояние (14: ἤσυχῳ τῇ καταστάσει), чтобы в покое находилось не только ее тело со свойственными ему телесными волнениями (15: ὁ τοῦ σώματος κλύδων), но и все то, что окружает ее в этом мире (16: πᾶν τὸ περιέχον).

Итак, мы должны представить, что неподвижна земля (16: ἤσυχος γῆ), всех обитателей которой одушевляет душа (2–3: πάντα ἃ γῆ τρέφει); неподвижно море (16–17: ἤσυχος θάλασσα) и все его обитатели, также одушевляемые душою (3: πάντα ἃ θάλασσα τρέφει); неподвижен воздух (ἤσυχος ἀήρ) и неподвижны все живые существа в воздухе (3: πάντα ἃ ἐν ἀέρι); наконец, мы должны представить, что неподвижно огромное движимое душою небо (4–5: τὸν μέγαν τοῦτον οὐρανόν; 17: ἤσυχος οὐρανός) и все разумные живые существа, движущиеся в нем, т. е. планеты (4: ἥλιον) и звезды (3–4: πάντα ἃ ἐν οὐρανῷ ἄστρα βεῖα).

Теперь, когда мы представили все это, мы должны спросить себя: а что, собственно, предстоит нашему мысленному взору? Что представляет собой эта неподвижная картина до того, как она стала двигаться? Понятно, что в связи с ней может возникнуть много вопросов и для какой-то осмысленности нужны многие уточнения. А именно, сказав «до того, как стала двигаться», мы должны уточнить, насколько буквально мы понимаем это «до того». Сказав, что неподвижны живые существа, как мы должны истолковать это: в смысле «Спящей красавицы» или в смысле еще не одушевленного Адама? Может показаться, что эти вопросы праздны, но это не так, потому что и Платон, и Плотин задавались ими и давали на них ответы.

Платон в *Тимее* (34b 10 sqq.) специально разъяснил, что, хотя он сначала говорит о создании космоса, а затем о создании души, это не значит, что душа действительно была создана позднее: во всем виновата наша человеческая слабость, провоцирующая такое случайное и призрачное изложение (34c 2–4: ἀλλὰ πως ἡμεῖς πολὺ μετέχοντες τοῦ προστιχόντος τε καὶ εἰκῆ ταύτῃ πῃ καὶ λέγομεν). И Плотин прекрасно понимает, что могут быть по крайней мере два представления о мире<sup>5</sup>:

<sup>5</sup> Вопрос о том, как толковать творение мира в *Тимее*, как творение во времени или как метафорическое изображение заботы бога о мире, вызывал великие споры среди платоников; для некоторых платоников вопрос приобретал особенную остроту в связи с тем, что им были известны воззрения христиан, гностиков и др.; в частности, Нумений цитировал, по свидетельству Евсевия, Моисея и пророков (*frg.*

согласно одному мир был создан во времени, а другое имеет в виду вечное существование космоса во времени. При этом и то, и другое может усматривать наличие вневременной действительности в том, что вечно или с определенного момента вовлечено в стихию времени.

Данная картина в 10. V, 1, 2 была продумана Плотиним; и хотя в предшествующих трактатах мы не найдем ничего подобного, впоследствии Плотин вновь возвращается к ней<sup>6</sup>. В частности, саму возможность двух подходов к этой проблеме, появление здепшего мира во времени или вечность мира — Плотин специально обсуждает во второй главе позднего трактата *О промысле* (47. III, 2). Ради лучшего понимания нашего пассажа приведем эти тексты.

### Появление космоса в трактате «О промысле» (47. III, 2)

Если бы мы говорили, что наш мир возник начиная с такого-то времени, а раньше его не было, то мы бы тем самым в нашем рассуждении признавали, что промысел — это то же самое, о чем мы говорили применительно к отдельным вещам, то есть некое предвидение и расчет бога относительно того, как мог бы возникнуть этот мир и как ему пребывать по возможности наилучшим образом.

Но поскольку мы утверждаем, что наш мир вечен и не было времени, когда его не было, то промыслом об этом мире мы по праву и вполне последовательно могли бы называть его существование в соответствии с умом, причем ум существует до него не в смысле предшества во времени, а потому что мир — от ума и тот предшествует ему по природе и является причиной в качестве его прообраза и образа, а он — его подобие и благодаря ему вечно обладает бытием и существует (*ὄντος καὶ ὑποστάντος αἰεί*)... (47. III, 2, 1, 15–26).

---

1 с. 1 sqq.); в кружке Плотина с ними спорил и сам Плотин, а его ученики по его просьбе составляли соответствующие опровержения (Porph., *Vita Plot.* 16, 1 sqq.).

<sup>6</sup> Призыв Плотина представить этот космос до вселения в него души до некоторой степени воспроизводит тот опыт, который Плотин ставит в трактате *О природе, созерцании и едином* (30. III, 8), когда призывает представить деятельность природы как некое созерцание: и там, и здесь подлинный предмет созерцания — то, что стоит за видимым и представляемым, т. е. сам ум.

Итак, от того подлинного и единого космоса появляется этот космос, в подлинном смысле слова не единый...

Космос возник не из расчета, что он должен возникнуть, но в силу необходимости наличия второй природы: потому что то [sc. умопостигаемое] не таково, чтобы быть последним из сущих, поскольку оно первое и обладает обширной и даже всей мощью, в частности мощью создать иное без намерения создавать. Потому что если б намеревался, то тем самым уже не мог бы, и тогда создаваемое происходило бы не от его сущности, но он был бы чем-то вроде ремесленника, у которого способность создавать не от него самого, а в качестве благоприобретенной, полученной от научения.

Итак, ум, бестрепетный и покойный, произвел все (*vovs... ἀτρέπτως καὶ ἤσυχος τὰ πάντα εἰρῴζεται*), уделив нечто от себя материи. А это «нечто» — понятие, проистекшее из ума; потому что истекающее от ума — понятие, и оно истекает вечно, покамест — присутствуя в сущих — будет ум...

И подобно тому, как в понятии, заключенном в семени, все есть сразу в одном и том же месте, ничто ни с чем не сражается и не спорит, и ничто ничему не мешает, а рождается уже нечто имеющее объем и с разными частями в разных местах... так же точно из этого единого ума и исходящего от него понятия появился этот наш мир и разделился на части... И хотя каждое звучит на свой лад, во всех их действиях и претерпеваниях образуется тем не менее некая единая гармония, причем эту гармонию и согласованность с целым создает в них понятие.

Дело в том, что здешний мир — это не тамошние ум и понятие, он только причастен уму и понятию. Поэтому ему и нужна гармония сочетавшихся «ума и необходимости»: необходимость влечет мир к худшему и направляет к тому, что лишено понятия, поскольку она чужда понятию; но тем не менее «над необходимостью властвует ум».

Согласимся, что одним-только-понятием является умопостигаемый космос, и потому не может возникнуть еще одно-только-понятие; так что, если возникает нечто иное, оно должно быть слабее того и должно быть не понятием, но в то же время и не материей, поскольку та есть нечто неупорядоченное; следовательно, наш мир есть нечто смешанное.

Итак, то, на что он распадается, — материя и понятие; а то, откуда он управляется, — душа, стоящая над этим смешанным; и не следует считать, будто она претерпевает при этом какие-то лишения, поскольку она безо всякого труда управляет этим миром благодаря своему, так сказать, присутствию (47. III, 2, 2, 1–42).

Эта замечательная картина, нарисованная Плотиним, при сопоставлении с нашим текстом проясняет его и позволяет отчетливее представить, какой образ хотел вызвать в нас Плотин.

Мы видим, что Плотин (как и Платон в *Тимее*) может описать появление космоса *ни слова не сказав о душе*. Но все-таки она появляется в изложении тогда, когда мир уже создан и им нужно управлять, или нужно его одушевить, или украсить, etc.

Кроме того, из данной картины становится ясно, что мир, созданный умом-демиургом, можно представить неподвижным, лишенным жизни, etc. только путем некоторой искусственной операции, *производимой нами исключительно в воображении*, поскольку для Плотина — как и для Аристотеля — не было такого момента, когда бы этот наш мир не существовал, причем именно в таком виде, в каком он сейчас доступен наблюдению. А безмолвное спокойствие, необходимое для того, чтобы представить, — в определенном смысле есть некое подобие подлинного безмолвия ума.

### Ум-парадигма и ум-демиург

У этого наблюдаемого нами мира есть образец: это ум. Плотин выразительно говорит об этом и в *10. V, 1*:

Если кто восхищается чувственно воспринимаемым космосом, взирая на его величину и красоту, на упорядоченность его вечного движения и на богов в нем, одни из которых зримы, а другие невидимы, на демонов, всех животных и все растения, то, восходя к его прообразу, то есть к тому, что более соответствует истине, пусть он и там увидит все это — умопостигаемое и само по себе вечное... (V, 1, 4, 2–7).

Но в соответствии с этим вечно существующим образцом наш мир, вечно становящийся во времени, в некоем определенном смысле создан, и у него — во всяком случае, согласно Платону, — есть не только образец, но и «демиург»: это, по Плотину, тот же ум, но рассмотрен-



ный в другом аспекте. А именно, если уму–образцу безразлично, отражается ли он в чем-то, уму–демиургу прежде всего свойственна благость и отсутствие зависти, почему он и создает прекрасный космос. Для этого ему нужна только материя.

Но, во-первых, откуда эта материя берется и что она собой представляет. Именно этот вопрос тут же и встал перед Плотиним в трактате *О двух материях*, непосредственно следующем за нашим (12. II, 4).

Но оставим пока вопрос о материи, а рассмотрим прежде другой вопрос: какова роль души в этом создании мира? В самом деле, как мы видели, в 47. III, 2 Плотин описал появление мира благодаря уму–демиургу не прибегая к понятию души. Но когда космос уже «создан», для его управления оказывается нужна душа... Итак, когда она появляется, в каком качестве, каковы ее функции? С одной стороны, душа — самая разработанная в первых десяти трактатах область, к тому же подробно описанная Платоном в *Тимее*. С другой, именно потому Плотин и уделяет ей такое внимание, что именно этот уровень бытия вызывает множество затруднений и вопросов. Зададим эти вопросы Плотину, Платону и себе самим, чтобы убедиться в понимании той картины, которая так ясно представляется воображению, но с таким трудом дается в рассуждении<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Здесь необходимо сделать отступление (скорее, методологическое, чем просто «лирическое»). Философы прошлого и их произведения могут вызывать разный интерес: педагогический (воспитательный), исторический и собственно философский. Педагогический (воспитательный) интерес вызывают либо сильные философы–моралисты, либо любой философ или философский текст, рассматриваемые с точки зрения позиции философа и судьбы его произведения. Например, поведение Сократа во время судебного процесса или факт издания «Писем провинциалу» Паскаля назидательны сами по себе, т. е. даже если мы не сочувствуем представлениям Сократа о бессмертии души или критике иезуитов у Паскаля. Понимая, что этим педагогический интерес не исчерпывается, сейчас ограничимся таким его пониманием. Исторический интерес вызывают и сильные философы, и слабые. Последние чаще всего только исторический интерес и представляют. Но и для понимания Платона, например, принципиально важно, публиковал ли он какие-то тексты до *Аполонии*, и при изучении Аристотеля важно знать, кем и в какой форме была продумана геоцентрическая модель мира с 47 небесными сферами, изложенная в *1 Метафизики*; не праздный интерес представляет вопрос, насколько Шеллинг был начитан в неоплатониках в период написания *Философии искусства*; etc. Таким образом, исторический интерес может быть никак не связан с философским, но может и тесно переплетаться с ним. Собственно философский интерес, разумеется, представляют прежде всего сильные философы, к числу которых относится и Плотин. Именно этот собственно философский интерес и побуждает нас вместе с самим философом вновь и вновь продумывать его философские положения исходя из того, что в них не только представлена релевантная философская проблематика, но и есть общая для всех

## Роль души в создании мира

Кто дает космосу жизнь? Судя по рассматриваемому описанию в 10. V, 1, 2, — душа. Плотин совершенно отчетливо об этом и говорит: «душа, войдя в тело неба, дала жизнь, дала бессмертие и пробудила от сонной неподвижности» (10. V, 1, 2, 21–22: ψυχῆ ἔλθοῦσα εἰς σῶμα οὐρανοῦ ἔδωκε... ζωὴν, κτλ.). Но почему тогда, несмотря на эту определенность ответа, сам Плотин и в данном трактате, и в предшествующих ему делает по этому поводу столько оговорок и дает такое количество уточнений?

Прежде всего потому, что не так просто понять, каково по этому поводу было мнение Платона. В самом деле, что реально представляет собой эта «смесь», которую создает платоновский демиург, и все те манипуляции, которые он производит с ней? Как нужно понимать утверждение Платона, что душа мира была послана от бога в тело мира так же, как душа каждого из нас — в наше тело (ср. б. IV, 8, 1, 41–50). Что именно посылает бог в тело созданного им же мира?

---

философов философская истина, которую одни философские построения так или иначе отражают, а другие нет. Если мы признаём существенный характер нашего собственно философского интереса, мы никогда не сведем рассмотрение сильного философа к изготовлению некоей картинки, снабженной надписью: «Такие представления были у наших предшественников в таком-то веке», а постараемся осознать действительную силу, слабость или проблематичность того или иного философского построения, причем проявим тем большее внимание в этом отношении, что и сами сильные философы сплошь и рядом пересматривают свои концепции. Например, идеи Платона на определенном этапе его философствования — сильное построение, до сих пор представляющее собственно философский интерес; но уже в *Пармениде* для самого Платона оно имело, скорее, «исторический интерес» и во всяком случае оказалось проблематичным, почему Платон в дальнейшем обходит без него, как и без учения о знании-припоминании, и др. Эфир — сильное и красивое построение Аристотеля, имеющее, по-видимому, только исторический интерес; но его же ум, созерцающий сам себя, по-прежнему представляет собственно философский интерес, в частности, благодаря хорошо продуманному телеологическому аспекту этой концепции. Хотя для ряда западных школ, для французской в частности, Плотин и стал рутинным школьным автором, он сохраняет собственно философский интерес, почему и провоцирует продумывание его построений и проверку их философской основательности. И как геометрия Лобачевского или построения Гильберта не отменили того несомненного факта, что Евклид и предшествующие ему математики были хорошими геометрами, представляющими до сих пор не только педагогический и исторический, но и собственно научный интерес, как до сих пор сохраняет научный интерес логика Аристотеля, так — и даже в большей степени — сохраняют философский интерес построения Плотина и других сильных философов.

Еще в 2. IV, 7, 13, 17–19 Плотин подчеркивал:

она является деятельностью ума (*ἐνέργεια νοῦ*), который пребывает в тождественном и посредством души все полнит красотой и упорядочивает (*διὰ ψυχῆς πάντα καλῶν πληροῦντος καὶ διακοσμοῦντος*) — бессмертный посредством бессмертной — если, конечно, он и сам пребудет вечно в своей непрерывной деятельности.

Итак, душа — деятельность ума, и бессмертный ум посредством своей бессмертной деятельности упорядочивает этот мир. И в 9. VI, 9 Плотин подчеркивает, что «она сама не есть то, что ею дается (например, внешний вид и форма), но оно дается ею как отличное от нее» (VI, 9, 1, 20–22: *οὐκ ἔστιν αὐτῇ ὃ δίδωσιν, οἶον μορφὴ καὶ εἶδος, ἀλλ' ἕτερα αὐτῆς*). Мы видели, что к виду и форме можно добавить и жизнь.

В 10. V, 1 он развивает ту же мысль: душа — некое подобие ума, его выговоренное слово «и вся та энергия и жизнь, которую он изливает ради появления другого (*ἐνέργεια καὶ ἦν προέται ζωτῶν εἰς ἄλλον ὑπόστασιν*)» (V, 1, 3, 7–9). Собственно говоря, не душа дала жизнь, а она сама есть «экстериоризованная» жизнь ума, т. е. та, которую ум испускает, изливает, передает, дарит (*προέται*) созданному им же космосу. Да у души и нет своей собственной деятельности, вернее сказать, ее собственная деятельность есть некий аспект деятельности ума: «только то следует считать деятельностью души, что связано с умом и что от нее самой» как умопостигаемой природы, т. е. без внешних по отношению к уму воздействий (18–19: *ταύτας μόνως δεῖ λέγειν ἐνεργείας ψυχῆς, ὅσα νοεῶς καὶ ὅσα οἴκοθεν*).

И в 11. V, 2, 1, 16–17 Плотин констатирует: «идущая из его сущности деятельность уже относится к душе и оказывается ею (*αὐτῇ ἐκ τῆς οὐσίας ἐνέργεια ψυχῆς τοῦτο μένοντος ἐκείνου γενομένη*)».

В 9. VI, 9 у Плотина есть еще одно интересное замечание. Рассуждая о том, как следует приступать к созерцанию единого, Плотин говорит, что нужно это делать, «став умом, то есть вверив свою душу уму и подчинив ее ему» (VI, 9, 3, 22–24: *Νοῦν τοίνυν χρῆ γενόμενον καὶ τῆν ψυχὴν τῆν αὐτοῦ νῶ πιστεύσαντα καὶ ὑφιδρύσαντα*). Таким образом, индивидуальная душа, находящаяся в этом мире и тем самым обязательно связанная с чувственностью, должна для созерцания высшего начала отвлечься от чувственного мира и стать — заметим это — не всеобщей душой, а умом. Отвлекаясь от здешнего, наша душа целиком отдается своему тамошнему, и это тамошнее души — ум.

Но когда Плотин в *10. V, 1* говорит, что между умом и душой ничего нет, он имеет в виду не столько нашу индивидуальную душу, обязательно связанную с телом и чувственностью, сколько некую другую душу, причем эта другая душа — не душа мира, всецело связанная с его опекой. Заметим, что таким же точно образом ничего нет между умом и единым: «ум взирает на него, не будучи отделен от него, а потому что он непосредственно вслед за ним и между ними нет ничего, — как и между умом и душой» (*V, 1, 6, 49: μεταξὺ οὐδέν, ὡς οὐδὲ ψυχῆς καὶ νοῦ; cf. 3, 4: οὐδὲ πολλὰ τὰ μεταξὺ*).

Но что это за «некая другая» душа? И что заставляет Плотина вводить еще один, скажем, вид души? Еще раз обратимся к нашему трактату и к предшествующим, чтобы до некоторой степени прояснить этот вопрос.

### Душа как логическая необходимость

У Плотина все время сталкиваются два хода мысли. Один — при переходе от индивидуальной души ко всеобщей — может быть в самом простом виде представлен так: есть множество живых существ, в связи с чем мы можем не просто констатировать вместе с Аристотелем множество видов души, но и предположить некую единую душу, объединяющую все живое в этом мире. Необходимость конструирования и «типостазирования» родовых сущностей — постоянная потребность платоников при переходе от низших ступеней к высшим. При этом не всегда оказывается очевидным, с каким текстом Платона можно соотнести этот конструкт.

Другой ход мысли таков. Ум, т. е. сверхчувственное и вечное бытие, не может сам по себе породить (а сказать вернее: не может постоянно рождать) чувственно воспринимаемый и постоянно становящийся во времени космос; следовательно, ему нужна для этого некая посредствующая структура, в которой и благодаря которой этот космос возникнет. Необходимость посредников — такова постоянная забота платоников при переходе мира от высших начал к низшему<sup>8</sup>.

Душа как некая срединная структура, непосредственно не наблюдаемая, в отличие от индивидуальной души каждого из нас, оказывается и при том, и при другом ходе мысли результатом некоей логической

<sup>8</sup> Прокл формулирует это со школьной определенностью (*In Tim. I, 251, 9–11*): μέσης ἐστὶν οὐσίας ἡ ψυχὴ, καὶ τὸ μεταξὺ συμπληροῦ νοῦ καὶ ἀλογίας, т. е. как некая срединная сущность душа заполняет промежуток между умом и иррациональностью.

необходимости. Собственно говоря, Плотин и сам это формулирует совершенно определенно в трактатах, предшествующих нашему.

Стремясь понять мнение Платона о нашей душе, мы по необходимости (ἐξ ἀνάγκης) касаемся вопроса о душе в целом, о том, как это ей пришлось сочетаться с телом; и о природе мира, то есть о том, каким следует считать этот мир, где душа обретается то ли добровольно, то ли по принуждению, то ли каким иным способом (б. IV, 8, 2, 1–6).

Из того же б. IV, 8, 3, 12–13 ясно, что всеобщая душа — результат своего рода логической необходимости: если есть виды одного рода, должен быть и род (ἄσπερ ἐκ γένους ἐνὸς εἶδη).

В предшествующем 5. V, 9 Плотин рассуждал:

...наш мир представляет собой некое живое существо, охватывающее все живые существа в нем; и своим бытием — причем бытием в качестве такового — он обладает от другого; и его нужно возвести к уму, то есть к тому, от кого он этим бытием обладает. Поэтому необходимо, чтобы в уме находился его прообраз в целом и этот ум был умопостигаемым миром, о котором Платон говорит (*Tim.* 33b 2–3) «в том, что является живым существом» (V, 9, 9, 3–8).

Но как тогда быть с душой? Плотин спрашивает: «Так ли обстоит дело, что до отдельной — всеобщая (καθόλου), а до всеобщей — душа-как-таковая (αὐτοψυχήν), или жизнь?»; и отвечает: «Пожалуй, следует считать, что в уме до рождения души и есть душа-как-таковая, — как раз чтобы та появилась» (*Ibid.*, 14, 20–22). — Душа-как-таковая (αὐτοψυχή) есть просто свойственная уму жизнь, которая и есть прообраз всеобщей души (καθόλου); а эта всеобщая должна быть у космоса как у живого существа (если мы его таковым считаем) в силу логической необходимости.

Поэтому, как вывел Плотин, «если в то, что находится в этом мире, включается душа и то, что в душе, — тогда здесь все то, что и там» (13, 17–19), т. е. душа — способ пребывания ума в этом мире.

В таком случае что такое наши отдельные души, т. е. то, что в отличие от всеобщей души дано нам в нашем опыте с такой несомненной реальностью? — В силу той же логической необходимости как раз они — исчезают. В том же 5. V, 9 Плотин уже рассуждает о том, что «что виды суть виды общего, то есть не Сократа, а человека» (12, 2–3). В б. IV, 8, 2, 20–22 Плотин говорит о том состоянии индивидуальной

души, когда она, «приобретая совершенство, “парит в вышине и управляет всем миром”», «перестает быть внутри тел и быть чьей-то».

Специально этому вопросу посвящен 8. IV, 9 *О том, что все души — единая душа*. Плотин прекрасно понимает, что провести эту мысль непросто. В самом деле, «если душа — одна, то как одна оказывается разумной, другая неразумной, эта — в животных, другая — в растениях?..» (IV, 9, 1, 20–21). И тут же добавляет: «Но, с другой стороны, если мы не сделаем такого предположения (*ἠρώμεθα ἐκείνως*), то и мир не будет чем-то единым, и не отыщется единое начало душ» (21–23).

Таким образом, нельзя сказать, что это положение Плотина представляет собой результат наблюдения или опыта: это, скорее, некое логическое требование, предположение, сделанное ради того, чтобы здешний мир сохранил свое единство — разумеется, в платиновской конструкции, а не в действительности<sup>9</sup>.

### Душа — материя ума

В рассматриваемом нами 10. V, 1 Плотин делает еще одно важное наблюдение. А именно, переходя от души к уму, Плотин заключает: «... между ними нет ничего, кроме того, что они — разнородны (*οὐδὲν γὰρ μεταξύ ἢ τὸ ἐτέροισ ἐῖναι*), она — в качестве того, что следует и в качестве восприимлющего, а он — в качестве вида. Но даже и как материя ума — она прекрасна, поскольку она — образ ума и проста» (V, 1, 3, 21–23; ср. цитированные выше 6, 49: *μεταξύ οὐδέν, ὡς οὐδὲ ψυχῆς καὶ νοῦ* и 3, 4: *οὐδὲ πολλὰ τὰ μεταξύ*). Как представляется, это новый ход мысли, который Плотин будет активно развивать в дальнейшем. Судя по предшествующим трактатам, Плотин, вероятно, подходил к нему так.

<sup>9</sup> Плотин, впрочем, соотносит со своей конструкцией и некоторый опыт: «... только взглянув друг на друга, мы испытываем сочувствие (*συμπαθεῖν*), и соболезуем, и улыбаемся друг другу, и естественным образом располагаемся к любви: иначе любовь никогда не возникала бы из-за этого. А если к тому же заклинания и вообще магические обряды сближают людей и вызывают на расстоянии общие чувства, во всяком случае, ясно, что это по причине единства души. И тихо произнесенное слово настраивает на расстоянии и заставляет покоряться то, что отстоит несказанно далеко. На основании этого также можно понять единство всех вещей в силу того, что едины души» (3, 1–9). Платиновские наблюдения над разного рода проявлениями «симпатии» чрезвычайно интересны именно философски, поскольку Плотин таким образом стремится вместить опыт, не вмещаемый аристотелевским представлением о близкодействии; но его решение едва ли следует считать единственно возможным. Ср. 27. IV, 3, 8, 1–2 (явления «симпатии» не препятствуют представлению о единой душе и множестве душ); 28. IV, 4, 40, 1 sqq. (объяснение колдовства и близких явлений); etc.

а) В 5. V, 9, 3, 24–35 Плотин рассуждает:

...о душе можно задаться вопросом: то ли она уже относится к простым, то ли и в ней одно — в качестве материи, другое — в качестве вида, причем под последним я разумею имеющийся у нее ум: один — как запечатленная в меди форма, другой — наподобие того, кто запечатлел эту форму в меди. Точно так же — перенося это на здешнее всё — можно и здесь восходить к уму, полагая его в подлинном смысле создателем и творцом всего, и тогда утверждать, что субстрат, приняв виды, стал огнем, водой, воздухом и землей, причем все эти формы пришли от другого — в данном случае это душа; и что душа дала этим четырем элементам форму мира, а для нее поставщиком понятий (*χορηγὸν τῶν λόγων*) оказывается ум, как и в душах ремесленников рабочие понятия — от соответствующих искусств; и этот ум выступает, во-первых, как вид души, то есть является ее формой, а во-вторых, — тем, кто наделяет ее этой формой, — вроде создателя статуи, у которого наличествует все то, что он дает.

Здесь, в 5. V, 9 Плотин, похоже, еще не делает того простого утверждения, которое мы находим в 10. V, 1: душа здесь еще не есть просто материя ума, но ее — как созданную ремесленником статую — можно рассматривать в аспекте формы и в аспекте материи<sup>10</sup>. Далее в 5. V, 9, 8–12 Плотин предлагает другое сравнение: менее совершенное — дети, более совершенное — родители, совершенствующие тех, кого родили изначально несовершенными; поэтому поначалу душа — материя, т. е. нечто неоформленное по отношению к создавшему (*ἄλην πρὸς τὸ ποιῆσαν*), а затем приобретает совершенство оформленности. Сравнение другое, но ход мысли примерно тот же: по отношению к уму душа — материя не сама по себе, а как нечто неоформленное, получающее форму, т. е. материя, подлежащая оформлению.

б) Эту же мысль — неоформленное получает совершенство от ума — Плотин развивает и в 6. IV, 8, уже прямо указывая, что такое понимание души позволяет ему интерпретировать платоновского *Тимея*:

Когда Платон в *Тимее* говорит об этом нашем мире, и восхваляет красоту мира, и говорит, что наш мир — «блаженный бог» и что душа от «благого демиурга» дана для того, чтобы этот наш мир был «разумным», поскольку ему сле-

<sup>10</sup> См. примеч. к 10. V, 1, 3, 22–3.

довало быть разумным, а стать таким без души он не мог. Поэтому и душа мира с этой целью была послана в него от бога, и душа каждого из нас, то есть чтобы он был совершенным... (IV, 8, 1, 41–48).

По-видимому, это нужно понимать так, что уже созданный демиургом мир был создан несовершенным, так как он еще не был разумным; и чтобы придать ему совершенство разумности, ум наделяет его душой, поскольку стать разумным без души он не мог.

На первый взгляд, этот ход мысли, позволяющий интерпретировать *Тимея* (34b 2–3: *ὄλον καὶ τέλειον ἐκ τελέων σωμάτων σώμα ἐποίησεν ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεὸς κτλ.*), имеет право на существование. Но если присмотреться внимательней и отвлекаясь от образной стороны дела и метафор (потому что у Плотина «создал мир», «послал душу», etc. нельзя понимать буквально), то нескладность этой интерпретации бросится в глаза. А именно: никак нельзя представить, что ум–демиург, подражающий самому себе как уму–парадигме, т. е. образцовому совершенному живому существу, создает неодушевленный и потому неразумный мир, в который он затем посылает душу. И Платон, как известно, говорит, что нельзя думать, будто душа создана после создания мира (*Ibid.*, 34b 10 sq.). Как же тогда понимать ту душу, без которой, по Платону, нельзя представить наш мир?

в) Новый взгляд на душу как на материю неожиданным образом (в полном смысле слова — между прочим) проявляется в 9. VI, 9. Плотин рассуждает о том, как душа может узреть единое:

нельзя помыслить его, если ты хранишь в душе впечатление от чего-то другого, потому что это впечатление оказывает воздействие; и не может душа, захваченная и подавленная чем-то одним, получить впечатление о противоположном, но — наподобие того, как говорят о материи, что, мол, она должна быть лишена всех качеств, если ей нужно воспринять отпечатки всего (*ὡς περὶ τῆς ὕλης λέγεται, ὡς ἄρα ἄποιον εἶναι δεῖ πάντων, εἰ μέλλει δέχεσθαι τοὺς πάντων τύπους*), — так и еще в большей степени должна освободиться от всякого вида душа, если не хочет, чтобы что-то в ней стало препятствием для того, чтобы первая природа заполнила и залила ее светом (VI, 9, 7, 9–16).

Итак, Плотин по ходу дела припоминает стоическое понятие бескачественной материи, идеальной восприемницы, никак не искажающей то, что она воспринимает; но он не развивает этот ход мысли и в приво-



димом тексте 10. V, 1, 3, 21 sqq. вводит душу–материю на прежний манер, т. е. как нечто менее совершенное, получающее совершенство от высшего начала: ее совершенство — от ума «вроде как от отца, давшего воспитание тому, кого он породил несовершенным по сравнению с собой» (V, 1, 3, 13–15); «ум делает ее более божественной и в качестве ее отца, и благодаря тому, что он рядом с ней» (3, 20–21). Но далее, как мы видели, он подчеркивает новый аспект:

потому что между ними нет ничего, кроме того, что они — разнородны, она — в качестве того, что следует и в качестве восприимлющего, а он — в качестве вида (*ὡς τὸ δεχόμενον, τὸ δὲ ὡς εἶδος*). Но даже и как материя ума — она прекрасна, поскольку она — образ ума и проста (*καλὴ δὲ καὶ ἡ νοῦ ὕλη νοοειδῆς οὖσα καὶ ἀπλῆ*) (3, 21–23).

г) Этот ход мысли Плотин также не развивает в 10. V, 1, но об умопостигаемой материи не забывает и специально разрабатывает эту тему в трактате *О двух материях* (12. II, 4, 5, 28–33):

Тамошняя разнородность (*ἑτερότης*) — также вечна: она производит материю (*τὴν ὕλην ποιεῖ*), потому что она вместе с первым движением (*ἡ κίνησις ἢ πρώτη*) — начало материи; оно поэтому также называлось разнородностью, потому что движение и разнородность родились вместе; и движение, и разнородность, происходящие от первого — нечто неопределенное, и они нуждаются в нем, чтобы получить определение.

Но нужно сказать, что умопостигаемая материя в 12. II, 4 — не душа и, пожалуй, за умопостигаемой материей в этом трактате никакой серьезной и самостоятельно разработанной концепции усмотреть не удастся, но потребность освоить это понятие «умопостигаемой материи», восходящее к Аристотелю (cf. *Metaph.* 1036 а 9–10: *ὕλη δὲ ἢ μὲν αἰσθητὴ ἐστὶν ἢ δὲ νοητὴ*, κтл.) и рассматриваемое Александром Афродисийским (в комментариях на ту же *Метафизику*), заставляет Плотина провести школьное рассмотрение этого вопроса. О разнородности в умопостигаемом Плотин рассуждал и в 9. VI, 9, и там тоже речь шла не о душе. А именно, рассуждая о благе, Плотин говорит, что оно — «сверхблаго, причем не для себя, а для других, если только что-то может быть причастным ему; оно — не мышление, чтобы не было разнородности (*ἵνα μὴ ἑτερότης*), и не движение, потому что оно предшествует движению и мышлению» (9. VI, 9, 6, 40–43). И далее, желая подчеркнуть всеприсутствие блага, Плотин объясняет:

Телам тела мешают сливаться между собой, а бестелесное телами не разделяется. Поэтому бестелесные отделены друг от друга не местом, но тем, что они разных родов и видов (*ἑτερότητι δὲ καὶ διαφορᾷ*). Так что, когда разнородность отсутствует, они — перестав быть разными — присутствуют одно в другом. И то — не имея этой разнородности — присутствует всегда (9. VI, 9, 8, 29–34).

И в 9. VI, 9, и в 12. II, 4 Плотин говорит не о душе, а о том, что в умопостигаемом есть разнородность и различие видов (*ἑτερότητος, διαφορά*), в связи с чем мы можем говорить об умопостигаемой материи (ход мысли: если умопостигаемых много, они разные и при этом все — умопостигаемые, то объединяющее их общее есть материя; ср. Arist. *Metaph.* 1038 а 5–10: род — материя для видов).

д) Но, с другой стороны, душа также находится в умопостигаемом, причем вместе с умом. Собственно говоря, кроме ума и души, там ничего больше и нет. Душа в этой паре — *ὡς τὸ δεχόμενον*, ум — *ὡς εἶδος*, поэтому и можно сказать, что душа — материя ума. Таков другой ход мысли, похоже впервые проведенный в 10. V, 1, но развитый значительно позднее. Попробуем понять, в чем его суть, проведя соответствующее рассуждение о возникновении сверхчувственного космоса, который как-никак — образец для космоса чувственно воспринимаемого.

Как появляется сверхчувственный космос от единого? Мы задаем этот вопрос по ходу нашего рассуждения, как и Плотин задает его в 11. V, 2, 1: «Как всё появилось из просто единого, хотя в тождественном не возникло никакого разнообразия, ни одной хоть какой-нибудь двойственности?..»

Плотин так отвечает на этот вопрос (V, 2, 1, 6–13): чтобы появилось сущее, само единое должно быть не сущим, а его родителем, а появление сущего — первое, так сказать, порождение (*οἶον γέννησις*); единое рождает от совершенства (оно совершенно в том смысле, что ни к чему не стремится и ни в чем не нуждается) и производит иное от преисполненности (*τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποιήκεν ἄλλο*); возникшее пребывает в непосредственной близости к нему в качестве уже сущего; оно обращается (*ἐπεστράφη*) к родившему, наполняется от него, начинает взирать на него — и оказывается умом; и поскольку рожденное и неподвижно пребывает (*στάσις*) перед родившим, и взирает на него (*θεῖα*), — оно оказывается сразу умом и сущим (*ὁμοῦ νοῦς γίγνεται καὶ ὄν*).

Здесь несколько мысленных ходов, с которыми мы встречались у Плотина: все совершенное всегда нечто рождает, рожденное ущербнее,

нежели родивший, рожденное всегда зависит от родителя, связано с ним. Но есть еще один важный момент, который нельзя пропустить: если рассматривать рожденное единым в аспекте пребывания, — перед нами бытие; если в аспекте возвращения, — перед нами ум; но поскольку все это — единое первое порождение, — перед нами единое–многое, бытие–ум, то самое совершенное живое существо, о котором говорил в *Тимее* Платон. Плотин разворачивает перед нами сразу два способа развертывания некоего начала, две триады: пребывание–исхождение–возвращение и бытие–жизнь–ум<sup>11</sup>; эти триады хорошо знакомы нам по изложениям позднейших платоников (очевиднее всего — у Прокла и Дамаския<sup>12</sup>), но Плотин еще только едва формулирует их, хотя прекрасно «видит». Попробуем эксплицировать эти плотиновские «видения», исходя из того, как сам он это представляет.

Единое пребывает в совершенном преисполненном сверхбытии (пребывание: единое<sup>13</sup>); от сверхполноты своего совершенства вышебытийное единое производит–рождает нечто слабейшее, чем оно само: бытие (исхождение: бытие); рожденное обращается к родителю (возвращение: ум) и видит<sup>14</sup>, но видит не родившее его единое, а его первое порождение, бытие; бытие пребывает при едином (пребывание: бы-

<sup>11</sup> См. P. HADOT, *Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin. Les sources de Plotin. Entretiens sur l'Antiquité classique V* (Vandœuvres–Genève: Fondation Hardt, 1960), p. 107–157.

<sup>12</sup> Правда, в отличие от Плотина мания посредников приводит поздних платоников к неоправданному рассудочному дроблению исходной картины. Например, для Плотина, разумеется, ничего нет между единым и бытием. Не так для позднейших платоников. Но Дамаский вопрошает: «Почему между всем остальным, целиком отличающимся по роду, в процессе исхождения есть промежуточные ступени, а между сверхсущим и сущностью или между единым и сущим — нет?» (*De primis principiis* 1, 144, 15–17: *Διὰ τί γὰρ τῶν μὲν ἄλλων εἰςὶ πάντων μεσότητες κατὰ πρόσδον ὄλη γενεὴ διαφερόντων, οὐχὶ δὲ καὶ ὑπερουσίου καὶ οὐσίας ἢ ἐνὸς καὶ ὄντος*). Этим промежуточным, согласно Дамаскию (*Там же*, 13 и 18), является τὸ ἑνωμένον, «объединенное», или то, что не есть «ни единое, ни сущее, но единое–сущее» (οὐτε ἐν αὐτῷ ὄν, ἀλλ' ἐν ὄν). Так плотино–платоновское нераздельно–неслиянное тождество ума и бытия превращается в одну из ступенек искусственно раздробляемой структуры универсума.

<sup>13</sup> Здесь и далее в сносках приводятся фрагменты из ранних трактатов Плотина, свидетельствующие о том, что предлагаемое изложение его системы универсума вполне укоренено в его же словоупотреблении: 4. IV, 2, 2, 36: «пребывающее в себе единое»; 5. V, 9, 2: «то пребывает в совершенном единстве».

<sup>14</sup> 10. V, 1, 7, 5–6: Πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ; \*Н ὅτι τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ εἴωρα· ἡ δὲ ὄρασις αὐτῇ νοῦς.

тие<sup>15</sup>); оно обращается к нему, стремится увидеть—помыслить его и в силу этого становится умом (исхождение: ум); ум возвращается в этом созерцании—мышлении к своему умопостигаемому предмету и видит—мыслит его, став единой с ним жизнью (возвращение: жизнь, душа—как-таковая<sup>16</sup>), совершенным живым существом, умопостигаемым космосом (пребывание: ум—парадигма<sup>17</sup>); от своего совершенства и своей полноты ум производит—рождает (исхождение: ум—демиург) нечто слабейшее, чем оно само: всеобщую душу, которая обращается к родившему и вечно созерцает его (возвращение: всеобщая душа), создавая тем самым его рассудочный очерк, полную рациональных построений (пребывание: душа мира); рассматривая и перебирая создаваемое ею одно за другим<sup>18</sup> и тем самым порождая все это (исхождение: природа<sup>19</sup>), она, постоянно оглядываясь на умопостигаемый образец (возвращение: небо, надлунный мир), воспроизводит его в виде совершенного и прекрасного чувственно воспринимаемого космоса (пребывание: космос), но — заботясь об отдельных его частях (исхождение: отдельные виды души<sup>20</sup>) — прозябает вплоть до растений...<sup>21</sup> Никакого «автоматического» возвращения отдельных душ к своей умопостигаемой отчизне не происходит: здесь и нужны увещания для тех разумных душ, которые способны внять им и путем самостоятельного сознательного и великого усилия

<sup>15</sup> 7, V, 4, 2: «покамест оно неизменно пребывает в свойственном ему обыкновении», возникающее возникает, конечно, из него, но именно «покамест оно пребывает»; 9, VI, 9, 9: «они пребывают, как при неподвижности солнца неподвижно пребывает и его свет... Итак, когда оно пребывает умопостигаемым, возникающее оказывается мышлением; а будучи мышлением и мысля то, откуда оно возникло (потому что никакого другого предмета мысли у него нет), оно оказывается умом как неким иным умопостигаемым, то есть как бы тем и в то же время подобием и отображением того».

<sup>16</sup> 1, I, 6: «в какой она — только ум, она вечно пребывает там».

<sup>17</sup> 2, IV, 8, 13: «ума, который пребывает в тождественном»; 5, V, 9, 7: «он устойчиво пребывает в самом себе, будучи всем совокупно, и ему нет необходимости помыслить то или иное, чтобы оно проявилось».

<sup>18</sup> 6, IV, 8, 1: «после этого неподвижного пребывания в божестве свергшись с ума в рассуждение».

<sup>19</sup> 4, IV, 2, 1, 43: *πρόδοξ δὲ τῆ ἀπ' αὐτῆς ἐπὶ τὴν ἑτέραν σπεύδουσα φύσις*.

<sup>20</sup> 6, IV, 8, 6, 1–6: *τῶν μετ' αὐτὰ τὴν πρόδοξ λαβόντων, ἃ ψυχῶν εἴληχε τάξιν...*  
6, IV, 8, 7: «не заботясь о собственной безопасности и с чрезмерным рвением погружается вглубь, не пребывая больше вся с душой всего мира».

<sup>21</sup> 11, V, 2, 1, 27 – 2, 1: *τῆ πρόδοξ καὶ προθυμίᾳ τοῦ χείρονος· ἐπεὶ καὶ τὸ πρὸ τούτου τὸ νοῦ ἐξήρητμένον μένειν τὸν νοῦν ἐφ' ἑαυτοῦ ἐᾷ. Πρόεισιν οὖν ἀπ' ἀρχῆς εἰς ἔσχατον...*

могут отвернуться от созданного ими же подобия и вновь вместе со всей природой и всеобщей душой обратиться к образцу<sup>22</sup>.

Итак, рассмотрев теперь платиновский универсум в целом, еще раз зададимся вопросом, что может означать это утверждение о душе как о материи ума.

В этом универсуме есть два упорядоченных и прекрасных мира: умопостигаемый и чувственный. Как возникает умопостигаемый? Между единым и умом — ничего нет; но точнее было бы сказать, что между единым и сущим ничего нет. Из этого «ничего» появилось бытие и тут же обернулось умом и стало взирать на родившего: так появилось упорядоченное множество умопостигаемых предметов, совершенное живое существо, умопостигаемый космос.

Но ум вновь стремится охватить себя уже как таковой, т. е. как живой умопостигаемый космос; и тогда — как единое ограничено бытием, так умопостигаемый космос оказывается ограничен душой. Благодаря душе ум получил возможность взирать на себя как бы со стороны, и душа вечно взирает на него, и она здесь — еще одно с ним. Но когда она — отвлекаясь от ума — оглядывается на возникающее в ней отражение, тут-то и появляется прекрасный одушевленный космос-подобие, уже чувственный и уже во времени.

Именно здесь проявляется двойственность души: с одной стороны, душа ничем не отличается от ума; с другой, она оказывается его границей, отделяющей ум от его отражения. Поэтому между душой и умом ничего нет, как нет ничего между любой сущностью и ее границей. Но между умом и его отражением уже есть разграничивающая их душа, причем эта душа отличается от той, которая была еще целиком в уме и полностью совпадала с ним в его границах: как граница между двумя мирами душа сама становится двойственной («амфибией», по слову Плотина в б. IV, 8, 5). Когда душа взирает на ум, она вместе со своим его отражением принадлежит ему и не выходит за пределы умопостигаемого мира. Но стоит ей только, отвернувшись от ума, обратиться к этому его отражению, оно перестает соотноситься с умопостигаемым образцом и по видимости оказывается автономным. И тогда душа —

---

<sup>22</sup> б. IV, 8, 4: «Отдельные души, устремляясь к тому, откуда они произошли, в возвращении к нему (*τὰς δὲ καθέκαστα ψυχὰς ὁρέξει μὲν νοερῶ χρισμένας ἐν τῇ ἐξ αὐτοῦ ἐγένοντο πρὸς αὐτὸ ἐπιστροφῇ*), но также обладая некоей силой и по отношению к здешнему и не отказывая в содействии тому, что ниже их, остаются беспечальны, когда пребывают в умопостигаемом, а в небе вместе с целокупной душой соуправляют с ней...»; б. IV, 8, 7, 25–26: *ἐν τῷ χείρονι γυνομένης ἐπιστροφῆς πρὸς τὰ ἀμείνων*. Cf. 19. I, 2, 4, 24–25: *Συνέσται δὲ [sc. τῷ ὄντως ἀγαθῷ] ἐπιστραφεῖσα...*

став узницей платоновской пещеры, не имеющей возможности повернуться и обратить взор к тем предметам, тени которых проносятся перед ней, — начинает разбирать эти образы и по частям восстанавливать картину в целом. И тогда уже внешний — окружающий ее — мир оказывается предметом ее рассмотрения. Для души, погруженной в здешнее бытие, это возможно только благодаря чувствам, которые и дают первоначальный толчок к исследованию.

Наконец, в какой-то момент душе кажется, что картина составлена: «безмолвна земля, и безмолвно море и воздух и лучшее небо...» Но тут же душа — если она не ничтожна — замечает, что самого прекрасного и важного этой картине недостает: в ней нет жизни и движения, тогда как прекрасный, доступный чувствам космос живет и движется упорядоченными движениями в надлунной области или в той или иной степени произвольными — в подлунной. Момент возвращения души к своему умопостигаемому отечеству — именно здесь. Сначала ей необходимо понять, что это она и создала все это великое море жизни, а затем сделать еще один шаг: увидеть, что все ее создание состоит в том, что она может вмещать (и вмещает) не отражение, а образец, от которого — жизнь и все прекрасное в этом возникшем в ней подобии...

Поэтому душа — материя ума в том же смысле, как зеркало — материя для создаваемых с его помощью отражений. О бесконечных отражениях Плотин говорит постоянно, но образ зеркала в первых 11 трактатах не встречается. Впервые он появляется в 22. VI, 4 (с длинным названием *О том, что сущее, будучи единым и тождественным, присутствует повсюду сразу и целиком* 1), и здесь Плотину впервые самым простым образом удается объяснить соотношение умопостигаемого образца и подобия. Плотин рассматривает тезис, согласно которому здешний мир-подобие может и не иметь умопостигаемого образца, как существует без оригинала написанная художником картина. Но, по мнению Плотина, подобия в действительном мире — другого рода: здесь создание (*ποίησις*) образов и подобий — словно в отражения в воде, или в зеркалах, или тени: здесь возникающее появляется только от предстоящего и возникает от него и не существует отдельно от него; а следует считать, что именно таким образом возникают низшие силы от низших (10, 12–15). В дальнейшем Плотин активно использует и развивает этот образ в 26. III, 6 (*О неаффицируемости бестелесных*), в 27. IV, 3 (*Апории о душе* 1) и в поздних трактатах.

В рассматриваемых нами трактатах Плотин обошелся без этого образа, но его ход мысли, приведший к определению души как материи ума, ведет именно к этому пониманию творения ею космоса. Душа теперь не

просто нечто несовершенное, получающее совершенство от ума и сама представляющая собой некое сочетание формы и материи. Она именно материя ума, а получающееся от их соединения «тело» — либо полнота логосов в душе, либо — прекрасный чувственный космос, а собственно говоря, — и то, и другое. Именно этим пониманием объясняется та легкость, с какой Плотин уходит от трудностей, встающих перед тем, кто иным способом хочет понять присутствие души в растениях, например. В самом деле, если отсечены корни растений, то это что-то вроде перемещения зеркала, в котором из-за этого переменилось отражение: но разве от этого может терпеть ущерб отражаемый образец или само зеркало?..

### **Заключение**

Цель настоящего исследования — показать возможности исторически корректной и в то же время собственно философской интерпретации платоновских текстов на материале 10–11 трактатов, изученных с точки зрения представленности в них темы души и космоса. Я думаю, эта цель может быть достаточно убедительно достигнута именно при понимании того, что платоновские трактаты создавались в определенной хронологической последовательности. Конечно, известная доля условности наших реконструкций заложена в самом процессе реконструирования живой мысли сильного мыслителя. Но все же, как представляется, именно здесь мы с большей вероятностью столкнемся со стихией живой мысли рассматриваемого нами автора и определенные способы развития его мысли не повиснут в произвольности нашего рассудочного конструирования, а смогут опереться на блоки идей и их последовательного развития у самого Плотина.

### **План трактатов 10–11**

10. 1. Почему души забывают о боге-отце? — Исходная причина — отпадение от единства с ним и связанное с этим стремление принадлежать самим себе. Испытываемое от этого удовольствие усиливает устремленность к низшему и приводит к тому, что оно ценится больше, чем сама душа, не знающая о своем происхождении.

Есть две речи, заставляющие душу обратиться к себе: одна показывает ничтожество чтимого ею в здешнем мире; другая напоминает душе об ее происхождении. Данный трактат и есть эта вторая речь.

10. 2. Душа прежде всего должна вспомнить, что это она сделала все живым, в том числе небо и светила; достойная этой мировой души отдельная душа должна представить, как та своим присутствием оживо-

творят неодушевленную массу и, охватывая все части и проникая во все без собственного разделения, все приводит в движение. Душа — самое драгоценное в мире, потому что без нее мир мертв. Но если мы восхищаемся этой душой, мы должны восхититься и собой.

10. 3. Но у этой божественной души есть божественнейшее соседство: она сама получает осуществление от ума, она — его выговоренное слово, она — словно теплота огня, и ее огонь — ум. От ума у души совершенство, и ее подлинная деятельность всегда связана с умом; между ней и умом — ничего нет, потому что она — материя ума, принявшая его вид; поэтому она прекрасна, и при этом она сохраняет простоту.

10. 4. Но об уме можно составить представление и на том основании, что он — образец для нашего нарядного мира: только здесь — все зримое, а в уме — все умопостигаемое; здесь то Сократ, то конь, а там — сразу все; здесь — «было», «есть» и «будет», а там и бывшее все еще и навеки есть, и уже есть будущее.

Ум мыслит сущее как сущее и тем самым осуществляет его; а сущее — тем самым, что оно мыслится, — дает уму мысль и бытие умом. Поэтому там — ум и сущее, т. е. различие (сущего ума и умного бытия) и тождество (ума-бытия и бытия-ума), движение (ума, вечно мыслящего бытие) и покой (от века осмысленного умом бытия). Множество этих родовых понятий дают число, а тем самым и количество; а особенность каждого — качество; а уж из всего этого — все остальное.

10. 5. Этот бог — множествен; но его рождает тот, кто прост и предшествует множеству и числу: потому что до двух — одно, а два — второе; сама по себе двойка — нечто неопределенное, если нет единицы, которая ее определяет (как двойку). Поэтому из неопределенной двойцы и единицы — числа (виды и смыслы) и ум, причем ум — мыслящий: как таковой он, конечно, определяет сам себя (как видящее зрение определяет зримое), но исходно он получает определение от единого.

10. 6. Но как он вообще осуществился и возник от единого, т. е. почему единое не осталось пребывать в себе? Чтобы понять это, мы должны обратиться к нему в его безмятежном пребывании по ту сторону всего как к неподвижной точке отсчета всякого движения. При этом всякое возникновение во времени следует оставить в стороне, а предположить, что ум появляется как сияние вокруг солнца.

Некая необходимость заставляет всякое совершенство и всякую мощь проявляться, т. е. нечто производить вовне, рождать некую зависимую сущность, исходящую, пока эта мощь существует. Так как же может не рождать величайшая мощь? И может ли она родить что-либо иное, нежели самое совершенное после себя?



Как нет ничего и между умом и душой, так и ум ничем не отделен от единого; и как всякое рожденное любит родившего, так и ум любит родившего, тем более что в данном случае родивший — наилучший.

10. 7. Но почему все ж таки от того, что не ум, родился ум? — Потому что рожденное обращается к родившей его мощи, и — словно отделившись от него — начинает видеть все то, возможностью чего эта мощь является; а это уже ум, поскольку он уже обладает сознанием этой мощи.

Ум определяет свое бытие данной от того силой, и так как некая связанная с тем часть и из того появляется сущность; и бытие, и жизнь, и ум, и вообще все — от единого, причем единое — ничто из этого всего.

Сам будучи таковым и порождая все это, ум удерживает это в себе и не отдает материи: мифы в связи с этим рассказывают о Кроне, поглотившем своих детей; а затем, поскольку он уже был полон, родился Зевс; это значит, что ум родил душу, которая неизбежно слабее ума, и она сама рождает слабейшее подобие — космос. И вплоть до сих пор — сфера божественного.

10. 8. Поэтому у Платона все то, что вокруг царя всего, имеет три уровня: первое вокруг первого (ум и единое), второе вокруг второго (душа и ума) и третье вокруг третьего (ум и космос). Таким образом, Платон знал, что этих природ три: что ум — от единого, а душа — от ума. Парменид правильно объединил сущее и ум, но не заметил, что его единое оказывается многим. А Парменид у Платона уже четко отделил единое как таковое от единого-многого и единого и многого.

10. 9. Анаксагор говорил о чистом и несмешанном уме; Гераклит знал, что единое вечно и умопостигаемо, потому что тела — находятся в вечном становлении; у Эмпедокла в роли единого — дружба; Аристотель признает первое абсолютным и умопостигаемым, но не дает ему быть первым, поскольку у него это первое «мыслит» само «себя». Кроме того, он ошибается, когда вводит множество умопостигаемых, поскольку в связи с этим возникает множество недоумений.

Поэтому более правы те, кто следует за Пифагором и его учителем Ферекидом, хотя одни из них изложили свое учение письменно, другие — в устных беседах, а иные — не излагали никак.

10. 10. Итак, выше всего единое, запредельное бытию; затем — сущее и ум; третья природа — душа. Но то же самое мы находим и в нас самих: но только не в нас как в чувственных существах, а в том, что Платон называет «внутренним человеком». Поэтому наша душа божественна и совершенна, когда обладает умом; при этом один ум рассуждающий, другой — позволяющий рассуждать: он никак не связан с телом, и его не следует связывать с каким-либо местом. Поэтому Платон в

*Тимее* говорит, что демиург облакает небо душою «извне», имея в виду ту ее часть, которая никак не связана с телом космоса; а у человека ум, по тому же *Тимею*, помещается «в самом верху» головы, что означает не место, а отделенность этой части нашей души от забот о теле.

10. 11. Наличие души, рассуждающей о прекрасном и справедливом, предполагает, что сами эти прекрасное и справедливое существуют; но поскольку душа то рассуждает об этом, то нет, должен быть ум, который имеет с этим дело не время от времени, а просто обладает этим.

10. 12. Но мы не всегда обращены к этому, и наша душа обязательно связана с чувственным восприятием; поэтому она и привязывается к чувственному, а того, что не прошло через чувства, не замечает. И чтобы душа воспринимала сверхчувственное, ее нужно направить на это, обратить ее внутрь и хранить в чистоте нашу способность воспринимать горнее.

11. 1. В *Пармениде* Платон говорит о том, что единое «всё» и в то же время — «ничто» из всего; оно всё неким «тамошним» образом, а всё происходит из него в силу его совершенства и полноты.

Первое порождение — сущее; от созерцания рожденным родителем появляется ум, который в силу собственного совершенства также порождает душу; душа — уже в движении — рождает космос, причем если она отвлекается от породившего ее ума, то доходит вплоть до растений, что не мешает ей оставаться в сфере горнего, как уму не мешает оставаться умом то, что он породил душу.

11. 2. Это продвижение вниз не отменяет неизменного нахождения каждого на своем уровне, хотя рождаемое всякий раз оказывается худшим, а рождающее до известной степени уподобляется рождающему. Так появляется, например, растительная душа, чувствующая душа, которые не отделены от разумной души и души в целом, сохраняющей свое единство во всех своих проявлениях.

При этом ни одна область не отделена от другой пространственно, но разные виды души образуют некую единую область жизни, что не мешает отдельным ее областям находиться в строгом соподчинении.

## Плотин

### О ТРЕХ НАЧАЛЬНЫХ СУЩНОСТЯХ 10. V, 1

#### 1

Так что же заставило души позабыть Бога Отца, и несмотря на то, что они происходят оттуда и целиком принадлежат Ему, — пребывать в неведении и о самих себе, и о Нем?

Началом зла для них оказалась дерзость, рождение, первое различие и, конечно, желание принадлежать самим себе. А затем, после того как оказалось, что самоволие доставляет им удовольствие, они — из-за этого постоянного самопроизвольного движения убежали в противоположном направлении и целиком отпав, — оказались в неведении о том, что они — оттуда.

Так дети, тут же отнятые у родителей и долгое время возраставшие вдали от них, не знают ни себя, ни родителей.

Поэтому они, —  
не видя ни Его, ни самих себя,  
презирая себя по незнанию своего происхождения,  
ценя остальное и всем восхищаясь больше, нежели собой, и поражаясь и восторгаясь этим, и завися от него, —  
насколько могут, порывают с тем, от чего отвернулись в этом своем пренебрежении.

Выходит, причина их полного неведения о Нем — почтение к здешнему и пренебрежение собой.

Потому что когда к чему-то стремятся и чем-то восхищаются, восхищающийся и стремящийся тем самым признает, что он хуже; а кто сам себя полагает худшим, нежели «возникающее и гибнущее», и считает себя самым ничтожным и тленным из всего им чтимого, тот никогда не сможет «в сердце помыслить» ни природу Бога, ни Его силу.

Вот почему слово к пребывающим в таком состоянии, — ежели кто станет обращать их к противоположному и первому и возводить их к высочайшему, единому и первому, — должно быть двух родов. Каково же то и другое?

25 Первое показывает ничтожество чтимого душою теперь, — его мы подробно рассмотрим в другой раз;

второе слово наставляет душу и заставляет ее вспомнить, какого она рода и достоинства, — оно первому предшествует и делает его более очевидным, ежели само будет ясно проведено.

30 Вот о нем теперь и надо сказать: оно близко к искомому и полезно для первого, поскольку то, что исследует, — душа, и ей нужно узнать: чем будучи, проводит она это исследование,

то есть чтобы она сначала убедилась в том, есть ли у нее сила для исследования этого, есть ли око, способное видеть, и пристало ли ей исследование.

Потому что если это — чужеродное, зачем оно нужно?

35 Но если сродное, — то и пристало, и она способна найти.

## 2

Итак, пусть всякая душа прежде всего сообразит, что это она делает живыми все существа, вдыхая в них жизнь,

и тех, что кормит земля, и тех, что море, и тех, что в воздухе, и тех, что в небе — божественные светила;

5 и это она делает живым солнце, и она — это великое небо, и она украсила, она чинно ведет по кругу, сама будучи природой, отличной от того, что она украшает, приводит в движение, и вызывает к жизни.

Тогда необходимо ценить ее выше этого, поскольку оно возникает и гибнет в зависимости от того, покинет его душа или наделит жизнью, а она существует вечно в силу того, что «сама себя не теряет».

10 А относительно способа наделения жизнью — и в мире в целом, и в отдельных телах — пусть она рассуждает следующим образом.

Пусть на эту великую душу взирает другая душа — не ничтожная, но ставшая достойной взирать на нее — по освобождении от обмана и от того, что чарует другие души, — в состоянии безмолвного упокоения.

15 И пусть в ней безмолвствует не только облакающее ее тело и волнения тела, но и все, что вокруг: безмолвна земля, и безмолвно море и воздух и лучшее небо.

И пусть мысленно представит, как в его неподвижность извне словно втекла душа, и хлынула, и отовсюду проникла, и воссияла.

Словно солнца лучи, осветившие темную тучу, заставляют ее сиять, придав ей златовидный облик, 20

так и душа, войдя в тело неба, дала жизнь, дала бессмертие и пробудила от сонной неподвижности.

И оно, двинувшись вечным движением под разумным водительством души, сделалось блаженным живым существом и обрело достоинство, став небом по вселении в него души, а до души будучи мертвым телом, землей и водой, и скорее — мраком материи, и небытием, и тем, «боги страшатся чего», как у кого-то сказано. 25

Ее мощь и природа может стать более ясной и очевидной, если принять в соображение, как она — исходя из своих желаний — объемлет и ведет это небо.

А именно, всей громаде его, каково оно есть по величине, она дала себя и потому всякий промежуток, и большой, и малый, оказался одушевленным, а каждое тело оказалось помещено на своем месте: одно тут, другое там, те — перед этими, другие — каким-то иным способом отстоя одни от других. 30

Но сама душа — не так, и она производит жизнь не каждой своей отдельной частью, то есть не будучи в раздроблении; но все живет благодаря душе целиком, и она вся наличествует повсюду, уподобляясь родившему ее отцу как в том, что она — одно, так и в том, что повсюду. Поэтому небо, хотя оно множественно и различно в разных частях, есть благодаря ее мощи нечто одно, и ею этот наш мир есть бог. И солнце есть бог, потому что одушевлено, и прочие светила; и мы — если мы что-нибудь собой представляем, то в силу этого: потому что «мертвые» мы «навоза никчемней». 35

Причина, по которой боги есть боги, необходимо должна быть богом старшим, чем они; поэтому ежели станешь рассматривать ее без привходящего, взяв ее в чистоте, обнаружишь ту самую драгоценность, каковая и есть душа, причем более драгоценную, нежели все телесное, чем бы оно ни было. 40

Потому что все это — земля; и будь оно даже огнем, чем было бы его жгущее начало? Точно так же и все, составленное из них, даже если добавить к ним воду и воздух...

Но ежели это привлекает нас в силу одушевленности, почему же — не обращая никакого внимания на себя — влекутся к иному?.. 45

А если восхищаешься душой в любом другом, — восхитись и самим собой.

## 3

Итак, если душа — нечто столь драгоценное и божественное, и ты уже поверил, что как таковая она достигнет бога, с помощью таковой причины восходи к нему. Во всяком случае бросок твой будет недалеким, и то, что в промежутке, — немногочисленно.

5 Итак, представь одного божественного божественнейшее ближайшее соседство души на пути к горнему, после которого и от которого — душа. Потому что, хотя она и такова, как это показало наше рассуждение, она — некое подобие ума: как слово произносимое есть подобие слова в душе, именно так и она есть некое слово ума и вся та энергия и жизнь, которую он изливает ради появления другого.

10 Так и теплота у огня: одна ему свойственна, а другую он распространяет. Однако нужно представить, что там она не убывает, но и та, что в нем, — пребывает, и другая — проявляется.

И она — происходя от ума — умная, причем ум ее — в рассуждениях;

ее совершенство — опять-таки от него, вроде как от отца, давшего воспитание тому, кого он породил несовершенным по сравнению с собой.

15 Итак, и появляется она от ума, и она есть действительно слово, если взирает на ум, потому что когда она вглядывается в ум, то внутри себя и в качестве своего содержит то, что является предметом ее мысли и действия. Поэтому только то следует считать деятельностью души, что связано с умом и исходит от нее самой; а все худшее — от другого, и это — страсти такого рода души.

20 Итак, ум делает ее более божественной и в качестве ее отца, и благодаря тому, что он рядом с ней: потому что между ними нет ничего, кроме того, что они — разнородны, она — в качестве того, что следует, и в качестве воспринимающего, а он — в качестве вида. Но даже и как материя ума — она прекрасна, поскольку она — образ ума и проста.

25 А каков ум, ясно, во-первых, уже из того самого, что он — лучше души, которая такова;

## 4

но можно это понять и вот из чего.

Если кто восхищается чувственно воспринимаемым космосом, взирая на его величину и красоту, на упорядоченность его вечного движения и на богов в нем, одни из которых зримы, а дру-

гие невидимы, на демонов, всех животных и все растения, то восходя к его прообразу, то есть к тому, что более соответствует истине, пусть он и там увидит все это — умопостигаемое и само по себе вечное — в свойственном ему понимании и жизни, а также несмешанный ум во главе, и непостижную мудрость, и жизнь поистине при Кроне, каковой бог есть «полнота» и «ум»: ведь он объемлет в себе все бессмертные существа, всякого бога, всякую душу, причем всё — вечно пребывает. Потому что зачем искать перемен, если он благополучен? Куда переходить, если у него — все? — Он даже умножиться не стремится в силу своего всесовершенства. Вот почему и все то, что у него, — совершенно, то есть чтобы быть ему всецело совершенным и не содержать в себе того, что не таково, ничего, что не мыслит; и мыслит он не исследуя, а обладая.

Поэтому блаженство у него не благоприобретенное, но все — в вечности... —

причем это поистине вечность, которой подражает время, которое, обегая душу, одно оставляет, другое приобретает; согласимся, что вокруг души постоянно то одно, то другое: то Сократ, то конь, то есть всегда что-то одно из сущих; а ум обладает всем; —

так вот, он обладает всем, пребывающим в одном и том же состоянии, и он то, что есть, и это его «есть» — вечно, и нигде нет будущего (потому он есть и тогда) и прошлого (потому что ничто там не прошло), но всё всегда — настоящее (потому что то же самое), поскольку ему нравится быть таким, каково оно есть.

И каждое из этого — ум и сущее, все совокупно — весь ум и все сущее: ум, в мышлении выявляющий сущее; и сущее, как предмет мысли дающее уму мышление и бытие.

А для мышления причиной другое, как и для сущего; таким образом, это другое — причина сразу для них обоих. Потому что они сразу и наличествуют вместе, и не оставляют друг друга, но вдвоем являются этим единым: сразу ум и сущее и мыслящее и мыслимое, ум — как мышление, сущее — как мыслимое.

Итак, мышление не могло бы появиться, если бы не было различия, но также и тождества. Поэтому первые роды суть ум, сущее, различие, тождество; также нужно включить движение и покой.

При этом движение — если мыслит, и покой — чтобы мыслить то же самое. Различие — чтобы был мыслящим и мыслимым, — в противном случае, то есть если убрать различие, став одним, умолкнет; но и то, что помыслено, также должно отличаться одно от другого. Тождество — поскольку он одно с самим

40 собою, и между всеми у него есть нечто одно общее и в то же время — несходство, то есть различие.

Все это, умножаясь, дает число и количество; а качество — особенность каждого из них, из какового — как из начал — все остальное.

## 5

Итак, множествен сей бог, стоящий над душой; а ей возможно пребывать в союзе с этим, ежели она не намерена отступаться. И если она приблизилась к нему и стала, можно сказать, одно с ним, — она живет вечной жизнью.

— Но кто породил его?

5 — Простой, предшествующий такого рода множественности, виновник его бытия (причем бытия множественным), произведший число.

Потому что число — не первое. В самом деле, до двоицы — единое, а двоица, будучи вторым и возникнув от единого, в нем обретает определяющего, будучи сама по себе неопределенной. Но, получив определение, она уже число; число она есть в качестве сущности; число также есть и душа.

10 В самом деле, не считать же первые роды объемами и величинами: все эти плотные вещи, которым чувство приписывает бытие, — позднее. И в семени ценна не влага, а нечто незримое, а это — число и понятие.

Итак, число, называемое тамошним, и двоица суть понятия и ум. Но при этом двоица — неопределенная, поскольку ее следует  
15 понимать в качестве, так сказать, субстрата; а каждое число, то есть то, что получается из нее и единого, — это вид, поскольку ум приобрел, так сказать, форму от появившихся в нем видов; но также он — иным способом — получает форму от единого, и еще иным — от самого себя, становясь, так сказать, оком в действии: потому что мышление есть созерцающее зрение, и оба — одно.

## 6

Но каким образом он созерцает? И что именно? И как вообще он появился и произошел от того, — как раз чтобы созерцать?

Пора задать эти вопросы, потому что хотя душа теперь и понимает необходимость того, что это так, но она помимо этого жаждет узнать еще это бесконечно обсуждавшееся прежними мудрецами:



как от единого, которое таково, каково, по нашим словам, 5  
это единое есть, получило существование — что угодно: множе-  
ство ли, двойца ли, число ли,

так что оно не осталось пребывать в себе самом, но излилось  
столь великим множеством, каковое мы созерцаем в сущих и счи-  
таем необходимым возводить его к тому.

Скажем вот что, призвав самого бога 10  
не звучною речью, но в душе устремившись с молитвой к  
нему, —

если только мы можем так молиться: сами по себе — непо-  
средственно к нему.

Итак, должно, чтобы созерцающий —

при том что тот, будучи в себе самом словно внутри, ска-  
жем, храма, пребывает безмолвно по ту сторону всего —

начал созерцать статуи, стоящие уже, так сказать, снаружи... —  
и, собственно, даже одну статую, появившуюся первой, при-  
чем явленную вот каким образом.

У всего движущегося должно быть то, по отношению к чему 15  
оно движется; если же ничего в таком роде у того нет, нельзя счи-  
тать, что оно движется; поэтому если нечто возникает после него,  
необходимо, чтобы возникло в момент обращения к нему.

(При этом рождение во времени оставим в покое, поскольку 20  
мы ведем речь о вечно сущем; а если мы применим по отноше-  
нию к нему «рождение», мы будем навязывать ему причинность и  
порядок.)

Итак, следует сказать, что возникающее от того возникает не  
потому, что то пришло в движение, поскольку если нечто возни-  
кает потому, что то пришло в движение, возникающее должно  
оказаться третьим (то есть тем, что после движения), а не вторым.

Поэтому в качестве второго после него оно должно появиться 25  
при его неподвижности, не в результате его согласия или же-  
лания и вообще не потому, что оно пришло в движение.

— Тогда как и чем нужно мысленно представить пребы-  
вающее вокруг того?

— Неким сиянием, исходящим от него, при том что оно пре-  
бывает в неподвижности, —

как от солнца — окружающий его блеск, словно обегающий 30  
его, вечно рождающийся от него, хотя оно пребывает.

И все сущие, покамест пребывают, необходимым образом  
производят из своей сущности — от имеющейся мощи —

некое являемое вокруг них  
 направленное вовне  
 связанное с ними существование,  
 которое есть подобие тех прообразов, от которых оно про-  
 изросло:

огонь распространяет исходящую от него теплоту;  
 и снег содержит холод не только внутри;  
 35 но в особенности это подтверждают благовония: покамест  
 они есть, из них что-то вокруг них исходит, и этим, когда оно  
 появляется, наслаждается то, что рядом.

И вообще все то, что уже достигло совершенства, — рож-  
 дает; а то, всегда совершенно, рождает всегда, причем вечное, но  
 худшее, нежели само оно.

Что же тогда говорить о самом совершенном? —  
 40 От него происходит только самое великое после него;  
 а самое великое после него — ум, то есть второе:  
 ведь ум и взирает на него, и нуждается в нем одном, а тот  
 нисколько в нем не нуждается;  
 поэтому рождаемое от сильнейшего, нежели ум, есть ум,  
 причем ум, превосходящий все,  
 потому что все остальное — после него;  
 как и душа есть слово ума и некая деятельность —

45 в том же смысле, в каком он сам — по отношению к тому.

Но слово души — слабое (поскольку она — подобие ума): в  
 соответствии с этим она и должна взирать на ум; а ум так же  
 относится к тому, чтобы оказаться умом.

Но взирает он на него не будучи отделен от него, а потому что  
 он непосредственно вслед за ним и между ними нет ничего, — как  
 50 и между умом и душой; и все стремится к родившему и любит его,  
 в особенности когда родившее и рожденное останутся одни; а если  
 родившим окажется наилучшее, рожденное не может не общаться с  
 ним, так что они разделены только своей «разнородностью».

## 7

Но мы сказали, что ум есть образ того. Я думаю, нужно  
 сказать яснее. Во-первых, возникшее должно в каком-то смысле  
 быть тем, то есть сохранять многие его черты и быть его подо-  
 бием, как свет по отношению к солнцу. Но при этом то — не ум.  
 Так как же он рождает ум?

5 Пожалуй так, что в своем возвращении он начинает обра-

щаться взором к нему. А само созерцание — уже ум.

В самом деле, постигать иное может либо чувство, либо ум; † ...чувство — линия, и все прочее; † ...но такого рода круг под-  
лежит разделению, а с тем, о чем идет речь, — не так.

Или и в данном случае хотя оно едино, но это единое —  
возможность и мощь всего. И вот мышление — так сказать, отде- 10  
лившись от этой мощи — созерцает то, возможностью чего она  
является: в противном случае ум не был бы умом. Хотя теперь  
уже и сам по себе он обладает вроде как сознанием этой мощи, то  
есть что она может сущность.

Во всяком случае, он сам определяет свое бытие благодаря  
мощи единого; и что его сущность — некая единая, так сказать,  
часть из принадлежащего тому и что происходит она из него; и 15  
что сила его — от того; и что он достигает совершенства сущно-  
сти от того и возникает из того.

И он видит, что оттуда у него — словно у делимого от неде-  
лимого — и жизнь, и мысль, и все, потому что тот — ничто из  
всего. В самом деле, все происходит из того так, что тот не схва-  
тывается ни в каком образе: потому что то — единственно одно. 20  
И даже если бы он был всем, он оказался бы в числе сущих.

Поэтому то — ничто из имеющегося в уме, но из него — все.  
Потому также все то — сущности: то есть поскольку все уже  
получило определенность и каждое обладает, так сказать, фор-  
мой. Сущее должно не носиться в неопределенности, но застыть в  
определенности и устойчивости. А устойчивость умопостигае- 25  
мых — определение и форма, благодаря которым умопостигаемое  
и получает явленное бытие.

«Вот породы какой» этот ум, достойной ума чистейшего — в  
смысле рождения не откуда-нибудь, а от первой причины; и уже  
возникши, он вместе с собой породил все сущие — всю красоту 30  
идей и всех умопостигаемых богов; и он полон тем, что породил, и  
вроде как вновь проглотил их, поскольку он содержит их в самом  
себе, и они не попали в материю, и не были вскормлены Реей, —

как символически повествуют мифы о богах, что, мол, Крон,  
мудрейший бог, до рождения Зевса содержит в себе все, что по-  
родил, почему он и полон, и есть ум в насыщении; 35

а потом, говорит миф, он родил Зевса, уже будучи полон: то  
есть ум родил душу, будучи совершенным умом; да он и должен  
был родить, раз он совершенен, и не должен быть бесплодным,  
если он — столь великая мощь.

Но рожденное и в данном случае не могло быть сильнее, но

40 оно — поскольку слабее — есть его подобие, в таком же смысле неопределенное, но получающее определение от родившего и, так сказать, приобретающее форму.

Порождение ума есть некая речь и проявление, размышляющее;

а таковым является то, что движется вокруг ума,

свет ума,

след, тянущийся к нему;

45 одной стороной он соприкасается с ним и так наполняется и наслаждается им, и приобщается к нему;

а другой — касается того, что после него, а вернее — рождает то, что по необходимости хуже души и о чем мы скажем потом; и вплоть до сих пор — область божественного.

### 8

Поэтому и Платоново «все вокруг царя всего» — тройственно: а именно, он говорит о первых, и том, что «второе вокруг вторых, и вокруг третьих — третье».

5 А также он говорит, что «у причины есть отец», называя причиной ум, потому что демиургом у него — ум; и ум, по его словам, сотворил душу в известном кратере.

А отцом причины, то есть ума, он называет благо, то, что за пределами ума, «за пределами сущности».

10 Часто он называет сущее и ум «идеей». Таким образом, Платон знает, что от блага — ум, а от ума — душа; так что эти мои рассуждения — не новы и не сейчас придуманы, но в неразвернутом виде высказаны уже давно; а эти рассуждения суть только толкователи тех, удостоверяющие древность этих мнений свидетельствами сочинений самого Платона.

15 До Платона такого мнения придерживался Парменид, поскольку он свел в одно сущее и ум и не относил сущее к чувственно воспринимаемому, так как говорил «есть то же самое мыслить, что быть». И он называет его неподвижным, хотя и приписывает ему мышление, потому что отнимает у него всякое телесное движение, чтобы он пребывал тождественно; и уподобляет «телу шара», потому что все им объемлется и потому что мысль не вне, а в нем самом. Но называя его в своих сочинениях единым, он вызывал упрек, поскольку это его единое оказывалось многим.

20 А Парменид у Платона в более четких выражениях различает между собой первое единое, то есть единое в собственном смысле слова; второе, которое он называет «единое-многое»; и

третье — «единое и многое». Таким образом и он соглашается, что этих природ — три.

## 9

Анаксагор, когда говорит о чистом и несмешанном уме, хотя тем самым признает, что первое — просто, а единое — абсолютно, но в силу древности еще не достигает точности.

И Гераклит знал, что единое вечно и умопостигаемо, потому что тела — находятся в вечном становлении и течении.

У Эмпедокла «вражда» разделяет, «дружба» — единое (он также признает его бестелесным), а стихии соответствуют материи. 5

Аристотель позднее признает первое абсолютным и умопостигаемым, но, говоря, что оно «мыслит» само «себя», опять-таки не дает ему быть первым. А вводя помимо этого множество других умопостигаемых, причем столько же, сколько небесных сфер, чтобы каждое приводило в движение свою, он иначе, чем Платон, говорит о том, что в умопостигаемом, причем его построение хотя и вероятно, но не необходимо. 10

Впрочем, следует еще подумать, действительно ли это вероятно, потому что гораздо вероятнее, чтобы все сферы, составившись в единый порядок, были обращены к единому и первому.

И относительно множества умопостигаемых нужно задаться вопросом, то ли они у него из некоего единого — первого, то ли в умопостигаемом много начал. И если из единого, то ясно, что — как и сферы в чувственном мире — одна будет охватывать другую, а поверх всего будет одна господствующая; так что первое и там должно охватывать, и тогда будет умопостигаемый космос. И как здесь сферы не пусты, но первая полна звезд, и есть звезды на других, так и там двигатели будут содержать в себе многое, причем наиболее истинное будет там. 20

А если каждый двигатель окажется началом, то начала будут чем-то случайным. Тогда почему они будут действовать вместе и вместе устремляться к единой цели — согласию целокупного неба? Почему столько же, сколько умопостигаемых двигателей, будет чувственно воспринимаемых? И если они бестелесны, как их окажется так много без разделяющей материи? ... 25

Поэтому те из древних, что более всего согласуются с мнениями Пифагора и его последователей, а также Ферекида, имеют дело с этой природой. Но одни разработали это в своих собственных речах, а другие показывали это не в речах, а в беседах, не подлежавших записи, или просто этого не касались. 30

## 10

Итак, как уже показано, нужно считать, что дело обстоит именно так: существует запредельное бытию единое, такое, каким его показало наше рассуждение, — насколько в связи с этим вообще можно что-то доказать; что, далее, есть сущее и ум; и третье — природа души. И как это названное нами тройственно в природе, таким же нужно его считать и в нас самих.

Я, конечно, имею в виду не в нас как в чувственно воспринимаемых, потому что то — абсолютно обособлено; но в нас как в том, что вне чувственно воспринимаемого, причем в том же смысле «вне», как и то — вне целокупного неба, — так и относящееся к человеку, которого Платон называет «внутренним человеком». Поэтому наша душа также есть нечто божественное и иной природы, то есть той же, какова природа души в целом. Она совершенна, когда у нее ум; и один ум — рассуждающий, а другой — позволяющий рассуждать.

Если предположить, что эта рассуждающая часть души несколько не нуждается для рассуждения в телесном органе, а ее деятельность ведется в чистоте, чтобы таким образом была возможна чистота в рассуждении; что она — абсолютная и не смешанная с телом — принадлежит к первому умопостигаемому, — то ошибки быть не должно. Потому что не следует искать места, где ее поместить, но следует помещать ее вне всякого места: в самом деле, о самом по себе, изъятом и бестелесном, говорим тогда, когда нет ничего от телесной природы.

Поэтому Платон говорит применительно к миру, что «кроме того извне» облек душою, указывая таким образом на ту часть души, которая пребывает в умопостигаемом; а применительно к нам он прикровенно сказал «в самом верху» головы.

Его призыв к отделению имеет в виду не место, потому это и так отделено по природе; а отсутствие устремленности, соответствующих представлений и отстраненность по отношению к телу, то есть нельзя ли и остальной вид души возвысить и приблизить к горнему ту ее часть, которая помещается здесь, создает это тело, лепит его и постоянно имеет с ним дело.

## 11

Итак, поскольку душа рассуждает о справедливом и прекрасном, причем рассуждение исследует, является ли нечто справедливым и является ли нечто прекрасным, необходимо должно быть

некое устойчивое справедливое, отталкиваясь от какого и возникает рассуждение в душе. Как бы иначе она могла рассуждать?

Однако если иной раз душа рассуждает об этом, а иной раз нет, в нас должен быть ум, не рассуждающий, но всегда обладающий этим справедливым, а также должно быть начало ума, причина и бог; 5

хотя у него нет частей, но он пребывает неделимым (причем пребывает не в смысле места), он — с другой стороны — созерцается в любом из многих, способных его воспринять как всякий раз другого, — 10

наподобие центра круга, который пребывает сам по себе, но в то же время любой радиус содержит его как свою точку, причем проводимые линии приносят ему свое:

ведь и мы сходным в нас касаемся его, и общаемся с ним, и привязаны к нему;

и мы укореняемся там, ежели ведем себя туда. 15

## 12

Но почему при наличии у нас столь великого достоинства мы сами не замечаем его и большей частью не занимаемся такой деятельностью, а некоторые — вообще бездействуют?

Конечно, все тамошнее всегда пребывает в такого рода свойственной им деятельности: ум и предшествующее уму всегда пребывают в самих себе, и точно так же душа — это «вечно движущееся». Ведь не все, находящееся в душе, тем самым уже относится к области чувств, но до нас оно доходит тогда, когда достигает чувственного восприятия. Но покамест любое действующее не вызовет отклик в чувствующем, — значит оно еще не прошло через душу в целом. Потому мы не познаем действие тамошнего, поскольку связаны с областью чувств и являемся не частью души, но душой в целом. 5

Кроме того, каждый вид душевной деятельности, будучи наделен вечной жизнью, вечно действует сам по себе свойственным ему действием; а познаем мы — когда возникает отклик и восприятие. Поэтому — если идет речь о восприятии данного нам таким образом — нужно и воспринимающее начало обратить внутрь и заставить его быть внимательным там. 10

И как ожидающий услышать голос, который он хочет услышать, уклоняется от всех прочих голосов 15

и пробуждает слух к лучшему из слышимых, как только тот приближается;

так и здесь —  
 допустив чувственно воспринимаемые звуки только в не-  
 обходимой мере —  
 20 нужно способность души к восприятию хранить чистой  
 и готовой внимать гласам горнего мира.

## О ВОЗНИКНОВЕНИИ И ПОРЯДКЕ ТОГО, ЧТО ВСЛЕД ЗА ПЕРВЫМ 11. V, 2

### 1

«Единое» — «всё» и «ничто»:

начало всего — не «всё», поэтому «всё» оно неким тамош-  
 ним образом: «всё» там, так сказать, предносится, и его даже  
 еще и нет, а оно — будет.

— Но как всё появилось из просто единого, хотя в тожде-  
 ственном не возникло никакого разнообразия, ни одной хоть  
 какой-нибудь двойственности?..

5 — Я думаю, поскольку не было в нем ничего, — потому из  
 него всё; и чтобы появилось сущее, само оно не есть сущее, а ро-  
 дитель сущего.

Поэтому сущее есть его первое, так сказать, порождение:

будучи совершенным (поскольку оно ни к чему не стре-  
 мится, ничем не обладает, ни в чем не нуждается), оно, скажем,  
 перелилось, так что другое порождено его преисполненностью;

10 и это возникшее обратилось к нему, и наполнилось,  
 и стало взирать на него;  
 и это — ум.

Его неподвижное пребывание перед ним произвело сущее;  
 а его созерцание того — ум.

Но поскольку он неподвижно пребыл перед ним, чтобы  
 увидеть,

он оказывается сразу умом и сущим.

15 И ум, будучи таким, как тот, производит нечто сходное,  
 поскольку изливает обильную мощь (а он — вид того), как изли-  
 ло и то, что ему предшествует.



И эта идущая из его сущности деятельность уже относится к душе и оказывается ею, хотя он остается неподвижен, потому что и ум возник при неподвижности того, что ему предшествует.

Но она производит уже не пребывая в неподвижности: наоборот, она стала порождать свое подобие, придя в движение.

И, глядя туда, откуда она произошла, она обретает полноту; а перейдя к другому движению в противоположном направлении, она рождает свое подобие: чувственное восприятие и приросту в растениях. 20

Она совсем не отделена и не отсечена от предшествующего ей, почему и создается впечатление, что горящая душа достигает вплоть до растений.

И в каком-то смысле она действительно достигает,

раз то, что в растениях, принадлежит ей;

однако в растениях она не вся,

но, оказываясь в растениях, она существует так, поскольку сошла до этого уровня, создавая другое существо своим продвижением вперед и заботой о худшем; 25

впрочем, и то, что этому предшествует, то есть то, что зависит от ума, также не мешает уму оставаться в самом себе.

## 2

Таково это движение от начала до некоего низшего предела,

причем каждое всякий раз остается в свойственном ему месте, а рождаемое занимает другой чин, худший.

Но каждое оказывается тождественным тому, за чем следует, покамест оно будет ему следовать.

Поэтому когда душа оказывается в растении, то здесь — некая ее, так сказать, растительная часть, то есть самая дерзкая и неразумная, дошедшая вплоть до этого уровня; 5

когда она в неразумном живом существе, — ее ведет господствующая сила чувства;

а когда она попадает в человека, то либо это просто движение в разумной области, либо движение, исходящее от ума, поскольку у нее есть собственный ум и собственное желание мыслить или вообще двигаться. 10

— Теперь вернемся назад. Когда у растения отсекают отростки или верхушки побегов, — куда уходит находящаяся в нем душа?

— Я думаю, откуда пришла: ведь она не удалена по месту,

- значит, она в своем начале.
- 15 — А если отрубить или сжечь корень, — где то, что в корне?  
 — В душе, потому что она не переходила в другое место. Но даже если она будет в том же самом, все равно: если будет восходить, окажется в другом; а не будет, — значит в другой растительной душе, поскольку нет давки; а если восходит, значит, она — в предшествующей ей силе.
- А где та?  
 — В той, что предшествует ей, и так далее — вплоть до ума, причем не в смысле места, потому что никакая часть души не находится ни в каком месте: ум тем более вне места, так что и она.
- 20 Поскольку она нигде, но в том, что само — нигде, тем самым она находится везде.
- А если, переходя к горнему, она — прежде чем оказаться в горнем — остановилась в промежуточной области, — значит, у нее средняя жизнь и она пребывает в этой части души.
- 25 Все это и есть, и не есть Тот: конечно, это тот, потому что все это из него; но не Тот, потому что дает, оставаясь в себе самом.
- Поэтому это словно великая жизнь, распростертая в некую протяженность: каждый из отрезков отличается от последующего, но целое для него сплошно;  
 и одно отличается от другого в смысле превосходства;  
 но при этом первое не гибнет во втором.
- 30 — А та, что в растениях? Она ничего не рождает?  
 — Я думаю, то, в чем находится. А как, — нужно рассмотреть, взяв другое начало.

## ПРИМЕЧАНИЯ

Лучший текст и наиболее авторитетные из переводов и комментариев обозначаются сокращенно: HS — издание P. HENRY и H.-R. SCHWYZER, HS<sup>1</sup> — edition maior, HS<sup>2</sup> — editio minor; AR — английский перевод A. H. ARMSTRONG; AT — перевод и обширный комментарий /O. V, 1 A. ATKINSON; BR — французский перевод, вступительные статьи и комментарии É. BRÉNIER; BP — французский перевод текстов Плотина в хронологическом порядке под редакцией L. BRISSON J.-F. PRADEAU; HA — немецкий перевод R. HARDER.

## 11. V, 1

Tit. *Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων*. Порфирий (*Vita Plot.* 4, 41) помещает трактат десятым в хронологическом списке и дает ему это название исходя из своего понимания его цели: говоря о том (4, 18–19), что в кружке Плотина трактаты назывались по-разному (ἄλλος ἄλλο ἐκάστῳ τοῦπίυραμμα ἐτίθει) и что он приводит «закрепившиеся названия» (κράτησασαι ἐπιγραφαί), Порфирий, разумеется, либо приводил то, что было ближе ему, либо давал названия сам. Свое понимание и, можно сказать, сводку 10 трактата Плотина Порфирий сформулировал в *Sent.* 30, 1–6: «Ни одна из целостных и совершенных существей не обращена к своему порождению, но все возводятся к породившим, включая тело космоса: будучи совершенным, оно возводится к душе и в силу ее разумности вращается круговым движением; его душа возводится к уму, а ум — к единому» (Τῶν μὲν ὅλων καὶ τελείων ὑποστάσεων οὐδεμία πρὸς τὸ ἐαυτῆς γέννημα ἐπέστραπται, πᾶσαι δὲ πρὸς τὰ γεννήσαντά εἰσιν ἀνηγμένα ἄχρι καὶ τοῦ κοσμικοῦ σώματος· τέλειον γὰρ ὃν ἀνήκται πρὸς τὴν ψυχὴν νοερὰν οὖσαν, κύκλῳ διὰ τοῦτο κινούμενον, ἢ δὲ ψυχὴ αὐτοῦ πρὸς τὸν νοῦν, νοῦς δὲ πρὸς τὸ πρῶτον). Таким образом, Порфирий заостряет внимание на том, что каждая из «целостных и совершенных» существей, т. е. космос, душа и ум, возводятся к своему порождающему началу: космос к душе, душа к уму, ум — к единому; вышебытийное единое, разумеется, ни к чему возвести нельзя: оно не входит и не может входить в число «целостных и совершенных существей».

Tit. *ἀρχικῶν*. В дошедшем тексте изданных Порфирием *Энеад* прилагательное *ἀρχικός* не встречается, в *Sent.* 30 *ἀρχικῶν* заглавия платиновского трактата заменяются *ὅλων καὶ τελείων*. В философском языке II–III вв. *ἀρχικός* как «выступающий в качестве начала», от которого или под воздействием которого нечто происходит, противопоставляется материи, из которой нечто состоит: пс.-Плутарх говорит о том, что у Эмпедокла есть четыре элемента, а Дружба и Вражда суть две силы, являющиеся началами (*Placita philos.* 878 A. 1–3 = Emped., 31 A 33 DK 2: τέτταρα μὲν λέγει στοιχεῖα... δύο δὲ ἀρχικάς δυνάμεις); Александр Афродисийский, критикуя вместе с Аристотелем пифагорейцев, противопоставляет у них единицу как материю, из которой состоят другие числа, и единицу как начало (*In Met.* 780. 32–33: ἡ ὑλικὴ μονὰς οὐκ ἔστιν ἡ ἀρχικὴ); etc. Аликной отмечает (7, 1, 4–5), что ἡ περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ ἀνωτάτω τε καὶ ἀρχικά γνώσις есть цель теологии, или первой философии, мудрости, которую Аристотель называл (*Metaph.* 982 b 4–5) ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν, καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρεταύσης (в переводе А. В. Кувицкого: «наиболее руководящей из всех наук, в большей мере руководящей, чем [всякая] наука служебная»). Но прилагательное *ἀρχικός* используется и в смысле «изначальный», «первичный», «первый». Секст Эмпирик (*Adv. math.* 6, 5, 2–3) говорит о «первых положенных музыки» (τὰς ἀρχικάς ὑποθέσεις τῶν μουσικῶν). В тексте Юлиана (*Κ матери богов* 8, 11–12) три спутника Аттиса, корибанты, названы αἱ τρεῖς ἀρχικαὶ τῶν μετὰ θεοῦς κρείσσωνων γενῶν ὑποστάσεις, т. е. «эти три первейшие существа высших после богов родов». У Симпликия (*In De cael.* 7, 130, 26) —

«первичные качества» (ὅταν οὖν ἐξ ἀέρος ὕδωρ ἢ πῦρ γίνηται, αἱ μὲν ἀρχικαὶ ποιότητες εἰς τὰς ἐναντίας ἑαυταῖς μεταβάλλουσιν). Ср. текст из Оригена, вошедший в *Филокалию* (*Philos.*, сар. р. 1 b, 42–45) ὁμότμον καὶ ὁμόδοξον καὶ κατὰ τὴν αὐτὴν ἀλήθειαν συναιδιὸν τε καὶ ὁμοούσιον τὴν παναγίαν καὶ ἀρχικὴν τριάδα). После замечательного для своего времени исследования Н. Döggie (*ὑπόστασις. Wort- und Bedeutungsgeschichte*) его громоздкий перевод ἀρχικῶν как ἀρχή-artigen постоянно воспроизводится в исследованиях и переводах (например, ВР: Sur les trois hypostases qui ont rang de principes). Между тем в нашем трактате Плотин задается вопросом, много ли начал в умопостигаемом, и, критикуя Аристотеля, допускавшего это, ясно говорит, что, если начал много, каждое окажется началом по случайному совпадению (9, 23: *Εἰ δὲ ἕκαστον ἀρχή, κατὰ συντυχίαν αἱ ἀρχαὶ ἔσονται*).

Πι. *ὑποστάσεων*. Что касается слова *ὑπόστασις*, также использованного Порфирием в заголовке, то оно как раз вполне обычно и для Плотина, и для Порфирия. Оно регулярно означает некую сущность, но в отличие от первой сущности Аристотеля, обладающей самостоятельным бытием, ипостась всегда есть некая данность, причем данность *чего-то*, т. е. *проявленное бытие* более высокой природы. Например, в нашем трактате душа 10. V, 1 получает «ипостась» (существование) от ума: *Ἡ τε οὖν ὑπόστασις αὐτῆ ἀπὸ νοῦ* (3, 15). За ипостасью всегда что-то должно стоять: если это ипостась более высокой природы, то ипостась всегда отличается от этой произведшей ее природы, причем природа пребывает в своей изначальности и простоте, а ее выявленная данность всегда есть нечто множественное и зависящее от нее (ср. 49. V, 3, 12, 18–20: *ὑποστάσεις δὲ οὐσαι ἕτεροι ἐκείνου, ἀφ' οὗ εἰσιν, ἔσονται, μένοντος μὲν ἐκείνου ἀπλοῦ, τοῦ δὲ ἐξ αὐτοῦ ἐφ' αὐτοῦ πλήθους ὄντος καὶ ἐξηρητημένου ἀπ' ἐκείνου*). Поэтому первое начало не может быть ипостасью: оно никогда не данность, но всегда заданность. Поэтому применительно к единому Плотин никак не может применить термин *ὑπόστασις*, что он специально и оговаривает. Chr. Rutten (“*ὑπαρξίς et ὑπόστασις chez Plotin*”, *HYPARXIS et HYPOSTASIS nel Neoplatonismo. Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo. Università degli Studi di Catania, 1–3 ottobre 1992*, eds. F. ROMANO, D. P. TAORMINA (Firenze, 1994), p. 30) резонно замечает: “Rien d'étonnant si l'Un suprême se voit seulement attribuer, en VI 8, 7, 47, un semblant d'hypostase (οἶον ὑπόστασις)”. Ср. примеч. к 39. VI, 8, 15, 28 *ὑπόστασις δὲ πρώτη*, где G. Leroux (Plotin. *Traité* VI 8 (P., 1990), p. 350) сочувственно ссылается на John P. Anton (“Some Logical Aspects of the Concept of Hypostasis in Plotinus”, *Review of Metaphysics* 31 (1977), p. 258–271), который показал, что данный пассаж никак не подтверждает понимание единого как «ипостаси». Впрочем, все это не мешает большинству толкователей Плотина считать, что в заглавии трактата под тремя ипостасями имеется в виду единое, ум и душа. Однако «три ипостаси» в заглавии данного трактата, т. е. в соответствии с пониманием Порфирия, — первейшие проявления вышебытийного единого в бытии, или три главные сущности, три главных уровня бытия, поэтапно убывающего от вечного бытия–ума до становящегося бытия космоса и небытия материи (о каковой Плотин будет рассуждать в 12. II, 4, непосредст-

венно следующем за нашими двумя трактатами). О том, что «три ипостаси» в этом трактате — ум, душа и космос (тогда как единое, ум и душа суть «три природы»: 5, 1, 8, 27, ср. 2, 9, 1, 20); также см. примеч. 1 к вступит. статье. Ср. также: *Plotin. Traité 50*, ed. P. HADOT (P., 1990), p. 24; *Traité 25*, ed. J.-M. NARBONNE (P., 1998), p. 61.

1. 1. *Τί ποτε ἄρα... ἄρα* подчеркивает, что данный трактат — прямое продолжение предшествующего трактата (9. VI, 9); *πατὴρ θεοῦ* ср. тему возвращения в наше подлинное (умопостигаемое) отечество и к отцу, под которым нужно понимать Единое, ср. в 1. 1, 6, 8, 21: *Πατὴρ δὴ ἡμῖν, ὅθεν παρήλθομεν, καὶ πατὴρ ἐκεῖ*. Плотин между тем называет отцом и ум (демиурга, отца души, который у Платона *Tim.* 28c 3 — «создатель и отец»), и мировую душу (Зевса).
1. 4–5. *ἡ τόλμα καὶ ἡ γένεσις καὶ ἡ πρώτη ἑτερότης καὶ τὸ βουλευθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι*. Плотин дает в своем протретикике набор причин, провоцирующих переход от единого к уму, от ума к чувственному миру и погружение в чувственный мир. Все термины имеют пифагорейскую окраску. *ἡ τόλμα* cf. *Plut. De Is.* 75, 381 E 9 – F 4: *Οἱ δὲ Πυθαγόρειοι καὶ ἀριθμοὺς καὶ σχήματα θεῶν ἐκόσμησαν προσηγορίας... τὸ δ' ἐν Ἀπόλλωνα πλήθους ἀποφάσει καὶ δι' ἀπλότητα τῆς προῶδος ἔριν δὲ τὴν δυάδα καὶ τόλμαν, δικὴν δὲ τὴν τριάδα...* et *Pherecyd.* B 14 (*τόλμαν δὲ καὶ οἱ περὶ Φερεκίδην ἐκάλεσαν τὴν δυάδα καὶ ὄρμην καὶ δόξαν καλοῦσιν, ὅτι τὸ ἀληθὲς καὶ ψευδὲς ἐν δόξῃ ἐστί*); cf. *Iambli. Theolog. arithm.* 7, 15 – 8, 13: *διὸ καὶ τόλμαν ἐκάλουν (sc. τὴν δυάδα) καὶ ὄρμην, καὶ δόξαν δὲ ἰσώμαζον, ὅτι τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψευδὸς ἐν δόξῃ, ἰσώμαζον δὲ αὐτὴν κίνησιν, γένεσιν, μεταβολῆν, διαίρεσιν, μήκος, αὔξησιν, κτλ.* Гностическое понимание «дерзости» в определенном смысле противоположно пифагорейскому, поскольку «дерзость» Софии состояла в том, что она возжелала соединиться с отцом и стремилась познать его, что было ей не по чину. Cf. *Eriph. Panarion* 1, 402, 27 – 403, 13). *ἡ πρώτη ἑτερότης* как отпадение от единого объясняется Плотинином в 12. II, 4, 5, 28–33: *ἡ ἑτερότης ἢ ἐκεῖ αἰεὶ, ἢ τὴν ὕλην ποιεῖ ἀρχὴ γὰρ ὕλης αὐτῆ, καὶ ἡ κίνησις ἢ πρώτη διὸ καὶ αὐτῆ ἑτερότης ἐλέγετο, ὅτι ὁμοῦ ἐξέφυσαν κίνησις καὶ ἑτερότης ἀόριστον δὲ καὶ ἡ κίνησις καὶ ἡ ἑτερότης ἢ ἀπὸ τοῦ πρώτου, κακείνου πρὸς τὸ ὀρισθῆναι θεόμενα*. Ср. в данном трактате 4, 35, где это понятие рассмотрено в связи с «категориями» платоновского *Софиста*. Ниже Плотин описывает возникновение (17–18: *τι μετ' αὐτὸ γίνεται*) ума от единого: возникающее *πρῶεσις* (36), *ὑπόστασιν ἔσχευ* (5), *ὑποστῆναι* (27), высшее производит некую *ὑπόστασιν* (33), которая зависит от него и связана с ним. Этому «возникновению» ума от единого противопоставлено возникновение во времени (6, 19–20: *γένεσις ἢ ἐν χρόνῳ*). Плотин в 6. IV, 8, 4 sqq. различает между рождением и тем, что за этим следует: в рождении как таковом еще нет большой беды, если душа соприкасается с телом поверхностным образом; но именно погруженность в телесный чувственный мир грозит теми неприятными последствиями, которые Плотин и перечисляет: *τὸ βουλευθῆναι ἑαυτῶν εἶναι*.
1. 5–7. *Τῷ δὲ αὐτεξουσίῳ ἐπειδὴ περ ἐφάνησαν ἡσθεῖσαι, πολλῶ τῷ κινεῖσθαι παρ' αὐτῶν κεχηρμέναι, τὴν ἐναντίαν δραμοῦσαι κτλ.* — АТ в отличие от большинства

прежних переводчиков понимает *ἡσθεῖσαι* как *part. coniunctum*, а не *praedictivum* и читает (вместе с НА: *als sie denn in die Erscheinung getreten waren*): «после того как души появились в этом мире (*ἐπειδήπερ ἐφάνησαν*), они испытали удовольствие, etc.», приводя для этого формальный (*ἐπειδήπερ* чаще начинает придаточное предложение) и содержательный (самого факта рождения от того, происходит после рождения) резоны. В самом по себе самопроизвольном ни платоники, ни стоики ничего худого не усматривали. По Платону, самопроизвольное движение (*ἐξ αὐτοῦ*) свойственно душе, поскольку такова ее природа, и с ним связано то, что душа есть нечто нерожденное и бессмертное (cf. *Phaedr.* 245e 4–6: *πάν γὰρ σῶμα, ὃ μὲν ἐξῶθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον, ὃ δὲ ἐνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ, ἔμψυχον, ὡς ταύτης οὗσης φύσεως ψυχῆς, κτλ.*). Согласно платоникам и стоикам, самопроизвольное движение свойственно разумному существу в отличие от неразумных, и обретающий это качество может ни к чему больше не стремиться (ПОСИДОНИЙ, *frag.* 309 b, l. 12–14: *μυρία γὰρ ὁδοὶ τῶν ἀνθρωπείων πράξεων. ἐλευθερον γὰρ τι καὶ αὐτεξούσιον τὸ λογικόν ὄθεν οὐχ ἔν καὶ ταῦτὸν πᾶσαν ἔργον ἀνθρώποις, ὡς ἐκάστῳ εἶδει τῶν ἀλόγων ζώων*. Стобей (*Anth.* 2, 8, 39 sqq.) приводит Порфиρίου *περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν*, 60: *τοῖς μὲν ἀλόγοις, ἀφρημένοις τοῦ αὐτεξουσίου...* Ср. ЭПИКТЕТ, *Dissert.* 2, 2, 1, 1 – 7, 2, начало рассуждения *Περὶ ἀταραξίας*: *τὰ γὰρ ἐπὶ σοὶ αὐτεξούσια καὶ φύσει ἐλευθερά θέλων τηροῦσαι καὶ τούτους ἀρκοῦμενος τίνας ἔτι ἐπιστρέφῃ; κτλ.*). Свобода выбора свойственна душе как ведущему началу в человеке (МАКСИМ ТИРСКИЙ, *Dialex.* 7, 2, i, 1: *ὁ ἄρχων αὐτεξούσιον, καὶ ἡ ψυχὴ*). У Плотина в собственном смысле самопроизвольным началом и тем самым принципом самопроизвольности — свободной воли — является только единое: *Ἡμεῖς δὲ θεωροῦμεν οὐ συμβεβηκὸς τὸ αὐτεξούσιον ἐκείνω* [sc. *τῷ ἐνί*], *ἀλλὰ ἀπὸ τῶν περὶ τὰ ἄλλα αὐτεξουσίων ἀφαιρέσει τῶν ἐναντίων αὐτὸ ἐφ' ἑαυτὸ* (39. VI, 8, 8, 1–3 et passim). Поэтому все зависит от того, как самопроизвольное будет реализовано: когда оно доставляет удовольствие само по себе, оно оказывается лучшим способом поработить себя низшему. Эта мысль впоследствии была отчетливейшим образом сформулирована Дамаскием: *Ὅτι τὸ αὐτεξούσιον ἡμῶν ὅσα μᾶλλον δουλεύει τοῖς θεοῖς, τοσούτω μᾶλλον ἐνεξουσιάζει πλείοσιν ὅσα δὲ ἐκείνων ἀφίσταται πρὸς ἑαυτό, τοσούτω μειζόνως ἀποστενοῦται πρὸς τὴν ὄντως ἑτεροκίνητον δουλείαν, ἅτε τοῦ μὲν κυρίως αὐτεξουσίου ἀφιστάμενον, τῷ δὲ κυρίως ὑπεξουσίῳ πλησιάζον* (*In Phaedr.*, versio 1, 23). В 6. IV, 8, 5, 25–26 Плотин уже специально рассуждал о том, что душа, будучи не самым высшим богом (*θεὸς ὄσα ὁ ὕστερος*), опускается в низшую область не только в силу необходимости, но и по собственной воле (*ῥοπῇ αὐτεξουσίου*): *Οὕτω τοι καίπερ ὄσα θεῖον καὶ ἐκ τῶν τόπων τῶν ἄνω ἐντὸς γίνεται τοῦ σώματος καὶ θεὸς ὄσα ὁ ὕστερος καὶ αἰτία δυνάμεως καὶ τοῦ μετ' αὐτὴν κοσμήσει ὠδὶ ἔρχεται* (5, 24–27).

2, 1–5. Cf. Plat. *Phaedr.* 246b 6–7 et *Leg.* 896e 8–9.

2, 1. *Ἐνθυμείσθω*.

2, 1. *πᾶσα ψυχὴ*. Cf. Plat. *Phaedr.* 245c 5: *Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον, etc.* Cf. В, ВР; АТ, р. 24, по поводу В замечает: “His reference to Plato is not helpful!”. Между тем отсылка В как раз очень удачна, поскольку

далее у Платона идет речь о том, что душа мира (Ψυχή πάσα) приводит в движение небо и землю, etc., о чем индивидуальной душе (πάσα ψυχή), которая принадлежит этой единой душе, и следует вспомнить.

2. 2. ζῶα ἐποίησε πάντα. Cf. HA: sie selbst es ist die alle Lebewesen geschaffen; AR: soul is the author of all living things; AT: it is the soul itself which made all living creatures; BP: c'est elle qui a produit tous les vivants; между тем здесь acc. duplex: «всё делает живыми», или «всех делает живыми существами»; ἐποίησε — aoristus iterativus; отсылка BP к Plat. *Tim.* 34a – 40d и Plot. *53. I, 1, 8* (специально *53. I, 1, 8, 15–16*: φαντάζεται [sc. ἡ ψυχή] τοῖς σώμασι παρῆναι ἑλλάμπουσα εἰς αὐτὰ καὶ ζῶα ποιοῦσα κτλ., т. е. душа присутствует в телах, излучая в них свой свет и тем самым делая их живыми) только подкрепляет это понимание, так как ни у Платона, ни у Плотина душа — не демиург: у Платона демиург создает и душу, и космос (*Tim.* 34c 4 – 35a 1: πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος ὡς δεσπότην καὶ ἄρξουσαν ἀρξομένου συνεστήσατο; 34a 8 – b 6: τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεὸν [sc. κόσμον] τέλειον ἐκ τελείων σαμμάτων σώμα ἐποίησεν ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεῖς διὰ παντός τε ἔτεινεν καὶ ἐπι ξίωθεν τὸ σώμα αὐτῇ περιεκάλυψεν, καὶ κύκλω δὴ κύκλον στρεφόμενον οὐρανὸν ἓνα μόνον ἔρημον κατέστησεν); Плотин вслед за Платоном подчеркивает, что демиург — ум, а не душа: см. ниже, 8, 5: δημιουργός γὰρ ὁ νοῦς αὐτῷ; ср. также в других трактатах, например, *Против гностиков*, которых он бранит за то, что они отождествляют демиурга с душою (33. II, 9, 6, 14 sqq.; 61: εἰς ταῦτὸν ἄγοντες τὸν δημιουργὸν τῇ ψυχῇ) и *Влияют ли звезды* (52. II, 3, 18, 15–16: πᾶσι δὲ νοῦς δημιουργός, ὃς καὶ τῇ ψυχῇ τῇ μετ' αὐτὸν δίδωσιν ὧν ἔχνη ἐν τῇ τρίτῃ); в этом Плотин отличается от некоторых предшествующих платоников, например, Нумения, опиравшегося на Ксенократа (точка зрения Х.-Й. Кремера; cf. *Númenius. Fragment. Texte éd. et trad. par E. des PLACES* (P., 1973), p. 15–16; ср. также: Дж. Диллон, *Средние платоники* (СПб., 2002), с. 359, хотя едва ли его реконструкция Нумения корректна). Плотин вместе с Платоном (*Tim.* 28c 3–4) твердо знает, что создатель мира — ум (5. V, 9, 5, 20: ποιητὴν δε εἶναι τοῦδε τοῦ παντός). Поэтому рассуждения AT о том, что the world soul's activity is demiurgic (p. 22), идут в том же русле, что и рассуждения Н. Dörrie и многих других вслед за ним о том, что «ипостась» по отношению к единому употребляется в нестрогом смысле. Ссылка на Plat. *Phil.* 30d 1–2 (ΣΩ. Οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρείς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχὴν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγύγνεσθαι...) в данном случае ничего не объясняет, так «царственный» характер Зевса—души ни в каком случае не терпит ущерба. Ссылка 28. IV, 4, 10, 1 sqq. нуждается в комментарии. А именно: Плотин говорит здесь только о том, что имя Зевс может обозначать и демиурга, и мировую душу (1–4: Ἄλλ' ἐπεὶ τὸ κοσμοῦν διττόν, τὸ μὲν ὡς τὸν δημιουργὸν λέγομεν, τὸ δὲ ὡς τὴν τοῦ παντός ψυχὴν, καὶ τὸν Δία λέγοντες ὅτε μὲν ὡς ἐπὶ τὸν δημιουργὸν φεράμεθα, ὅτε δὲ ἐπὶ τὸ ἡγεμονοῦν τοῦ παντός), что ни в каком случае не означает, будто мировая душа может быть демиургом.
2. 2. ἐμπνεύσασα... ζωήν. Возвышенный тон пассажа провоцирует гомеровские аллюзии: героям «вдыхают» силу Афина (*Il.* X, 482; *Od.* XXIV, 520), Аполлон

- (15, 60; 15, 262; 20, 110); божество «вдыхает» великое дерзновение (*Od.* IX, 381), etc.
- 2, 9. οὐσα ἀεὶ τῷ μὴ ἀπολείπειν ἑαυτήν. Cf. Plat. *Phaedr.* 245c 7–8: μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινεῖν, ἅτε οὐκ ἀπολείπειν ἑαυτὸ, οὐποτε λήγει κινούμενον.
- 2, 14–17. \*Ψυχον... σῶμα... ἥσυχος μὲν γῆ, ἥσυχος δὲ θάλασσα κτλ. «Покой», или «безмолвие» у Πλωτίν — постоянные характеристики ума. Cf. 5. V, 9, 8, 8: ἔχων ἑαυτὸν ἐν ἡσυχίᾳ и мн. др.
- 2, 15. ὁ τοῦ σώματος κλύδων. Cf. Plat. *Tim.* 43 b 5.
- 2, 17. οὐρανὸς ἀμείνων — AT, p. 30–32: A well known crux... It seems to me that the corruption has not been satisfactorily cured; with HA, I would mark the word with an obelisk. Параллель, указываемая HS, 27. IV, 3, 17, 1–5, где небо названо «наилучшим в чувственно воспринимаемом месте» (\*Ὅτι δὲ ἐκ τοῦ νοητοῦ εἰς τὴν οὐρανοῦ ἰσίου αἱ ψυχαὶ τὸ πρῶτον χώραν, λογίζονται ἂν τις ἐκ τῶν τοιούτων. Εἰ γὰρ οὐρανὸς ἐν τῷ αἰσθητῷ τόπῳ ἀμείνων, εἴη ἂν προσεχῆς τῶν νοητῶν τοῖς ἐσχήτασι. \*Ἐκείθεν τοίνυν ψυχούται ταῦτα πρῶτα κτλ.), вполне уместна, хотя этот текст, если верить Порфирию, написан Плотиним значительно позднее. H. R. Schwyzer предлагает читать ἀκίμων (cf. Hesych. ἀκίμων· ἐκκεχυμένος). ВР, p. 176, отмечает: “Tout ce passage a été repris et traduit presque littéralement par Augustin, Les Confessions, IX, 10, 25, dans le contexte de sa description du monde ‘silencieux’ à l’écoute de la seule voix divine”.
- 2, 18. ἔξωθεν. Cf. Plat. *Tim.* 36e 3.
- 2, 24. ψυχῆς ἐμφρόνως ἀγούσης. Cf. Plat. *Tim.* 36e 4, cf. *Ibid.*, 34b 8.
- 2, 27. δ στυγέουσιν οἱ θεοί, φησί τις (Hom. Y 65).
- 2, 37. πάρεστι πᾶσα πανταχοῦ τῷ γενήσαντι πατρὶ. Cf. Plat. *Tim.* 37c 7.
- 2, 40. θεὸς ἐστὶ διὰ ταύτην ὁ κόσμος ὄδε. \*Ἔστι δὲ καὶ ἥλιος θεός. Cf. Plat. *Tim.* 92c 6–7.
- 2, 42. τοῦτο νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι (Heraclit. *frg.* B 96).
- 2, 45. κεκαθαρμένην. Cf. Plat. *Resp.* 611c 7.
- 2, 45–46. εὐρήσεις αὐτὸ... τιμιώτερον παντὸς. Cf. Plat. *Resp.* 611c 4.
- 3, 5. γειτόνημα. P. Henry усматривает здесь прямую цитату из Plat. *Leg.* 705a 4, где сам Платон имеет в виду Алкмана (108, I, 1 PAGE: ἀλκυρὸν τὸ γειτόνημα); AT, p. 49, указывая на регулярное использование Плотиним однокоренных слов γειτονῶν, γειτονοῦν, γειτνίασις, γειτονία etc., справедливо замечает: The use of a single non-technical word cannot prove direct verbal quotation from another author.
- 3, 7–8. λόγος ὁ ἐν προφορᾷ λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ. Cf. 19. I, 2, 3, 29 и стоические понятия λόγος προφορικὸς и λόγος ἐνδιάθετος (SVF II, n. 135).
- 3, 22–23. ὡς ἐφεξῆς μέντοι καὶ ὡς τὸ δεχόμενον, τὸ δὲ ὡς εἶδος. AT также справедливо усматривает здесь реминисценцию из Arist. *De an.* 430 a 10 sqq.: Ἐπεὶ δ’ [ὥσπερ] ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ [τι] τὸ μὲν ἕλη ἐκάστῳ γένηι... ἕτερον δὲ τὸ αἰτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, ὅλον ἢ τέχνην πρὸς τὴν ἕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς, κτλ. Текст из Аристотеля действительно важен как отправной пункт мысли Плотина, который в вопро-



- се о душе—материи сделал по сравнению с Аристотелем решительный шаг вперед. Этот текст Аристотеля уже был в поле зрения Плотина: ВР дают отсылку к Arist. *De an.* 429 a 10 – 430 a 25 в связи с пассажем из 5. V, 9, 3, 24–35.
4. 8 et 10. *τούτων τὸν ἀκήρατον νοῦν προστάτην, καὶ σοφίαν ἀμήχανον, καὶ τὸν ὡς ἀληθῶς ἐπὶ Κρόνον βίον θεοῦ κόρον καὶ νοῦ ὄντος.* Cf. Plat. *Crat.* 396b 6–7: *κόρον γὰρ σημαίνει οὐ παῖδα, ἀλλὰ τὸ καθαρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκήρατον τοῦ νοῦ.*
4. 16. *νοεῖ δὲ οὐ ζητῶν, ἀλλ' ἔχων.* Cf. Arist. *Metaph.* X, 7, 1072 b 23.
4. 18. *αἰὼν, ὃν μμεῖται χρόνος.* Cf. Plat. *Tim.* 37d 7.
4. 22. *καὶ ἔστι μόνον, καὶ τὸ "ἔστιν" ἀελ* (Plat. *Tim.* 37e 6).
4. 35–36. *ὄν, ἐτερότης, ταυτότης: δεῖ δὲ καὶ κίνησιν λαβεῖν καὶ στάσιω* (Plat. *Soph.* 254d 4–5 et 254e 5 – 255a 1).
5. 2. *μὴ ἀποστατεῖν* (Plat. *Parm.* 144b 2).
5. 9. *ἀριθμὸς δὲ καὶ ἡ ψυχὴ.* HS отсылает к Plat. *apud Aristot. Top.* Z 3, 140 b 2; Аристотель рассматривает случай избыточных определений, к числу которых относит определение души *ἀριθμὸς αὐτὸς αὐτὸν κινῶν*, поскольку Платон определил душу как *τὸ αὐτὸ αὐτὸ κινῶν*; АТ, р. 113, резонно замечает, что данная отсылка нерелевантна (хотя ее важно иметь в виду как свидетельство о концепции души—числа Ксенократа), и приводит на текст Плотина 34. VI, 6, 16, 42 sqq., разъясняющий его понимание души как числа, что вытекает из того, что она — сущность (45: *ἀριθμὸς ἄρα ἡ ψυχὴ, εἴπερ οὐσία*).
5. 15. *ὁ δὲ ἀριθμὸς ὁ ἐξ αὐτῆς καὶ τοῦ ἐνὸς.* Plat. *apud Aristot. Metaph.* XI, 1081 a 14–15 (*ὁ γὰρ ἀριθμὸς ἐστὶν ἐκ τοῦ ἐνὸς καὶ τῆς δυάδος τῆς ἀορίστου*) et Aristot. *frg.* 28 (ROSE); cf. 5, 4, 2, 6.
7. 5–6. *τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ εὔρα: ἡ δὲ ὄρασις αὐτῆ νοῦς.* Подробно этот переход от состояний еще не ума к уму Плотин описывает в 38. VI, 7, 10 sqq. См. также комментарий П. Адо (Plotin. *Traité* 38, ed. P. HADOT (P., 1988), p. 267–268).
7. 7–8. *γραμμὴν... ὁ κύκλος.* Cf. Plat. *Leg.* 898ab.
7. 12. *καὶ παρ' αὐτοῦ ἔχει ἤδη οἶον συναίσθησιν τῆς δυνάμεως.* Плотин уже рассуждал об этом в 7. V, 4, 2, 12–19, где речь идет о том, что умопостигаемое, которое понятным, но все ж таки странным образом предшествует постигающей его мысли, не есть нечто «бесчувственное»: «Умопостигаемое, хотя оно и пребывает в себе и не нуждается для этого в чем-то ином (в отличие от созерцающего и мыслящего, т. е. я имею в виду, что мыслящее нуждается в предмете мысли), не есть при этом нечто, скажем, бесчувственное. Наоборот, все то, что в нем, есть предмет его мысли и едино с ним; оно всецело различает само себя, в нем есть жизнь, и в нем — все, так что осмысление им самого себя, будучи своего рода самоощущением, есть оно же само в вечном пребывании и мышлении, отличном от мышления ума (17–19: *καὶ ἡ κατανόησις αὐτοῦ αὐτὸ οἰοεῖ συναισθήσει οὐσα ἐν στάσει αἰδίω καὶ νοήσει ἐτέρως ἢ κατὰ τὴν νοῦ νόησιν κτλ.*)»; ср. также 1. I, 1, 9, 20: *θεωρεῖν καὶ θεωρεῖν οἶον συναισθήσει;* 1. I, 1, 11, 11–12: *ἡ συναίσθησις τὸ τῆς ψυχῆς εἰδῶλον μετὰ τοῦ σώματος ἔχει.*

- 7, 12. *ὅτι δύναται οὐσίαν*. ВР: conscience de la puissance que l'Un possède de produire une réalité; НА: ...Selbstgewahren von seinem Vermögen, davon, dass es die Substanz hervorzubringen vermag.
- 7, 33–36. *Κρόνον νοῦς ἐν κόρῳ κόρον ἤδη ὄντα...* Cf. Plat. *Crat.* 396b (см. выше примеч. к 4. 8).
- 7, 48. *περὶ ὧν ἕτερον λεκτέον* fortasse II 4.
- 7, 48–49. *Καὶ μέχρι τούτων τὰ θεῖα*, где *μέχρι τούτων* следует понимать как «вплоть до худшего, чем душа, но являющегося прекрасным богом здешнего космоса». НА опускает этот текст как глоссу, поскольку Плотин в дальнейшем ничего не говорит о чувственном космосе. АТ сохраняет текст на том основании, что он представляет собой резюме предшествующих глав 2–7, понимая *μέχρι τούτων* «до души включительно» (ВР так и переводит: *Les choses divines s'agèrent bien à l'Âme*) и приводя в качестве параллелей 33. II, 9, 3, 19–20 (предлагается сравнить *τὰ θεῖα*) и 32. V, 5, 9, 16–17: *καὶ μέχρι τούτου ὁ θεός*. Последняя параллель очень удачна по форме, но никак не влияет на содержательную интерпретацию (Плотин рассуждает о том, что первое начало ничем не ограничено, иначе можно было бы сказать, что вот этим ограничен бог). Относительно первой параллели нужно заметить, что *τὰ θεῖα* у Плотина понимается просто как «связанное с богами», «относящееся к богам», «свойственное богам», «божественное», которое как таковое для язычника, политеиста и платоника Плотина никак не ограничено сферой умопостигаемого и сверхчувственного. Например, в 31. V, 8, 3, 26–27 боги всегда мыслят, причем они *καὶ ἴσασι πάντα καὶ γινώσκουσιν οὐ τὰ ἀνθρώπεια, ἀλλὰ τὰ ἐαυτῶν τὰ θεῖα, καὶ ὅσα νοῦς ὀρᾷ*, т. е. боги ведают все и познают не человеческое, а свойственное им, т. е. божественное, в том числе и то, что созерцает ум. Последнюю оговорку нужно делать именно потому, что *τὰ θεῖα* не сводится к *ὅσα νοῦς ὀρᾷ*. В нашем 10. V, 1, 2 Плотин начинает рассуждение с бога–космоса, бога–солнца (2, 40–41: *θεός ἐστι... ὁ κόσμος ὄδε. Ἔστι δὲ καὶ ἥλιος θεός, κτλ.*) и божественных звезд (2, 4), и это распространение сферы божественного на здешний космос для Плотина принципиально. В частности, в том же трактате *Против гностиков* (33. II, 9), к *τὰ θεῖα* которого отсылает АТ, Плотин рассуждает о том, что нельзя бранить этот мир уже потому, что он являет собой величие умопостигаемого природы (8, 9–10: *τὴν διοίκειν... ἐνδεκνυμένην τῆς νοητῆς φύσεως τὸ μέγεθος*); поскольку жизнь нашего мира являет «непостижимую мудрость» (14–15: *σοφίαν ἀμήχανον*; cf. Plat. *Euthyd.* 275c 7), его следует назвать великолепным и прекрасным созданием умопостигаемых богов (15–16: *ἄγαλμα ἐναργές καὶ καλὸν τῶν νοητῶν θεῶν*), непосредственно связанным с тамошним (8, 46: *ἐξηρητῆσθαι τῶν ἐκεῖ*). Тому, кто хочет здесь стать наилучшим, нужно знать и благих демонов, и богов, сущих здесь и взирающих туда (*θεοὺς τοὺς τε ἐν τῷδε ὄντας κακεῖ βλέποντας*), и водительницу здешнего мира душу, и умопостигаемых богов, и, наконец, великого тамошнего царя, величие которого проявляется во множестве подчиненных ему богов (*ἐν τῷ πλήθει μάλιστα τῶν θεῶν τὸ μέγα αὐτοῦ*), так что знающим его мощь свойственно не сводить его к чему-то одному, но показывать, что божественное множественно (*οὐ γὰρ τὸ συστεῖλαι εἰς ἓν, ἀλλὰ τὸ δεῖξαι πολὺ τὸ θεῖον*); и здеш-

ний космос существует благодаря тамошнему и взирает туда (*ὁ κόσμος δὲ ἴδε δι' ἐκεῖνόν ἐστι καὶ ἐβλέπει* — 9, 26–41). Таким образом, Плотина трудно заподозрить в том, будто он сознательно или случайно не знает о божественности здешнего космоса. Весь ход рассуждений в 10. V, 1, 7 действительно резюмирует главы 2–6, изложившие строение универсума начиная с божественного космоса, и потому завершает указанием на тот же худший, чем душа, но не перестающий быть божественным космос, надлунная часть которого непосредственно отражает ум-образец и движется по кругу, потому что подражает уму, тогда как в подлунной элементы движутся по прямой. Об этом Плотин будет рассуждать в трактате 14. II, 2 *О круговом движении небесного свода* (1, 1: *Διὰ τί κύκλῳ κινεῖται; Ὅτι νοῦν μιμνέται*), в котором, по резонному замечанию ВР, “Plotin complète les remarques qu'il avait déjà consacrées a cette question dans le traité 10 (V 1)” (р. 309). О том, что Плотин четко проводил разделение подлунной и надлунной сферы, можно судить по трактату *О небе* (40. II, 1, 5, 16–17: *Τὰ γὰρ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν οὐκέτι οὐρανοῦ μέρη· ἢ οὐ μὲχρι σελήνης ὁ οὐρανός*), но с несомненной отчетливостью это разделение проводится в трактате *Об Эроте* (50. III, 5, 6, 14–24). Плотин задается вопросом: можно ли считать, что демоны только в чувственном мире, а боги — только в умопостигаемом? Ответ таков: в умопостигаемом демонов нет, разве что *αὐτοδαίμων*, но он — бог; а в чувственном боги есть, и наш космос — третий, как принято говорить, бог (cf. Numenius, *frag.* 21. 3 = Procl. *In Tim.* I, 304, 1), и до Луны каждый — бог (17–19: *εἰσὶ καὶ ἐνταῦθα θεοὶ καὶ ὁ κόσμος θεός, ὡς περὶ σύνθεσις λέγειν, τρίτος καὶ οἱ μὲχρι σελήνης ἕκαστος θεός*). В чувственной области зримые боги вплоть до Луны суть вторые боги после умопостигаемых, подобные им и связанные с ними, как сияние со звездами (21–24: *ἐν τῷ αἰσθητῷ τοὺς μὲχρι σελήνης θεοὺς τοὺς ὁρατοὺς θεοὺς δευτέρους μετ' ἐκείνους καὶ κατ' ἐκείνους τοὺς νοητοὺς, ἐζητημένους ἐκείνων, ὡς περὶ αἴγλην περὶ ἕκαστον ἄστρον*). Cf. Plotin. *Traité* 50, ed. P. HADOT (P., 1990), р. 207–209. Несомненно, что так же понимал *μέχρι τούτων* Порфирий в *Sent.* 30, 1–3: *Τῶν μὲν ὄλων καὶ τελείων ὑποστάσεων οὐδεμία πρὸς τὸ ἑαυτῆς γέννημα ἐπέστραπται, πᾶσαι δὲ πρὸς τὰ γεννήσαντά εἰσιν ἀνηγμένα ἄχρι καὶ τοῦ κοσμικοῦ σώματος· τέλειον γὰρ ὃν ἀνήκται πρὸς τὴν ψυχὴν νοερὰν ὄσαν, κύκλῳ διὰ τοῦτο κινούμενον*. Выше в примечаниях к заглавию 10. V, 1 речь уже шла о том, что *Sent.* 30 — сводка нашего трактата. У Порфирия космос, естественно, относится к целостным и совершенным сущностям (*ἄχρι καὶ τοῦ κοσμικοῦ σώματος· τέλειον γὰρ ὃν κτλ.*), поскольку и у Плотина космос сам говорит о своем совершенстве и самодовлении: *ἐμὲ πεποίηκε θεὸς καὶ γὰρ ἐκεῖθεν ἐγενόμην τέλειος ἐκ πάντων ζώων καὶ ἰκανὸς ἑμαυτῷ καὶ αὐτάρκτης οὐδενὸς δεόμενος* (47. III, 2, 3, 20–22).

- 8, 1–4. *πάντα περὶ τὸν πάντων βασιλέα... καὶ περὶ τὰ τρίτα τρίτον* (Plat. *Epist.* II, 312e 1–4). Полностью фрагмент *Πисьма* таков: *περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα, καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἀπάντων τῶν καλῶν· δεύτερον δὲ περὶ τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα*. Самым последовательным было бы чтение Gifford, Burnet, Dodds: *καὶ δεύτερον περὶ τὰ δεύτερα καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα*, хотя и чтение рукописей (и Евсевия) вполне удовлетворительно, поскольку речь идет об известном топосе платоно-пифагорейской традиции. Но понимание

конструкции зыбко, а отсюда неудовлетворительная интерпункция HS и при кажущейся прозрачности смысла — трудность интерпретации текста. Приведем текст HS полностью: *Kaì dià τοῦτο καὶ τὰ Πλάτωνος τριττὰ τὰ πάντα περὶ τὸν πάντων βασιλέα — φησὶ γὰρ πρῶτα — καὶ δεύτερον περὶ τὰ δεύτερα καὶ περὶ τὰ τρίτα τρίτον*. Настаивая, что ни одна рукопись Плотина не дает колона после *τριττὰ*, а многие разбивают фразу после *τὰ πάντα*, и не принимая такого членения текста HS, как представляется, окончательно затемняют текст пометкой *πρῶτα* после *τὸν πάντων βασιλέα*. Почему единственный в своем роде царь всего предается через обобщающий *pluralis neutri*, объяснить невозможно. Колон после *τριττὰ* (Евсевий, HA и др.) прояснил бы дело, и тогда была бы понятна вставка *φησὶ γὰρ πρῶτα*, но Евсевий читает *φησὶ τὰ πρῶτα*. Колон после *πάντα* опять-таки прояснил бы дело, но позиция *γὰρ* на 6-м месте практически невероятна. Нерасчлененный текст нельзя ни понять, ни перевести. Поэтому ВР передает некий общий смысл, но никак не текст HS, ничего не разъясняя в примечаниях. АТ, подробно рассматривая этот пассаж, считает не слишком важным аргументом отсутствие знака после *τριττὰ* в рукописной традиции и вместе с предшествующими издателями предпочитает а *semicolon after τριττὰ*, справедливо замечая, что *the Platonic quotation is an apposition to the introductory remark, а πρῶτα* считая объяснением Плотина к *πάντα*; но АТ никак не объясняет позицию *γὰρ*, а без этого текст не складывается. Предлагаемое чтение текста и его понимание таково: *Kaì dià τοῦτο καὶ τὰ Πλάτωνος τριττὰ τὰ "πάντα περὶ τὸν πάντων βασιλέα"* — *φησὶ γὰρ πρῶτα καὶ δεύτερον περὶ τὰ δεύτερα καὶ περὶ τὰ τρίτα τρίτον*, где *τὰ Πλάτωνος* — *subiectum*, *τὰ πάντα περὶ τὸν πάντων βασιλέα* — *appositio ad τὰ Πλάτωνος*, или просто продолжение подлежащего; *τριττὰ* — *praedicatum*; HS отмечает, что *τὰ πάντα* и *πάντα* — *aeque bonum*, с чем следует согласиться, если признать, что *τὰ* в данном случае заменяет наши кавычки, обозначающие цитату. Это понимание текста представляется тем более естественным, что Плотин ниже (10. 5–6) строит аналогичное предложение: "*Ὡς περὶ δὲ ἐν τῇ φύσει τριττὰ ταῦτα ἐστὶ τὰ εἰρημένα, οὕτω χρῆ νομίζειν καὶ παρ' ἡμῖν ταῦτα εἶναι [sc. τριττὰ]*", где *ταῦτα...* — *subiectum*, *τριττὰ* — *praedicatum* (ср. предикативное *τριττὰ* в Olympiod. *In Arist. Meteora comment.* 243, 3: "Ἐκατέρα μὲν ἱρὰ τρίχρους εἶναι διὰ τὸ πάντα τριττὰ εἶναι). В своем толковании пс.-платоновского *Erist.* 312e Порфирий (*In Tim.* II, *frg.* 51, 65–69) подчеркивает, что это «тройственное всё» вокруг царя всего — *περὶ ἐκεῖνον ὑφέστηκεν*, иначе говоря, является окружающими его «ипостасями»: "...ἐν Ἐπιστολαῖς, ἐν οἷς περὶ τῶν πάντων βασιλέα τὰ πάντα εἶναι φησὶ καὶ ἐκεῖνου ἕνεκα πάντα: εἰ γὰρ πάντα ἐπέστραπται πρὸς ἐκεῖνον καὶ περὶ ἐκεῖνον ὑφέστηκεν, ἀπάντων ἐστὶν ἀρχὴ καὶ οὐ τινῶν ὃ γὰρ ἂν λάβῃς, ἐκείθεν ἐσται. Относительно триады ум–душа–космос ср. также 52. II, 3, 18, 16–19: *Εἰκότως οὖν λέγεται οὗτος ὁ κόσμος εἰκῶν αἰεὶ εἰκονιζόμενος, ἐστηκότων μὲν τοῦ πρώτου καὶ δευτέρου, τοῦ δὲ τρίτου ἐστηκότος μὲν καὶ αὐτοῦ, ἀλλ' ἐν τῇ ὕλῃ καὶ κατὰ συμβεβηκὸς κινουμένου*. По поводу того, что разные области бытия суть первые, вторые и третьи не по месту, а по чину и мощи, ср. 22. VI, 4, 11, 9–10: *Καὶ δὴ τὰ πρῶτα καὶ δεύτερα καὶ τρίτα τάξει καὶ δυνάμει καὶ διαφοραῖς, οὐ τόποις*.

- 8, 4. αἰτίου... πατέρα (Plat. *Epist.* VI, 323d 4).
- 8, 5–6. δημιουργός... φησι τὴν ψυχὴν ποιεῖν ἐν τῷ κρατῆρι ἐκείνῳ. Cf. Plat. *Tim.* 34b sqq. et 41d 4–5.
- 8, 8. ἐπέκεινα οὐσίας (Plat. *Resp.* 509b 9).
- 8, 17. τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι (Parm. *frg.* B 3 *apud* Plot. 1, 4, 10, 6 et 3, 8, 8, 8).
- 8, 18. ἀκίνητον δὲ λέγει τοῦτο (Parm. *frg.* B 8, 26).
- 8, 20. ὄγκῳ σφαιράς ἀπεικάζων (Parm. *frg.* B 8, 43).
- 8, 25. τὸ πρῶτον ἔν, ὃ κυριώτερον ἔν. Cf. Plat. *Parm.* 137c – 142a.
- 8, 26. ἐν πολλὰ... ἐν καὶ πολλὰ (Plat. *Parm.* 144e 5 et 155e 5).
- 9, 1. Ἀναξαγόρας δὲ νοῦν καθαρὸν καὶ ἀμιγῆ λέγων. Cf. Anaxag. *frg.* B 12.
- 9, 5. ῥέοντα. Cf. Heracl. *frg.* A 1 *apud* Diog. L. 9, 8.
- 9, 5–6. Τῷ δὲ Ἐμπεδοκλεῖ τὸ νεῖκος μὲν διαιρεῖ, ἡ δὲ φιλία τὸ ἔν (Empedocl. *frg.* B 26, 5–6).
- 9, 7. χωριστὸν (Aristot. *De an.* III, 5, 430 a 17).
- 9, 8. νοητόν (Arist. *Metaph.* X, 7, 1072 a 26); νοεῖν δὲ αὐτὸ ἑαυτὸ (*Ibid.*, 1072 b 20).
- 9, 9–12. πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα νοητὰ ποιῶν καὶ τοσαῦτα, ὅποσαι ἐν οὐρανῷ σφαῖραι, ἕν ἕκαστον ἐκάστην αὐτῆ. Cf. Arist. *Metaph.* X, 7, 1074 a 14–17.
- 9, 28–29. Πυθαγόρου... Φερεκίδους. Cf. 1, 4.
- 9, 29. Φερεκίδους. Cf. Pherec. *frg.* A 7.
- 10, 10. τὸν εἶσω ἄνθρωπον (Plat. *Resp.* 589a 7 – b 1).
- 10, 21. ἔξωθέν (Plat. *Tim.* 90a 5).
- 10, 25. χωρίζειν. Cf. Plat. *Phaed.* 67c 6.
- 12, 5. δεικνύον (Plat. *Phaedr.* 245c 5).

## II. V, 2

- 1, 1. Τὸ ἐν πάντα καὶ οὐδὲ ἔν. Плотин начинает это небольшое рассуждение, суммирующее то, что уже подробно проведено в 10, V, 1, как толкование Plat. *Parm.* 160b 2–3: Οὕτω δὲ ἔν ἐἴ ἐστιν, πάντα τέ ἐστι τὸ ἐν καὶ οὐδὲ ἔν ἐστι καὶ πρὸς ἑαυτὸ καὶ πρὸς τὰ ἄλλα ὡσαύτως. Платон, завершая в *Пармениде* рассмотрение тезиса о существовании единого, делает вывод: «Итак, если единое есть, то это единое есть всё и тем самым уже не есть единое, причем ни по отношению к самому себе, ни — точно так же — по отношению ко всему “остальному”». Некоторые рукописи *Парменида* дают вместо οὐδὲ ἔν — οὐδέν, т. е. «это единое есть все и не есть ничто ни по отношению к самому, ни ко всему остальному» (ср. перевод L. Brisson, который принимает чтение οὐδὲ ἔν, но понимает и его как οὐδέν: set un est tout, et il n'est rien). Плотин толкует этот текст, воспроизводя соответствующий пассаж *Парменида* почти буквально, но неполно: выпустив καὶ πρὸς ἑαυτὸ καὶ πρὸς τὰ ἄλλα ὡσαύτως, Плотин, очевидно, понимает καὶ οὐδὲ ἔν ἐστι как «и не есть ничто из этого всего» (ср. *Theologia X: and is not like any of the*

thing, HS<sup>1</sup>, p. 291); при этом Плотин обращает внимание на то, что «всё» следует понимать не как «все чувственно воспринимаемые вещи», а как некую «суммо-постигаемую множественность», или *ἐν πάντα*.

- 1, 2. *οὐον ἐνέδραμε*. Плотину нужно сказать, как «всё» в тамошнем мире «возникает», или «появляется»; но о возникновении или появлении в надвременной и сверхчувственной реальности не очень-то скажешь, и потому Плотин, подбирая слово для появления множества при неизменности единого, говорит, что оно *οὐον ἐνέδραμε*, т. е. «словно набежало» (как на глаза набегают слезы), или «выступило» (как на лбу выступает испарина), или «проступило» (как на щеках проступает румянец); cf. Galen. *Ars media* 1, 350, 13: у тех, кто простыл, появляются известные выделения — *ἐντρέχει δ' αὐτοῖς περιττώματα*. Ср. ниже, примеч. к 11. V, 2, 1, 8: *οὐον ὑπερέρρη*.
- 1, 3–4. *οὐδεμιᾶς... ποικιλίας*. «Пестрота» или «разнообразие» — прежде всего характеристика цвета (cf. 30. III, 8, 2, 5: *χρώματα ποικίλα*); в то же время это особенное качество ума (cf. 28. IV, 4, 1, 22: *ποικίλην καὶ πολλὴν τὴν νόησιν*; 47. III, 2, 11, 10: *ποικιλίαν νοερὰν*), без которого не будет мышления, а только «безмолвное и бездумное ощупывание и осязание» (49. V, 3, 10, 39–42: *Δεῖ τοῖνυν τὸ νοοῦν ἕτερον καὶ ἕτερον λαβεῖν καὶ τὸ νοοῦμενον κατανοοῦμενον ὄν ποικίλον εἶναι ἢ οὐκ ἔσται νόησις αὐτοῦ, ἀλλὰ θίξις καὶ οὐον ἐπαφή μόνον ἄρρητος καὶ ἀνόητος*).
- 1, 4. *οὐ διπλόης*. В текстах Плотина слово *διπλόη* больше не встречается, и в данном случае оно не воспринималось им как философский термин. Как медицинский термин *διπλόη* значит «трещина», «свищ» (ср. метафору Плутарха в *Pericf.* 11, 3, 1–2: *ἦν μὲν γὰρ ἐξ ἀρχῆς διπλόη τις ὑπουλος ὡσπερ ἐν σιδήρῳ, διαφορὰν ὑποσημαίνουσα δημοτικῆς καὶ ἀριστοκρατικῆς προαιρέσεως*). Встречается буквальное употребление *διπλόη* в значении «раздвоенность», «двойственность» (cf. Themist. *In Arist. libros de anima paraphrases* 5, 3, 3, 4–6: *ἔστι δὲ καὶ τῶν ἐντελεχειῶν τις διπλόη, καὶ ἡ μὲν τις πρώτη, ἡ δὲ δευτέρα: πρώτη μὲν ἡ ὡσπερ ἕξις, δευτέρα δὲ ἡ τῆς ἕξεως ἐνέργεια*). Христианские авторы используют *διπλόη* в качестве отрицательной моральной характеристики («двуличие»; ср. употребление соответствующего прилагательного еще у Архилоха *frg.* S 478 a 36: *οὐ μὲν γὰρ αὐτ' ἄπιστος οὐτε διπλόη*); ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *Contra Eunomium* 2, 1, 489, 4–5: *μία ζωὴ εἰλικρινῆς πάσης συνθέσεως καὶ διπλόης κεχωρισμένη*; ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Carmina moralia* 590, 6: *Ἡ διπλόη δὲ, τοῦ τρόπου κακοουργία*; *De se ipso* 1299, 15: *Οὐ γὰρ τις κάκει διπλόη // Μόνη γὰρ ἀπλότης*; *Ibid.*, 1335, 5: *Ταῦτ' οὐ πρόδηλον ψεῦδος, οὐχὶ διπλόη*; Ioann. Chrysost. *Expositiones in Psalmos* 55, 145, 48–52: *... πολλὴ διπλόη αὐτῶν ἐν καρδίᾳ. Τοῦτο πολεμίων πάντων πικρότερον. Οἱ μὲν γὰρ εἰσι φανεροὶ καὶ δῆλοι, ὅθεν καὶ εὐφύλακτοι γίνονται οὗτοι δὲ ἕτερον προσωπεῖον παραβαλλόμενοι, καὶ ἕτερον ὄντες, κτλ.* Cf. Suda. *Lexicon* Δ, 1259, 1: *Διπλόη: ἡ ἀπάτη*; 1260, 1–2: *Διπλόη: ἡ ἕξωθεν ἀρετῆ φαινομένη, ἕσωθεν δὲ γέμουσα κακίας*. Дамаский (*De primis principiis* 1, 3, 13–4, 1), рассуждая о единстве единого, вероятно, имеет в виду рассматриваемый текст Плотина: *Εἰ γὰρ λέγοι τις ὅτι τὸ ἐν εἰ καὶ πάντα ἐστὶν ὁπωσοῦν, ἀλλὰ καὶ ἐν πρὸ τῶν οὕτω γε πάντων, καὶ μᾶλλον ἐν ἡ*

πάντα ἐστίν· ἐν μὲν γὰρ καθ' ἑαυτό, πάντα δὲ ὡς αἰτίον πάντων καὶ κατὰ τὴν πρὸς πάντα σύνταξιν, καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν δευτέρως, ἐν δὲ πρώτῳ τὸ γε ἔν. Ἄλλ' εἰ καὶ τοῦτο λέγουι τις, πρώτων μὲν διπλόην ἐν αὐτῷ θήσεται, κτλ.

1. 7. πρώτη ὁλον γέννησις. Ср. выше 10. V, 1, 6, 50–53: Ποθεῖ δὲ πᾶν τὸ γεννηθεῖσαν καὶ τοῦτο ἀγαπᾷ, καὶ μάλιστα ὅταν ὡσι μόνοι τὸ γεννηθεῖσαν καὶ τὸ γεγεννημένον ὅταν δὲ καὶ τὸ ἄριστον ἢ τὸ γεννηθεῖσαν, ἐξ ἀνάγκης σύνεστιν αὐτῷ, ὡς τῇ ἑτερότητι μόνον κεχωρίσθαι. Ясно, что речь идет об уме, но в его, так сказать, до-умном, пока еще только бытийном проявлении.
1. 7. ὃν γὰρ τέλειον, κτλ. О том, что совершенное неизбежно рождает, ср. выше, комментарий к 7. V, 4, 1, 23–25 (Πῶς οὖν ἀπὸ τοῦ πρώτου; Εἰ τέλειόν ἐστι τὸ πρώτον καὶ πάντων τελεώτατον καὶ δύναμις ἢ πρώτη, δεῖ πάντων τῶν ὄντων δυνατώτατον εἶναι, κτλ.).
1. 8. ὁλον ὑπερέρου. Этот текст Плотина имеет в виду св. Григорий Богослов в гомилии *О Сыне (De Filio, orat. 29, 2, 13–24)*. Рассуждая о том, что Бог–Отец — *γεννήτωρ* по отношению к Сыну и *προβολεύς* по отношению к Святому Духу, св. Григорий, тонкий стилист, не без иронии замечает: «Мы, конечно, не отважимся сказать о некоем разлитии благодати, что дерзнул сказать один из еллинических философов, предлагая это сравнение с перелившимся кратером в рассуждении о первой и второй причине: да не введем невольное порождение и нечто вроде естественного и неудержимого выделения, менее всего подобающего в предположениях о Божестве!» (οὐ γὰρ δὴ ὑπέρχουσιν ἀγαθότητος εἰπεῖν βαρρηγόμεν, ὃ τῶν παρ' Ἑλλήσι φιλοσοφησάντων εἰπεῖν τις ἐτόλμησεν, ὁλον κρατήρ τις ὑπερέρου, σαφῶς οὕτωςι λέγων, ἐν οἷς περὶ πρώτου αἰτίου καὶ δευτέρου φιλοσοφεῖ· μὴ ποτε ἀκούσιον τὴν γέννησιν εἰσαγάγωμεν, καὶ ὁλον περίττωμά τι φυσικὸν καὶ δυσκάθεκτον, ἥμισυ ταῖς περὶ θεότητος ὑπονοίας πρέπον, κτλ.). Св. Григорий совершенно ясно чувствует тот образный пласт (ὁλον περίττωμά τι φυσικὸν καὶ δυσκάθεκτον), на который опирается в своем рассуждении Плотин, сказавший, что всё — ὁλον ἐνέδραμε.
1. 9–13. τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπιστρέφῃ κτλ. Возникшее, остающееся при произведшем, представляет собой чистое бытие, τὸ ὄν; обращаясь к произведшему, оно в полноте вмещает его и в этом обращении и вмещении становится умом; но это возникшее, т. е. бытие, когда оно взирает на то, что ему предшествует, и уже как ум видит его, то взирает — на единое, а видит — бытие. Отсюда это двойственное единство едино-множественного ума-бытия. Собственно, в этом и состоит его «жизнь», если иметь в виду триаду «бытие–жизнь–ум», когда «выступившее» бытие «возвратилось» к единому и уже созерцает себя как бытие «пробывающее».
1. 11. ἢ... πρὸς ἐκεῖνο στάσις. В данном случае Плотин пользуется словом *στάσις* не терминологически (т. е. не для обозначения одного из пяти платоновских родов, как это мы находим, например, в 5. V, 9, 10, 10–14: Ἐκεῖ μὲν ὄν ὁμοῦ πάντων ὄντων, ὃ τι ἂν λάβῃς αὐτῶν, οὐσία καὶ νοερά, καὶ ζωῆς ἕκαστον μετέχον, καὶ ταῦτόν καὶ θάτερον, καὶ κίνησις καὶ στάσις, καὶ κινούμενον καὶ ἐστῶς, καὶ

οὐσία καὶ ποιόν, καὶ πάντα οὐσία), а для описания пребывающего сияния вокруг единого, каковое сияние и есть бытие.

- 1, 14–15. *δύναμιν προχέας πολλήν* — *eidos de kai touto autou*. Эти *dynamis* и *eidos* ума — уже душа: как чистое бытие ограничивает единое, так душа становится границей ума, принадлежащей уму, но — в отличие от него — непосредственно связанной и чувственно воспринимаемым космосом.
- 1, 18–19. *Ἡ δὲ οὐ μένουσα ποιεῖ, ἀλλὰ κινηθεῖσα ἐγένετο εἶδωλον*. Плотин менее всего хочет сказать, что душа не относится к целостным и совершенным ипостасям и меняется при порождении чувственного космоса: *οὐ μένουσα* в данном случае означает только то, что у души есть «некая беспокойная сила, которая стремится переносить то, что она видит там, на иное» (45. III, 7, 11, 20–22: *Ἐπεὶ γὰρ ψυχῆς ἦν τις δύναμις οὐχ ἡσυχος, τὸ δ' ἐκεῖ δρώμενον αἰετὰ μεταφέρειν εἰς ἄλλο βουλομένης*), и ее жизнью является, по Платону, не неподвижная вечность, а время (*Ibid.*, 11, 43 sq.). Фон рассуждений — *Тимей*, согласно которому родивший отец (*ὁ γεννήσας πατήρ*) делает здешний космос подвижным и живым извятием вечных богов (37c 6–7: *κινηθέν καὶ ζῶν τῶν αἰδίων θεῶν ἄγαλμα*), а для большего сходства с образом замыслил создать вместе с небом «подвижный образ вечности» (37d 5: *εἰκόμ δ' ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι*) и соответствующие орудия времени — расположенные на движущихся кругах тождественного и иного звезды и планеты (38c 5–6: *ἄστρα, ἐπίκλην ἔχοντα πλανητά*).
- 1, 20–21. *προελθοῦσα δὲ εἰς κίνησιν ἄλλην κτλ.* Пока душа взирает на ум, она остается в его пределах; но, перенеся свое внимание на то отражение умпостигаемого космоса, которое в ней возникает, душа рождает чувственное восприятие и растительную природу.
- 1, 26–27. *ὑπόστασιν ἄλλην ποιησαμένη τῇ προόδῳ καὶ προθυμίᾳ τοῦ χείρονος*. И единое, и ум также в искождении «создают иную сущность» (единое — ум, ум — душу), но забота о худшем — новость, характеризующая душу.
- 2, 1. *Πρόεισιν οὖν ἀπ' ἀρχῆς εἰς ἔσχατον κτλ.* Подлежащего к этому *πρόεισιν*, как представляется, нет; ср., например, переводы: «Существует путь вперед от начала до конца» (П. П. БЛОНСКИЙ); “There is from the first principle to ultimate an outgoing” (МсКР); “Il y a donc une procession du premier au dernier” (ВР). Этот ход, конечно, возможен. Cf. Aristot. *Physicorum libri octavi textus alter* 242 a 15 sqq.: *ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον ὑπὸ τινος κινεῖται, ἀνάγκη καὶ τὸ κινούμενον πάντων ἐν τόπῳ κινεῖσθαι ὑπ' ἄλλου καὶ τὸ κινεῖν τοῖνυν ὑφ' ἑτέρου, ἐπειδὴ καὶ αὐτὸ κινεῖται, καὶ πάλιν τοῦτο ὑφ' ἑτέρου. οὐ δὴ εἰς ἀπειρον πρόεισιν, ἀλλὰ στήσεται που* («однако этот процесс не уйдет в бесконечность, но где-нибудь остановится») *καὶ ἔσται τι δ' πρώτως αἴτιον ἔσται τοῦ κινεῖσθαι*. Ни в одном другом тексте Плотина подобного хода не встречаем. Поэтому и в данном случае имеет смысл рассмотреть в качестве подлежащего ту самую душу, о которой идет речь. Что касается выражения *ἀπ' ἀρχῆς εἰς ἔσχατον*, то вероятнее всего, его нужно рассматривать как вариант выражения *ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος*, употребляемого в наречном смысле («от начала до конца», т. е. «целиком»), «полностью», «сплошь») и используемого Плотинном, например, *31. V, 8, 7, 19* (здесьняя действительность



εἶδеси κατέσχηται ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος, т. е. «сплошь охвачена видами»); ἀπ' ἀρχῆς встречается в текстах Плотина еще дважды, но оба раза с определением (3, 1, 9, 13: ἀπ' ἀρχῆς πρώτης; 3, 4, 6, 15: ἀπ' ἀρχῆς ἄλλης); поэтому душа продвигается от того уровня, где она начинает быть душою, до низшего доступного ей предела одушевленности и тем самым сплошь занимает всю сферу одушевленного; ср. 48. III, 3, 5, 1–4, где провидение, нисходя с горней области, от начала до конца занимает всю эту низшую область, но не равномерно, а пропорционально особенностям каждого места, — как в отдельном живом существе, которое вплоть до самых низших своих частей зависит от некоего начала, причем каждая часть сохраняет свою особенность (Γίνεται τοῖνυν ἡ πρόνοια ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος κατοῦσα ἄνωθεν οὐκ ἴση οἶον κατ' ἀριθμὸν, ἀλλὰ κατ' ἀναλογίαν ἄλλη ἐν ἄλλῳ τόπῳ, ὡσπερ ἐπὶ ζώου ἐνὸς εἰς ἔσχατον ἐξ ἀρχῆς ἡρτημένου, ἐκάστου τὸ οἰκείον ἔχοντος).

- 2, 4–10. Ὄταν οὖν ψυχὴ ἐν φυτῷ γίνηται... ὅταν δ' ἐν ἀλόγῳ... ὅταν δὲ εἰς ἄνθρωπον. Плотин перебирает все виды души, т. е. растительную, чувственную, разумную: это и есть «конец» и «начало» «продвижения» души.
- 2, 10–11. Πάλιν δὲ ἀναστρέφωμεν. Виртуальный собеседник Плотина никак не может сладить с внепространственным характером присутствия души и потому требует разъяснения некоторых спорных пунктов: куда уходит душа из отсеченных верхних частей растений или из отрубленного корня. Плотин показывает, что единственное «место» души, где она помещается, — это ум, а ее восхождение — переход к другому образу жизни; если же иметь в виду обычное размещение в том или ином месте, то и ум и душа — нигде, и потому везде.
- 2, 24–26. Πάντα δὲ ταῦτα ἐκεῖνος καὶ οὐκ ἐκεῖνος, κлт. Рассматривая «все это», т. е. множество одушевленных, Плотин вновь напоминает об едином, чтобы подчеркнуть, что как порождения единого все вещи являются им, но и, безусловно, отличаются от него, поскольку вся череда порождений ничего в едином не меняет. Так — рассмотрением отношения всего одушевленного к единому — завершилось рассмотрение отношения единого и всего. При этом, возвращаясь к единому, Плотин не выпускает из виду душу, до которой добрался в своем изложении: он уже рассуждал в 4. IV, 2, 2, 43–48 о том, что душа, «которая все охватывает и всем управляет, которая, охватив весь мир сразу, удерживает его и разумно ведет, будучи, конечно, множеством, поскольку сущих много, но и единым, чтобы сплавивающее начало было единым; благодаря своему множественному единому доставляя жизнь всем частям, а благодаря своему неделимому единому совершая разумное водительство» (τὰ πάντα συνέχουσα καὶ διοκοῦσα φύσις... ἥτις ὁμοῦ τε πάντα περιλαβοῦσα ἔχει καὶ μετὰ φρονήσεως ἄγει, πλῆθος μὲν οὖσα, ἐπεὶ περ πολλὰ τὰ ὄντα, μία δέ, ἢ ἐν τὸ συνέχον, τῷ μὲν πολλῷ αὐτῆς ἐνὶ ζωῆν χορηγοῦσα τοῖς μέρεσι πᾶσι, τῷ δὲ ἀμερίστῳ ἐνὶ φρονίμῳς ἄγουσα). Может быть, как раз в силу того, что речь идет об известном, Плотин здесь, в 11. V, 2, 2, столь лаконичен.
- 2, 26–27. ζωὴ μακρὰ εἰς μῆκος ἐκταθεῖσα. Плотин еще раз использует это выражение (27. IV, 3, 15, 1–4): рассуждая о душах, которые переходят из умопости-

гаемой области в область неба и получают там тела, а затем уже сами переходят и в более земные тела, «на какую длину они смогут растянуться» (*εἰς ὅσον ἂν εἰς μῆκος ἐκταθῶσι*). Это «растяжение» более высокого в низшем начинается с единого, которое, распространившись, охватывает ум и душу (6. VII, 35, 36: *Ἐκταθὲν δὲ τὸ ἀγαθὸν ἐπ' αὐτοῖς κλτ.*).

- 2, 28. *συνεχὲς δὲ πᾶν αὐτῷ*. Это *αὐτῷ* либо вовсе не отражается в переводах («но все сплошно» — П. П. Блонский; *mais l'ensemble est continu* — ВР); либо отражается неким прихотливым образом (*all making a self-continuous whole* — МКР); etc. Между тем Плотин и здесь сформулировал мысль терминологически точно, поскольку имел в виду, что, по Аристотелю, одно из значений единого — сплошное; ср. *выше* 4. IV, 2, 1, 63–64: «Эта сразу делимая и неделимая природа, которую мы называем душой, едина не так, как некая связность, у которой одна часть — одно, другая — другое» (*οὐχ οὕτως ὡς τὸ συνεχὲς μία, μέρος ἄλλο, τὸ δ' ἄλλο ἔχουσα*); и в 9. VI, 9, 1, 32–33: «то, что состоит из отдельных единиц, например хоровод, очень далеко от единого, то, что сплошно, — ближе» (*τὸ μὲν διαστηκός, ὡς περ χορός, πορρωτάτω τοῦ ἑν, τὸ δὲ συνεχὲς ἐγγυτέρω*). И непосредственно далее Плотин говорит о том, в каком смысле душа есть единое, а в каком отличается от него, etc. (*Εἰ δ' ὅτι ἄνευ τοῦ ἑν εἶναι οὐδ' ἂν ψυχὴ εἴη, ταύτην εἰς ταῦτόν τις ἄγει ψυχὴν καὶ τὸ ἑν, πρῶτον μὲν καὶ τὰ ἄλλα <ᾗ> ἐστὶν ἕκαστα μετὰ τοῦ ἑν εἶναι ἐστὶν ἄλλ' ὁμῶς ἕτερον αὐτῶν τὸ ἑν, κτλ.*). Поэтому *συνεχὲς δὲ πᾶν αὐτῷ* означает, что «благодаря ему», т. е. единому, все одушевленное в целом есть некая сплошность и тем самым некое единство и некая сущность (cf. 9. VI, 9, 1, 1: *Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἐνὶ ἐστὶν ὄντα*).
- 2, 30–31. *Σκεπτέον δὲ πᾶς ἀρχὴν ἄλλην λαβόντας*. 15. IV, 3, 1, 1–3: начало этого трактата прямо возвращает нас к проблематике 11. V, 2: *Τῶν μὲν αἰ ὑποστάσεις γίνονται μενόντων ἐκείνων, ἧ δὲ ψυχὴ κινουμένη ἐλέγετο γενῶν καὶ αἰσθησιν τὴν ἐν ὑποστάσει καὶ φύσιν καὶ μέχρι φυτῶν*.

(Перевод и примечания Ю. А. Шичалина)

В. В. ПЕТРОВ

## УЧЕНИЕ ОРИГЕНА О ТЕЛЕ ВОСКРЕСЕНИЯ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ЕМУ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ

Настоящее исследование<sup>1</sup> следует предварить несколькими общими замечаниями. Первое касается использования Оригеном современной ему философской терминологии. Указывает ли присутствие технических терминов в текстах Оригена на наличие у него некоей философской системы, которую можно попытаться реконструировать? На наш взгляд, нет. Александрийцу было важно говорить со своими образованными современниками на их языке. Как ныне на встречах богословов и ученых упоминаются «Большой взрыв», «геном», «поля», «теория множеств», «информационные пространства» и «код», так и в сочинениях Оригена мы встречаем термины современной ему философии — «соматический эйдос», «семенной логос», «колесница» души, «обогневание» мира и прочее. Ориген, не будучи философом и не имея желания быть им, тем не менее сознательно обращался к современной ему философии и, шире, к интеллектуальной традиции, свободно заимствуя и переиначивая привлекательные для него теории. Все они излагаются им *ad hoc*, и задача построения из этих разнородных элементов непротиворечивой системы им не ставилась.

---

<sup>1</sup> Эта работа написана в развитие двух устных выступлений: (1) доклада «Учение Оригена о теле воскресения и его влияние на богословие Григория Нисского и Иоанна Эриугены», 25 января 2001, ИФРАН (опубл. в сб.: *IX Рождественские Образовательные Чтения. Богословие и философия: аспекты диалога. Сборник докладов конференции*, под ред. В. К. ШОХИНА (М., 2002), с. 22–58); и (2) доклада «Ориген о теле воскресения и философская традиция III в.» на семинаре «Богословие, философия, наука» в Библейско-богословском институте св. ап. Андрея, 17 мая 2002 г.

Нужно упомянуть и еще один момент. Всё, что говорится об учении Оригена, является лишь более или менее точной реконструкцией его взглядов. Причина этого и в том, что большая часть текстов утрачена или подверглась неавторизованной правке, и в том, что наиболее философичный трактат Оригена, *О началах*, демонстрирует своего рода пробабиллизм, при котором выстраивается ряд гипотез разной степени правдоподобности<sup>2</sup>. Автор проговаривает различные известные ему мнения, не утруждая себя указаниями на те, с которыми он согласен, и те, которые он отвергает.

## 1. Душа и её тела

Кратко учение Оригена о разумной душе и ее телах можно изложить следующим образом. Разумные сущности, бестелесные сами по себе, в случае надобности могут пользоваться телами<sup>3</sup>. Душа, которая по своей природе бестелесна и невидима, находится во всяком телесном месте, имея тело, подобающее (*οικεῖον*) природе этого места<sup>4</sup>. Иногда она отлагает тело, которое требовалось ей прежде, но перестало отвечать ее изменившемуся состоянию, и меняет его на следующее, а иногда принимает еще одно тело, в добавление к прежнему (примечательно, что представление о том, что душа в соответствии с предрасположенностью находит себе тело определенного ранга и соответствующего места обитания, было распространено у платоников<sup>5</sup>). В *Комментарии на*

<sup>2</sup> См. в настоящем сборнике статью А. В. Серёгина «О началах I, 4, 3–5 и оригеновское понимание вечности творения» (с. 779–822).

<sup>3</sup> ОРИГЕН, *О началах* IV, 3, 15 (27), 490–496: “haec quamvis ipsae non sint corporeae, utuntur corporibus, licet ipsae sint corporea substantia meliores”.

<sup>4</sup> Он же, *Против Цельса* VII, 32, 14–20. Ср. ОРИГЕН, *О воскресении* (в изложении Мефодия), у Епифания: *Панарий* 64, 14, 7–8 (GCS II, p. 424, 4): «душе, пребывающей в местах телесных, необходимо иметь тело, соответствующее местам пребывания».

<sup>5</sup> Плотин пишет (IV, 3, 12, 37 – 13, 10), что каждая душа нисходит в уготованное для неё тело, поскольку то соответствует её расположению (*εις ἑτοίμων ἐκάστη καθ' ὁμοίωσιν τῆς διαθέσεως*). Её несет к тому, чему она сама подобна (*ὁμοιωθεῖσα*), так что каждая попадает в тело, сообразное ее рангу и расположению, в «призрак» её произволения и расположения (*εἰδωλὸν προαιρέσεως καὶ διαθέσεως ἀρχετύπου*). Поскольку всякая душа близка тому, к чему испытывает внутреннее расположение (*πρὸς ὃ τὴν διάθεσιν τὴν ἐν αὐτῇ ἔχει*), когда приходит время, она спускается и идет в подходящее для неё тело (*εις τὸ πρόσφορον σῶμα*). Ср. ПОРФИРИЙ, *Тезисы к умопостижаемому* 32: «Принятие душой такого-то тела следует из ее предрасположенности к нему. Ибо в соответствии с предрасположенностью она находит себе тело определенного ранга и соответствующего места. В более чистом состоянии она соприродна телу, которое близко нематериальному, эфирному телу. Спустившись от разума на уровень вообра-

Матфея Ориген пишет, что после воскресения из мертвых тела праведников станут, как у ангелов, — эфиром и световидным сиянием<sup>6</sup>. Обращает на себя внимание слово «световидный» (αἰθεροειδής), которое является техническим философским термином, прилагавшимся платониками к пневматическому телу души или, более узко, к пневматической колеснице, носителю души.

**Духовное тело.** Возвращение на небеса, т. е. переход от земного тела в бестелесное состояние, происходит не внезапно. От телесной одежды (indumentum corporeum) нельзя избавиться разом, и телесная природа упраздняется постепенно<sup>7</sup>. Душа тотчас по отделении принимает облик (τὸ σχῆμα), подобный грубому и земному телу. Поэтому умершие являются в облике, подобном тому, какой имели во плоти<sup>8</sup>. При отделении от земного тела и еще прежде воскресения... душа имеет некое тело<sup>9</sup>. После смерти, но до воскресения тел, душа обитает в световидном теле<sup>10</sup> (так и тела ангелов на небе эфирны и суть световидный свет<sup>11</sup>). И тело Иисуса вскоре после воскресения, когда он являлся ученикам и Фома вложил перст в его ребра (Ин 20:19–28), занимало как бы середину между тем плотным телом, какое он имел до страдания, и тем состоянием, в каком душа является по отделении от этого тела<sup>12</sup>. Впоследствии плоть Иисуса изменила свои качества и сделалась такой, чтобы пребывать в эфире и выше эфира<sup>13</sup>.

Ориген (в переводе Руфина) подчеркивает, что воскресают именно наши умершие животные тела, но воскресают духовными<sup>14</sup>. Относи-

---

жения, она соединяется с солнцеобразным телом. Душа изнеженная и жаждущая форм получает лунообразное тело. Для души, падающей в тела, которые, согласно их бесформенному виду, составлены из влажных испарений, следует совершенное незнание бытия, помрачение и младенчество»; АРИСТИД КВИНТИЛЛИАН, *О музыке* II, 17 [86–89]; МАКРОБИЙ, *Комментарий на «Сон Сципиона»* I, 11, 11–2.

<sup>6</sup> ОРИГЕН, *Commentarium in evangelium Matthaei* XVII, 30, 44–59 (GCS X, p. 671, 10).

<sup>7</sup> Он же, *О началах* II, 3, 3, 111–129. О теле воскресения по Оригену см. D. G. BOSTOCK, "Quality and Corporeity in Origen", *Origeniana secunda*. Second colloque international des études origéniennes, eds. H. CROUZEL, A. QUACQUARELLI (Edizioni dell'Ateneo, 1980), p. 323–337.

<sup>8</sup> Он же, *О воскресении* (в изложении Мефодия), у Фотия: *Bibliotheca*, codex 234, 301a, 11–15 (рус. пер. с. 268).

<sup>9</sup> Там же, 301a, 21–25 (рус. пер. с. 268).

<sup>10</sup> ОРИГЕН, *Против Цельса* II, 60, 14–15.

<sup>11</sup> Он же, *Сот. in ev. Matthaei* XVII, 30, 48–59.

<sup>12</sup> Он же, *Против Цельса* II, 62, 7–10.

<sup>13</sup> Там же, III, 42, 8–10.

<sup>14</sup> Он же, *О началах* II, 10, 1, 31–42.

тельно представлений Оригена о свойствах духовных тел текстуальные свидетельства расходятся (возможно, в разных текстах речь идет о разных стадиях эволюции духовного тела).

**Телесный эйдос.** Проблеме воскресения посвящен ранний, написанный еще в Александрии трактат Оригена, который так и назывался — *О воскресении*<sup>15</sup>. Это сочинение сохранилось в пространных цитатах и пересказе в одноименном трактате Мефодия Олимпийского<sup>16</sup>.

Ориген размышлял о том, каким образом вечно текучее и непрерывно меняющееся материальное тело человека остается на протяжении всей земной жизни тем же самым, узнаваемым и имеющим индивидуальные особенности. Вторая проблема, неотделимая от первой: что обеспечивает тождество нынешнего земного тела и тела прославленного, которое мы получим после воскресения? Пытаясь ответить на эти вопросы, Ориген вводит понятие индивидуального телесного эйдоса, который обеспечивает тождественность земного тела самому себе и телу прославленному<sup>17</sup>. Он говорит:

Всякое тело... никогда не имеет одного и того же материального субстрата (*τὸ ἴδιόν ἐποκειμένον*), поэтому тело недурно названо рекою... Однако Павел и Петр всегда пребывают одинаковыми не по душе только... но у них остается тот же самый эйдос, характеризующий тело, так что одними и теми же пребывают и отметины (*τοὺς τύπους*), представляющие телесную качественность Петра и Павла. Вследствие этой окаченности с детства остаются на

<sup>15</sup> Евсевий КЕСАРИЙСКИЙ, *Церковная история* VI, 24, 2.

<sup>16</sup> Диалог Мефодия *Аглаофон, или О воскресении* дошел до нас полностью только в славянском переводе. Греческий текст части диалога (I, 20 – II, 8 BONWETSCH) цитируется Епифанием Кипрским в *Панарии* (ересь 64). Подборка выдержек из греческого текста содержится также у Фотия (*Библиотека*, кодекс 234). Кроме того, некоторые отрывки уцелели и у других авторов (третья книга трактата целиком сохранилась только в славянском переводе; Епифаний не дает из нее ни строчки, но Фотий приводит ряд фрагментов).

<sup>17</sup> Обсуждение учения Оригена о телесном эйдосе см. Н. CHADWICK, "Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body", *Harvard Theological Review* 41 (1948), p. 83–102. О том, что Мефодий неправильно истолковал учение Оригена об эйдосе, см. Н. CROUZEL, *Origen: The Life and Thought of the First Great Theologian*, trans. A. S. WORRALL (London: Harper and Row, 1989), p. 155–157; а также L. R. HENESSEY, "A Philosophical Issue in Origen's Eschatology: The Three Senses of Incorporeality", *Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress*, ed. R. J. DALY (Leuven, Uitgeverij Peeters, 1992), p. 273–280, где говорится, что у Оригена нельзя отождествлять эйдос и внешний облик.

телах рубцы и другие знаки, например родинки и тому подобное. Этот эйдос, согласно которому видообразуется Петр и Павел, телесен (*τὸ σωματικόν*) и во время воскресения он опять будет облекать (*περιτίθεται*) душу, пережившись к лучшему и построившись совершенно уже не по первому субстрату. И как эйдос остается [тем же] от младенчества до старости, хотя черты (*οἱ χαρακτήρες*), по видимому, получают большое изменение, так и относительно теперешнего эйдоса должно думать, что он *тождествен* будущему, хотя и будет весьма большое изменение к лучшему.

Душе, пребывающей в телесных местах, необходимо иметь тело, соответствующее местопребыванию... И как если бы нам нужно было сделаться водяными животными и жить в море, то пришлось бы иметь жабры и другое устройство рыбе, так и тем, которые имеют наследовать царство небесное и будут в различных местах, необходимо иметь *тела духовные* (*πνευματικοίς*), впрочем, не такие, чтобы прежний эйдос уничтожился, но чтобы последовало его *изменение к более славному*, подобно тому как эйдос Иисуса, Моисея и Илии *не сделался* во время Преображения *инаковым* против того, каким он был<sup>18</sup>.

Однако при всех изменениях в материальном субстрате эйдос тела остается тем же самым:

Поэтому не смущайся, если кто скажет, будто первоначальный субстрат [тела] в то время не будет тем же... Равным образом вокруг святого [тела] останется уже не плоть, а то, что некогда видообразовывало плоть; что некогда отличалось во плоти, то будет отличаться в теле духовном<sup>19</sup>.

Ориген отвергает толкование простецов, которые полагают, что воскреснут те же кости, плоть и жилы:

когда явится Христос... телесный эйдос... будучи по природе смертным (*τὸ σωματικὸν εἶδος... τῇ φύσει θνητὸν ὄν*)...

<sup>18</sup> Ориген, *О воскресении* (в изложении Мефодия), у Епифания: *Панарий* 64, 12–16 (GCS II, р. 423, 9 – 424, 3; рус. пер. с. 194). То, что Мефодий, несколько утрируя, пересказывает текст самого Оригена, подтверждается фрагментом 141 из *Апологии* Памфила (AMASKEK, JUNOD, р. 226–228).

<sup>19</sup> Там же (II, 424, 12–23; рус. пер. с. 195).

переменится из «смертного тела», оживотворившись силою Духа животворящего, став из <плотского> духовным... Но первый субстрат тела не восстановит<sup>20</sup>.

Итак, по Оригену, прежние плоть и кровь, которые он именует *первым субстратом*, не восстанут. Поскольку местом обитания воскресшего тела будет уже не земля, то для других мест и тело потребно иное, приспособленное к иной среде. Что же это будет за тело? В других сочинениях Ориген говорил о теле воскресения как об эфирном теле.

Эйдос у Оригена встроен в живой организм. Эйдос индивидуален, более того, *телесен и смертен*. Духом святым он *переменится* к лучшему после воскресения, но сущностно *останется тем же самым*. Он не существует вне субстрата, но воздействует на качества субстрата, изменяя тем самым субстрат. Кроме того, как будет показано ниже, понятие эйдоса сопоставляется у Оригена с понятием семенного логоса. Таким образом, телесный эйдос, по Оригену, есть принцип единства, развития, существования и индивидуации тела: внешне он проявляется в характерных телесных чертах человека, но ни в коем случае не тождествен изменчивому внешнему облику. Эйдос есть *сущностная* форма данного тела. Он воздействует на материальные качества субстрата, создавая из них структуру, изменяя их в нечто особенное, присущее только данному индивиду. Поэтому именно эйдос составляет сущность тела, и именно он воскресает, что обеспечивает сущностную тождественность между земным и прославленным телом.

**Логос тела.** Для объяснения тождества тела земного и тела воскресения Ориген пользуется не только понятием телесного эйдоса, но обращается и к стоическому учению о семенном логосе. Последнее выглядит тем логичнее, что в 1 Кор 15:35–44 сам апостол Павел говорит о таинстве тождества и различия земного тела и тела прославленного, сравнивая первое с зерном, а второе с ростком. Налицо тождество, потому что росток есть та же сущность, что и зерно, но перешедшая на следующую стадию развития. Имеется и различие, поскольку зерно и колос весьма отличаются по своему устройству, размерам, внешнему облику. Это уподобление апостола Ориген толкует, обращаясь к стоической традиции: в зерне есть «семенной логос», или «семенной принцип». Этот логос ответственен за единство тела, способность его развития, способность

<sup>20</sup> Там же (II, 426, 13–18; рус. пер. с. 197); этот же текст см.: ОРИГЕН, *Selecta in Psalmos (fragmenta e catenis)*, PG 12, 1097, 15–22. Ср. ОРИГЕН, *Dialogus cum Heraclide* 26, 20–21 (SC 67): «Но, возможно, смертное души не вечно смертно» (τὸ θνητὸν τῆς ψυχῆς οὐκ αἰεὶ ἐστὶν θνητόν).



эволюционировать, которая изменяет младенца во взрослого человека, а зрелого мужа в старика. Два понятия — *εἶδος σωματικόν* и *λόγος σπερματικός* — обозначают, таким образом, два аспекта одной реальности, постулируя имманентно присущий каждому телу принцип существования, который на протяжении всех этапов жизни налагает индивидуальный отпечаток на субстрат, на всегда изменчивую материю, выстраивая из субстрата структуру. Таким же образом объясняется и сохранение самождественности тела при воскресении. У земного тела есть некий *λόγος*, или *ratio*, который, когда земное тело умирает, развивается и производит тело прославленное. Ориген пишет в *О началах*:

Ибо так, нужно думать, и наши тела, как зерно, падают в землю. Этим телам присущ логос (*insita ratio*), который содержит телесную сущность. Даже если тела умерли, разложились и рассеялись, этот самый логос, который всегда сохраняется в телесной сущности, по велению Божию воздвигнет их из земли, обновит и восстановит, подобно тому, как сила (*virtus*), присущая пшеничному зерну, после его разложения и смерти обновляет и восстанавливает зерно в теле стебля и колоса. И так же тем, кто заслужит стяжать наследие Царствия Небесного, этот логос восстановления тела, о котором мы говорили выше, из земного и душевного тела по велению Божию восстановит тело духовное, способное обитать на небесах<sup>21</sup>.

О воскресении посредством логоса Ориген писал не только в *О началах* и *Против Цельса*, но уже и в своей работе *О воскресении*:

Мы говорим, что после разложения мира люди будут точно такими же, как прежде, хотя и не в том же состоянии и не при тех же страстях — ведь они не будут снова [рождаться] от союза мужа и жены; но, например, тот логос, что содержит сущность Павла (сейчас я имею в виду телесного Павла), останется невредимым и, когда захочет Бог через таинство труб (ведь сказано: *при последней трубе*) содейть так, чтобы *мертвые воскресли*, посредством этого самого сущностного логоса будут восставлены от персти земной, из мертвых, из всех мест — те, в ком сей логос телесной сущности будет пребывать в самих их телах, которые, упав в землю, по воле Божией вновь поднимаются<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> ОРИГЕН, *О началах* II, 10, 3, 102–114.

<sup>22</sup> Этот фрагмент из *Апологии* Памфила см. в кн.: Pamphile et Eusèbe de Césarée. *Apologie pour Origène suivi de Rufin d'Aquilée Sur la falsification des livres d'Origène*.

Итак, логос (ratio) содержит *телесную сущность*. Подобную сущность отвергали платоники и перипатетики. Но, по Оригену, у человека Павла душа — это сущность, и тело — тоже сущность (о нематериальной сущности платоников и аристотеликов и материальной сущности стоиков Ориген пишет в трактате *О молитве*<sup>23</sup>).

Ориген говорит, что семенной логос овладевает материальными элементами, оказавшимися вблизи от упавшего в землю зерна, захватывает их своим эйдосом, налагает на них свои силы (*δυνάμεις*), поглощает их, заменяя их собственные качества на необходимые ему. Так же происходит воскресение человеческого тела:

Ибо если мы хорошо поняли тот пример [с семенем], то надобно сказать, что сперматический логос (*ὁ σπερματικὸς λόγος*) в зерне пшеницы, овладев окружающей материей, проникнув ее всецело, захватив ее своим эйдосом, накладывает силы (*δυνάμεις*), какие имеет, на то, что прежде было землею, водою, воздухом и огнем, и, преодолев их каче-

Texte critique, traduction et notes par René AMACKER et Éric JUNOD. Tome I. SC 464. (Paris: Cerf, 2002), *Fr.* 130, p. 210–212: “Nos uero post corruptionem mundi eosdem ipsos futuros esse homines dicimus, licet non in eodem statu neque in eisdem passionibus — non enim iterum ex conuentione uiri et mulieris erunt — ; sed uerbi gratia ea ratio quae continet Pauli substantiam — Pauli autem nunc dico corporalis — salua permanet et cum uoluerit Deus, secundum ea quae dicta sunt, per sacramentum tubarum in nouissima tuba facere ut *mortui resurgant*, per illam ipsam substantialem rationem quae salua permanet de terrae paluere resuscitantur a mortuis ex omnibus locis hi quibus ratio illa substantiae corporalis in ipsis corporibus permanebat quae in terram prolapsa Dei uoluntate iterum suscitantur”.

<sup>23</sup> ОРИГЕН, *О молитве* 27, 8, 10–24: «сущность... это либо первая материя сущих, из которой сущие, либо материя тел, из которой тела, либо [материя] именуемых (*τῶν ὀνομαζομένων*), из которой они, либо бескачественная первооснова (*τὸ πρῶτον ὑπόστατον ἄποιον*), либо то, что существует прежде сущих (*τὸ προϋφιστάμενον τοῖς ὄντιν*), либо то, что принимает любые превращения и изменения, само же неизменно по своему логосу, либо то, что подлежит (*τὸ ὑπομένον*) любым изменениям и превращениям. Согласно этим [философам], сущность эта бескачественна и бесформенна (*ἀσχημάτιστος*) по своему логосу, она даже не имеет определенной величины, но подлежит всякому качеству как некое предуготовленное пространство (*ἔτομον χωρίον*). «Качеством» же в этой связи называют вообще [всякое] воздействие и содействие (*ἐνεργείας καὶ ποιήσεις*), в которых привходящим образом имеются движения и состояния (*σχέσεις*). Они говорят, что сущность по своему логосу не причастна (*μετέχειν*) ни одному из этих [качеств], однако всегда неотделима от какого-либо из них, сохраняя страдательность и принимая все воздействия содействующего, каково бы ни было воздействие и изменение». Ср. Он же, *О началах* IV, 4, 7 (34): «сущность никогда не существует без качества, и лишь мысленно усматривают, что материя — это лежащее в основе тел и принимающее качество (*sapax est qualitatifis*)».

ства, изменяет их в то самое, которого он сам [логос] бывает производителем, и таким образом исполняется колос, который весьма отличен от исходного зерна величиною, обликом (*σχήματι*) и разнообразием<sup>24</sup>.

**Критика оригеновского учения о телесном эйдосе Мефодием Олимпийским.** Учение Оригена о теле воскресения и особенно учение о телесном эйдосе подверглись в следующем поколении резкой критике со стороны Мефодия Олимпийского. Мефодий понял эйдос, о котором учил Ориген, не как *сущностную*, но как *качественную* форму и даже как просто внешний облик тела:

Ориген полагает, что та же плоть не восстанет у души... но что качественная форма (*τὴν ποῖαν μορφήν*) каждого, согласно эйдосу, ныне характеризующему плоть, воскреснет, отпечатавшись на другом духовном теле (*ἐν ἑτέρῳ πνευματικῷ σώματι*), чтобы каждый опять казался таким же по форме (*τὴν μορφήν*): в этом и состоит обещанное воскресение... Значит, воскресение будет состоять в [воскресении] одного только эйдоса<sup>25</sup>.

Так Мефодий резюмирует мысль Оригена. Здесь и далее понятия *εἶδος*, *μορφή*, *σχήμα* в устах Мефодия практически являются синонимами<sup>26</sup>. Равным образом «форма» (*μορφή*) именуется им «качественной» (*ποῖαν*), тогда как приводившиеся нами выше отрывки из Оригена свидетельствуют о том, что он понимал «эйдос» как сущностную (*οὐσιώδης*)

<sup>24</sup> Это фрагмент оригеновского *Комментария на Псалом I, 5* (PG 12, 1097C), сохраненный Мефодием и Епифанием; МЕФОДИЙ у Епифания: *Панарий* 64, 16, 7 (GCS II, р. 426, 19; рус. пер. с. 197).

<sup>25</sup> МЕФОДИЙ, *О воскресении*, у Фотия: *Bibliotheca, codex* 234, 299a, 37 – 299b, 6 (р. 101; рус. пер. с. 264).

<sup>26</sup> См., однако, впоследствии четкое различие у философов и следующих им богословов: АММОНИЙ (435/45–517/26), *In Aristotelis categorias commentarius*, ed. A. BUSSE, р. 81, 24–25: «Следует заметить, что «очертание» (*σχήμα*) прилагается к неодушевленным объектам, а форма (*μορφή*) к одушевленным»; эти слова практически дословно воспроизводит ИОАНН ДАМАСКИН (*Dialectica* LII, 62sqq.): «Четвёртый вид *качества* составляют фигура (*σχήμα*) и форма (*μορφή*), фигура принадлежит как одушевлённым, так и неодушевлённым телам, форма же — только одушевлённым». Ср. АЛЕКСАНДР АФРОДИСИЙСКИЙ, *De anima* 18, 17–23: «эйдос и материя являются частями тела не так [что могут быть отсечены от него], но они вроде меди и **формы** (*ἡ μορφή*) у статуй (*τοῦ ἀνδριάντος*)... **Форма** (*τὸ σχήμα*) является частью статуи как нечто, дающее последней совершенство не по количеству (*εἰς τὸ ποσόν*), но по качеству (*εἰς τὸ ποῖόν*), и не как то, что может сохраняться отдельно от материи».

форму. Примечательно, что, критикуя Оригена, Мефодий приводит пример из трактата *О душе* Александра Афродисийского. Именно последний, как перипатетик, учил, что материальная форма не существует в отрыве от подлежащего и что душа и тело соотносятся как эйдос и материя, вроде формы (*σχῆμα*) статуи и меди, из которой та сделана. Мефодий пишет:

эйдос плоти при изменениях разрушится первым, как [внешняя] форма расплавляемой статуи (*τὸ σχῆμα τοῦ ἀνδριάντος*) разрушится прежде распада целого, потому что качество не может быть отделено от материи по существованию (*καθ' ὑπόστασιν*)<sup>27</sup>.

Далее в терминах комментаторов на *Метафизику* Аристотеля Мефодий говорит от трех видах отделения: бывает отделение «по действию и существованию» (*ἐνεργείᾳ καὶ ὑποστάσει*), бывает отделение «мысленное» (*ἐπινοίᾳ*), бывает отделение «по действию без существования» (*ἐνεργείᾳ οὐ μὴν καὶ ὑποστάσει*)<sup>28</sup>. Поскольку Мефодий воспринял эйдос как внешний облик, утрачивается тождество земного и прославленного тела: это два разных тела, похожих только внешне, по наружности, а потому речь идет не о подлинном воскресении. Соответственно, Мефодий получил право обвинять Оригена в том, будто тот учил, что земное тело при воскресении заменяется на иное. Но «плоть» для Оригена — это материальный субстрат, уже сформированный эйдосом и находящийся под воздействием его «сил». Качества привязаны к материальному субстрату, и эйдос воздействует на них, чтобы изменить их в свои собственные *χαρακτήρες*. При переходе от земного тела к телу духовному меняются не «характерные черты» эйдоса, но качества субстрата<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> МЕФОДИЙ, *О воскресении*, у Фотия: *Bibliotheca*, codex 234, 300a, 17–26 (р. 103; рус. пер. с. 265–266). Ср. АЛЕКСАНДР, *De anima* 12, 6–7: «животное слагается из души и тела, как из материи и эйдоса». Чуть выше (*De anima* 11, 20–21) Александр указал, что тело и душа соотносятся как материя и эйдос, наподобие того, как о статуе (*τὸν ἀνδριάντα*) говорят, что она состоит из меди и [внешней] формы (*σχῆματος*), ср. также *De anima* 18, 17–23 в прим. 26. Согласно Александру, подобного рода формы, созданные искусственно, не могут существовать отдельно от вещества («ближайшей материи») и не являются сущностными, см. *De anima* 4, 27 – 5, 4: «Конечно, эйдосы, возникшие искусственно в подлежащей им материи, неотделимы от нее, хотя такая материя может существовать без [этих] эйдосов. Ибо искусственно возникший эйдос не есть сущность... Напротив, естественный [эйдос] есть сущность... и природа».

<sup>28</sup> Там же, 300a, 28 – 300b, 2 (рус. пер. с. 266).

<sup>29</sup> ОРИГЕН, *О началах* III, 6, 7. Ср. Там же, IV, 4, 6 (33): «телесная сущность изменяема и из любого качества переходит во всякое другое»; IV, 4, 7 (34): «сущность никогда не существует без качества, и лишь мысленно усматривают, что материя — это лежащее в основе тел и принимающее качество (*sarax est qualitatit*)...»

## 2. Телесный эйдос: параллели у философов\*

Рассмотрим то, как соотносятся построения Оригена со взглядами современных ему философов, а именно — с учением о внутриматериальных эйдосах и логосах у Александра Афродисийского, Плотина и стоиков.

### 2. 1. Перипатетики: Александр Афродисийский

Согласно Александру, суть два рода эйдосов: нематериальные и внутриматериальные. Нематериальные эйдосы вечны, они умны актуально и тождественны актуальному уму<sup>30</sup>. Эти эйдосы суть причины для внутриматериальных эйдосов<sup>31</sup>. Внутриматериальные эйдосы существуют отдельно, только если их абстрагирует человеческий ум<sup>32</sup>.

**Структура (εἶδος) не существует отдельно от тела. В *О смешении* у Александра можно найти рассуждение о «структуре», «эйдосе» и «схеме» одушевленного тела в контексте, близком к тому, что рассмат-**

\* Раздел 2 выполнен при финансовой поддержке РФФИ (проект 05-06-80294).

<sup>30</sup> АЛЕКСАНДР, *De anima* 87, 24 – 88, 3: «Чтойности составных [вещей] и их эйдосы ум делает для себя умными, отделяя их от того [материального], вместе с которым они существуют. Если же имеются эйдосы, существующие самостоятельно, вне материи и какого-либо подлежащего, то такие — умные в собственном смысле, как обладающие подобным [умным] бытием по собственной природе, а не как получающие его в результате помощи со стороны мыслящего. [Эйдосы], которые являются умными по своей природе, суть умные актуально, а внутриматериальные [эйдосы] — умные потенциально. Но актуально умное тождественно актуальному уму, поскольку мыслимое тождественно мыслящему. Следовательно, нематериальный эйдос есть ум в собственном смысле и актуально».

<sup>31</sup> Там же, 89, 4–11. Ср. АСКЛЕПИЙ ИЗ ТРАЛЛ (VI в.), in *Aristotelis metaphysicorum libros A–Z commentaria* 413, 31–34 Nauck: «эйдос двояк: есть внутриматериальный и нематериальный, например, у человека нематериальный эйдос — это душа, а внутриматериальный эйдос — *живое разумное смертное*»; 398, 18–20: «эйдосом я называю чтойность (τὸ τί ἦν εἶναι) каждой вещи, то есть сам нематериальный эйдос, которым характеризуется внутриматериальный эйдос».

<sup>32</sup> АЛЕКСАНДР, *De anima* 89, 13–15: «Ни один из внутриматериальных эйдосов не отделим [от материи], исключая только [отделение] в рассуждении (λόγῳ), поскольку отделение от материи есть их уничтожение (φθοράν)»; 90, 3–8: «само их существование как умных состоит в том, что они являются объектом ума». Всцелое и общее [наблюдаемое в этих эйдосах] имеет существование (ὑπαρξίην) в отдельных и материальных вещах, они становятся общими и всецелыми только, когда мыслятся вне материи. И ум [мыслящий их] существует, только когда мыслит их. Если же он перестанет их мыслить, [эти эйдосы] уже не существуют, так как при отделении от мыслящего их ума, они уничтожаются, поскольку их бытие состоит в бытии мыслимыми (ἐν τῷ νοεῖσθαι); ср. Там же 84, 19–21.

ривает Ориген. В самом деле, как мы видели, телесный эйдос у Оригена мог означать внутреннюю структуру, устойчивые качества тела. Сходным образом, Александр пишет, что из учения стоиков следует возможность выделения из тела по существованию *внутренней структуры* (ἕξις), тогда как перипатетики (и сам Александр) отрицают такую возможность. Александр соотносит внутреннюю структуру с внутриматериальным эйдосом, замечая, что душа в качестве ἕξις тела не может существовать самостоятельно и отдельно от тела, ибо это значило бы, что *внутриматериальный эйдос может существовать вне материи и тела*<sup>33</sup>. Сама душа тоже не есть ἕξις (*De anima* 15, 10–26).

Нужно отметить, что философские понятия ἕξις (habitus), λόγος (ratio) и εἶδος (species) взаимно перекрываются. Так, в *Категориях* Аристотель определяет ἕξις как устойчивое, «органическое» свойство или качество вроде зрения, знания, добродетели, отличая его от преходящих состояний (διαθέσεις)<sup>34</sup>. А в его *О душе* скоротечные душевные аффекты (τὰ πάθη) определены как внутриматериальные логосы. И уж конечно, перекрываются понятия λόγος и εἶδος.

Таким образом, несмотря на то, что перипатетик Александр терминологически расходится с Оригеном, находятся моменты, в которых их взгляды если и не совпадают, то сопоставимы. Александр пишет, что внутриматериальный эйдос неотделим от материи, и в этой связи обращает на себя внимание то, что Ориген тоже нигде не утверждает, что телесный эйдос отделим от субстрата.

<sup>33</sup> АЛЕКСАНДР, *О смещении* 222, 26–34: «Как они [стоики] могут утверждать, следуя общепринятому представлению о смещении (κράσεως), что даже *внутренняя структура* (τὴν ἕξιν) смешана (μεμίχθαι) с тем, у чего она есть, природа — с растениями, свет — с воздухом, а душа — с телом, ведь предполагается, что смешиваемые тела до смешения были способны существовать (ὑφεστάναι) вполне обособленно (κατ' ἴδιον)? Именно поэтому, по их учению, компоненты смеси (τὰ κεκραμένα) могут быть выделены обратно — этим смещение (κράσιν) и отличается от слияния (συγχύσεως) и уничтожения (φθάρσεως). Но никакая структура не отделима от того, у чего она имеется, как будто она может существовать сама по себе (καθ' αὐτήν), и природа растений никогда не будет существовать помимо растений. А свет — как его вообразить (ἐπινοῆσαι) отделенным от совмещенных тел? Равно и душа совсем не такая, какой они ее придумали, если только внутриматериальный эйдос (εἶδος ἐνυλον) не может существовать вне материи и тела... Вообще говоря, бессмысленно утверждать, что материя перемешана с формой (τὴν ἕλην τῶ εἶδει μίγνυσθαι)...»

<sup>34</sup> АРИСТОТЕЛЬ, *Категории* 9 а 8–13: ὥστε διαφέρει ἕξις διαθέσεως τῶ τὸ μὲν εὐκίνητον εἶναι τὸ δὲ πολυχρονιώτερον τε καὶ δυσκινήτοτερον. / εἰσὶ δὲ αἱ μὲν ἕξεις καὶ διαθέσεις, αἱ δὲ διαθέσεις οὐκ ἐξ ἀνάγκης ἕξεις.

**Неизменный эйдос плоти.** Рассуждения Александра в некоторых местах чрезвычайно близки к таковым у Оригена. Вот отрывок из трактата *О смешении*:

Когда мы говорим, что плоть течет и непрерывно распадается, мы говорим, что она претерпевает все это по материи. С другой стороны, когда мы говорим, что плоть остается той же самой, мы берем ее применительно к эйдосу и описываем ее в отношении эйдоса. Ибо все, что имеет бытие в материи, по материи всякий раз разное, потому что она никогда не остается чем-то одним по числу, но ее составные части непрерывно изменяются, и в один момент она одна, а в другой — другая, но по своему эйдосу каждая вещь пребывает сама собой по числу. Ибо это в отношении эйдоса плоть остается по числу той же самой. И пусть одно из подлежащей (*ὑποβεβλημένης*) материи уходит, а другое приходит — нечто в ней остается неизменным (*μένον ἐν αὐτῷ*): сохраняется эйдос плоти, препятствующий ей совершенно исчезнуть в череде изменений. Ибо существо (*τὸ εἶναι*) плоти не в такой вот определенной величине, которая как раз и не остается той же самой из-за текучести (*τῆν ῥύσιν*) материи, а в таком вот эйдосе (*ἐν τῷ εἶδει τῷ τοῦδε*), который остается тем же, пока остается хоть что-то от плоти...»<sup>35</sup>

Как и Ориген, Александр говорит, что плоть текуча по материи, но *остается той же самой* применительно к эйдосу (*ἀπὸ τοῦ εἶδους*) и в отношении эйдоса (*κατὰ τὸ εἶδος*). В притоках и оттоках материи, которые претерпевает одушевленное тело, «эйдос плоти» остается неизменным. В нем и состоит существо плоти. Если учесть, что трактат *О воскресении* является ранней работой Оригена, то весьма вероятно, что в своих рассуждениях он опирается на недавно вышедшую работу авторитетного философа, каким был Александр (хотя, разумеется, допустимо существование общего для обоих авторов источника).

Согласно Александру, рост живого существа тоже происходит в отношении неизменного эйдоса<sup>36</sup>. Пища превращается в материю плоти<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> АЛЕКСАНДР, *О смешении* 235, 21–33. — Здесь и далее *О смешении* цитируется в пер. М. А. СОЛОПОВОЙ).

<sup>36</sup> Там же, 236, 4: «Рост происходит в отношении эйдоса (*κατὰ τὸ εἶδος*)... Ибо он-то и остается тем же...»

<sup>37</sup> Там же, 236, 16: «Пища становится материей плоти, и прибавляется она к той части плоти, которая уже была...»

Питательная способность, т. е. низшая часть души, удерживает *внешнюю форму* или пропорции тела (*τοῦ σχήματος*)<sup>38</sup>.

**Пример с кожаной ёмкостью у Александра и Мефодия.** Здесь же (*О смешении* 237, 26 – 238, 9) находится еще один важный для нашего рассуждения отрывок. Александр сравнивает одушевленное тело, растущее и усыхающее, меняющее свою плоть, с кожаным шлангом, кишкой (*σωλήνως*), через которую течет жидкость. Кишка, в зависимости от количества протекающей через нее жидкости, с одной стороны, сохраняет внешнюю форму (*τὸ σχῆμα*), с другой — сообразует размеры [формы] с количеством протекающей жидкости. Вода в кишке все время иная, неизменна лишь внешняя форма воды, задаваемая кишкой, и она то расширяется, то сужается. Вот и материя при эйдосе растущего существа (*εἶδος ἧς τὸ αὐξόμενον εἶδος*) всегда разная. Когда материи, протекающей через тело, делается меньше, эйдос при (*ἐπι*) материи умалется, подобно внешней форме кишки, и наоборот. Собственная же внешняя форма живого тела сохраняется. При большем количестве материи *той же* эйдос (*ταῦτὸν εἶδος*) делается больше, как внешняя форма кишки<sup>39</sup>.

Итак, с одной стороны, применительно к кишке Александр говорит о внешней форме или пропорциях (*τὸ σχῆμα*), тогда как применительно к

<sup>38</sup> АЛЕКСАНДР, *О смешении* 236, 26: «Хотя усвоение пищи происходит [в теле] не повсюду, вырастает оно повсюду, так как неотъемлемым свойством питательной способности, которая изменяет пищу, расщепляет ее на подбочастные и примешивает (*προσκρυνούσῃς*) к питающемуся, является, наряду с сохранением питающегося, также *удержание его особенной [внешней] формы* (*τοῦ ἰδίου σχήματος*), — точнее сказать, сохранение является следствием [удержания его внешней формы]».

<sup>39</sup> Там же, 237, 26 – 238, 9: «Рост тех, кто принимает пищу, происходит благодаря природе и питающей способности и похож на то, как будто вода и вино текут через кишку (*διὰ σωλήνως*), которая, при сохранении той же [внешней] формы (*τὸ σχῆμα*), в случае уменьшения потока влаги благодаря своей гибкости и податливости подлаживает свою [внешнюю] форму и тоже уменьшается [в сечении], а когда поток увеличивается, расширяется и занимает больший объем. В этом примере с кишкой вода, разумеется, не растет, потому что у нее нет устойчивого начала (*τῆν ἀρχὴν οὐδὲ ὑπομένει*), напротив, она все время становится чем-то [иным] — ее то больше, то меньше; неизменной же остается [внешняя] форма воды, и это она расширяется и сужается, — таким образом происходит природный рост сухих.

Материя у эйдоса растущего [существа] все время разная из-за непрерывного отмирания; а эйдос у текучей материи (*ἐπι τῇ ὕλῃ τῆ ρεούσῃ*) уменьшается подобно [внешней] форме кишки (*τῷ σωλήνως σχήματι*), когда материи делается меньше, и растет, когда поступление материи увеличивается, собственная же [внешняя] форма сохраняется. Ибо при увеличении материи тот же эйдос [становится] больше, чем при меньшей материи, как [внешняя] форма кишки, когда по ней течет изменяющийся поток жидкости».



живому телу — об эйдосе. С другой стороны, сказано, что именно эйдос живого существа растет и уменьшается (т. е. соотносится с количеством, размером), а внешняя форма (т. е. пропорции) тела сохраняется. Получается, что для Александра в этом примере эйдос — это внешняя количественная форма тела; это даже не качественная форма, и уж тем более не внутренняя структура и не сущностная форма.

Это рассуждение Александра в слегка измененном виде воспроизводится в мифодневом пересказе трактата Оригена *О воскресении* от имени некоего Прокла, выступающего с позиций Оригена. Прокл приводит пример с кожаным мехом, наполненным водой. Независимо от того, выпускают из меха воду или подливают вновь, вид (τὸ εἶδος) меха, который охватывает (τὸ περιέχον) оформляемое (σχηματίζεσθαι) им содержимое, остается тем же. И вода внутри такого меха, будучи всегда иной по материи, не изменяет своего вида. Этот пример, продолжает Прокл, приложим к телу, принимающему и извергающему пищу. Пища принимает [внешнюю] форму охватывающего ее вида (τὸ σχῆμα τοῦ περιέχοντος εἶδους), становясь глазами, лицом и т. д., поскольку, хотя первоначальное подлежащее плоти меняется (τῶν σαρκῶν τῶν πρώτων ὑποκεκένωσι), вид остается тем же, видообразуя все входящее в тело. По телу мы все время иные, и только вид устойчив (ἕστηκεν) в нас от рождения. Вот и по воскресении мы будем теми же не по плоти, но по виду. Наше тело разовьется в вид более славный, реализованный уже не на гленном (ἐν φθαρτῷ), но на духовном и бесстрастном<sup>40</sup>.

<sup>40</sup> ЕПИФАНИЙ, *Панарий* (р. 428, 4 – 429, 6): «Ты, конечно, видел кожу животного или нечто другое подобное, наполненное водою. Если чуть выпустить из него воду и чуть наполнить, то вид (τὸ εἶδος) всегда представляется тем же. Ведь каково охватывающее (τὸ περιέχον), такое очертание (σχήμα) с необходимостью принимает и то, что внутри него. Представь же себе теперь, что вода будет понемногу вытекать и некто будет добавлять столько же, сколько выливается, не допуская меху совершенно остаться без воды. Прибавляемое [вещество], хотя и не тождественно, но по необходимости представляется подобным прежнему, потому что во время прибавления и убавления воды охватывающее есть одно и то же. И если кто захочет уподобить этому телу, то не застыдится. Ибо таким же образом входящее от пищи взамен изверженной плоти переменяется в очертание охватывающего вида. То, что разойдется по глазам, становится сходным (ἕοικεν) с глазами, что по лицу, то с лицом, и что по другим частям, то уподобляется им. Поэтому каждый представляется одним и тем же, хотя первоначальное подлежащее плоти не остается в нём тем же, а только вид, сообразно с которым видообразуется привходящее [в тело]. Итак, если мы даже в течение немногих дней не бываем одними и теми же по телу, а только по виду в теле, поскольку он один устойчив (ἕστηκεν) в нас от рождения, то тем более в то время мы не будем теми же по плоти, но только по виду, который и теперь всегда сохраняется в нас и пребывает [неизменным]. Ибо как там кожа [мехов], так здесь вид и что в приведенном примере вода, то здесь

Совпадение примеров можно объяснить по-разному. Как уже говорилось, *О воскресении* — это ранняя работа Оригена, и здесь он мог продемонстрировать знакомство с сочинениями таких языческих философов. В этом случае рассуждение о воде в кожаном мехе есть развитие прочитанного у Александра. Менее вероятны два других объяснения. Мефодий, который вообще критикует Оригена с перипатетических позиций, мог заимствовать пример у Александра и приписать его Оригену. Наконец, приведенный пример мог содержаться в источнике, общем для Александра и Оригена, тем более что пример с проходящей через кишку жидкостью был широко известен<sup>41</sup>.

**Телесный (внутриматериальный) эйдос** — это душа. Вернемся к Александру. У эйдоса много значений, говорит он, и одно из них то, что эйдос — причина того сущего, в котором он находится<sup>42</sup>. Подобного рода эйдос именуется также природным или внутриматериальным. Для каждого природного тела эйдос есть причина бытия<sup>43</sup>. В одушевленных телах эйдосом является душа, и, как эйдос тела, душа есть внутриматериальный эйдос<sup>44</sup>.

прибавление и убавление [вещества]. Посему как теперь, хотя тело не остается одним и тем же, но внешние черты по той же форме (*ὁ χαρακτήρ κατὰ τὴν αὐτὴν μορφήν*) сохраняются одними и теми же, так и тогда, хотя тело будет не то же самое, но разовьется в вид более славный, уже более не в тленном теле, но в бесстрастном и духовном, каково, например, было [тело] Иисуса во время Преображения, когда Он взшел на гору с Петром, и [тела] явившихся Ему Моисея и Илии (Мф 17:1–3)».

<sup>41</sup> Епифаний, *Панарий*. Ересь 11 [31] — *О валентинианах*, гл. 6 (р. 396, 9–12): «[Валентин и его последователи полагают, что] тело Христа, которое снизошло свыше, прошло через Деву Марию, как вода через кишку (*διὰ σελήνης*), и ничего не отняло от девственной утробы, но Он имел тело свыше, как и раньше». Ср. Иоанн Дамаскин, *Диалектика* LVI, 10–12: «святая Дева родила не простого человека, а истинного Бога, не обнаженного [Бога], а воплотившегося, не сведшего тело с неба и не проскользнувшего через Неё, как через кишку (*διὰ σελήνης παρελθόντα*)...» Ср. ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Послание 3, К Клеодию* (Ер. 101, 16, 2–5 GALLAY; SC 208; рус. пер. т. 2, с. 9): «Если кто говорит, что Христос, как через кишку, прошел через Деву (*διὰ σελήνης διαδραμεῖν*), а не образовался в ней божески вместе и человечески... он также безбожен»; но ср. *К Немесию* (*Carmina quae spectant ad alios* PG 37, 1565, 11; рус. пер. т. 2, с. 264): «Божий человек прошел сквозь утробу (*ἠδὲν ἀμειψέ*)».

<sup>42</sup> АЛЕКСАНДР, *in Aristotelis metaphysica commentaria*, р. 375, 10–13 HAYDUCK.

<sup>43</sup> Там же, р. 373, 22–25.

<sup>44</sup> АЛЕКСАНДР, *De anima* 10, 10–12 BRUNS: «эйдосом в животном является душа [его] тела, поскольку эйдосами во всех телах являются эйдосы находящейся в них подлежащей материи»; 11, 6–7: «душа есть эйдос и природа [органического] тела»; 16, 2–4: «душа есть внутриматериальный эйдос (*εἶδος ἐνυλον*), поскольку она эйдос тела, и тела природного, а не искусственного, как у статуи (*τοῦ ἀνδριάντος*), и [она

Александр комментирует Аристотеля, который говорил о трудностях, возникающих с допущением отдельного существования сущностей, помимо чувственно воспринимаемых. Аристотель заметил, что такого рода сущность должна существовать, и ею мог бы быть эйдос, хотя он, как говорят, тленен (*φθαρτόν*). Александр пересказывает мнение Аристотеля:

Начало, которое мы ищем [то есть нечто, существующее отдельно от чувственно воспринимаемых] — вечно, а всякий внутриматериальный эйдос уничтожим (*φθαρτόν*). Если же кто-нибудь считает за искомое начало внутриматериальный эйдос, то поскольку всякий внутриматериальный эйдос уничтожим (внутриматериальными я называю те, что находятся в пределах лунной сферы), следовательно, вовсе не будет вечно-го начала, самостоятельного и отдельного. Но это нелепо<sup>45</sup>.

Человек, согласно Александру, есть соединение материи и внутриматериального эйдоса; его эйдос не существует отдельно и сам по себе<sup>46</sup>. Более того, душа не бессмертна именно потому, что она есть внутриматериальный эйдос, ведь никакой внутриматериальный эйдос не существует отдельно от материи<sup>47</sup>. Как пишет Александр: «Если же душа — это эйдос, как учат, то необходимо следует, что она неотделима от тела, эйдосом которого она является, и бестелесна, и неизменна сама по себе. Ведь таков всякий эйдос»<sup>48</sup>.

есть эйдос] не простого природного тела, как у огня, но сложного и органического».

<sup>45</sup> АЛЕКСАНДР, *in Aristotelis metaphysica commentaria*, p. 639, 12–16. Ср. АРИСТОТЕЛЬ, *Метафизика* XI, 2 1060 а 5–27. Платоники Нумений (2-я пол. II в.) и Аммоний Саккас (ум. после 242 г.) определяли внутриматериальное как причастное материи, добавляя, что *всякое тело внутриматериально*, см. НЕМЕСИЙ, *О природе человека* 2, 51–56 (рус. пер. с. 38–39).

<sup>46</sup> АЛЕКСАНДР, *Op. cit.*, 497, 11: *ὡςπερ γὰρ ἡ σφαῖρα ἢ χαλκῆ ἢ δι' ἐξ ὕλης καὶ εἶδους ἐστίν, οὕτω καὶ ὁ ἄνθρωπος οὐδὲ καὶ ὅλως τὸ ζῶον ἐξ ὕλης εἰσὶ καὶ εἶδους. οὕτω μὲν οὖν τὸ εἶδος τὸ ἐνυλον ποιεῖ περὶ τὴν ὕλην, καὶ ὅταν ποιήσῃ ἢ γεννήσῃ, ἐστὶν εἶδος δὲ αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ χωριστὸν οὐκ ἐστίν. Ср. ego же, *De anima* 4, 20–22: «Не только для такой [бескачественной] материи невозможно существовать самой по себе, но и для эйдоса, возникающего в ней (τὸ ἐν αὐτῇ γινόμενον εἶδος). И к эйдосу это относится даже в большей степени, чем к материи»; 4, 26–27: «ни один из эйдосов, возникающих в материи, никогда не может существовать самостоятельно, будь это эйдос простого тела или составного».*

<sup>47</sup> АЛЕКСАНДР, *in Aristotelis topicorum commentaria* 558, 18–23 (in *Topica* VIII, 8, 160 а 35): *ὁ γὰρ πρὸς μὲν τὸν δεκνύντα λόγον ὅτι ἡ ψυχὴ οὐκ ἀθάνατος διὰ τὸ εἶδος αὐτῆν ἐνυλον εἶναι, μηδὲν δὲ ἐνυλον εἶδος χωριστὸν εἶναι τῆς ὕλης.*

<sup>48</sup> АЛЕКСАНДР, *De anima* 17, 9–10.

Хотя Александр заявляет, что следует Аристотелю<sup>49</sup>, в отличие от последнего он считает, что душа возникает из слияния или смеси элементов. То есть душа — это не причина, которая определяет строение тела, его внутреннюю структуру и целостное развитие, как это было у Аристотеля. Душу, по Александру, порождает организация тела, она есть следственные смешения телесных элементов, она проистекает из телесной смеси<sup>50</sup>.

Итог: согласно Александру, эйдос одушевленного тела — это душа. Но подобный эйдос, как и сама душа, неотделим от тела и разрушается вместе с ним.

## 2. 2. Плотин

**Душа: отличия от Платона и Аристотеля.** Платоники утверждали, что душа есть нечто иное, чем тело, и имеет с ним мало общего. Аристотелевская психология основана на мнении, что тело и душа суть части единой сущности. Фундаментальная несовместимость платоновской и аристотелевской психологии была преодолена Плотиним, кото-

<sup>49</sup> АЛЕКСАНДР, *De anima* 2, 4–9.

<sup>50</sup> Он же, *De anima* 10, 14–26: «Различия в ощущающей душе сохраняют по отношению друг к другу то же соотношение, какое, как мы видели, эйдосы простых тел имели в отношении растительной души, а та в отношении чувствующей. И причина имеющегося у эйдосов (*αὐτοῖς*) пропорционального различия состоит в различии тел, подлежащих им: [различии] по числу, по качеству смеси, смешения и состава (*κατὰ ποῖον κράσιν τε καὶ μίξιν καὶ σύντασιν*)... И даже незначительное различие в началах может стать причиной больших различий [в эйдосах]... А начало — это ближайшая для каждого возникающего [тела] материя. Так что из различий в материи логично следует различие в эйдосах у возникающих из неё (*ἐπ' αὐταῖς*) [тел]» (ср. 4, 27–28: «эйдосы, возникающие в подлежащей материи», *ἐν ταῖς ὑποκειμέναις ἕλαις*). И далее, *Там же*, 10, 26 – 11, 5: «Ведь не всякая материя способна принять равное совершенство. У тех, у кого подлежащее, которое служит началом, еще не является телом, у тех и эйдос будет проще. А у тех, у которых подлежащим служит тело, и к тому же составное, имеющее различные части, так что одна полезна для действия другой, у таких и эйдос имеет большее число сил, поскольку это эйдос и совершенство органического и разнообразного тела. Эйдос такого тела есть бесспорно душа. Та душа проще, у которой проще органическое тело, и та душа совершеннее и обладает большим числом сил, у которой подлежащее тело, для которого эта душа является эйдосом, разнообразнее и органичнее»; 11, 11–13: «в какой мере [различаются] по отношению друг к другу тела, подлежащие эйдосам, такую же меру [различия] и их эйдосы сохраняют в отношении к ним». См. также: *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, trans. and introd. by F. M. SCHROEDER, R. V. TODD. *Medieval Sources in translation* 33 (Toronto: PIMS, 1990), p. 7–9. Заслуживает внимания то, что Гален (говоря, что следует Аристотелю) отождествляет душу с самой телесной смесью (см. ниже с. 631). Он также выступал против существовавшего мнения о том, что душу следует не отождествлять с самой смесью, но, скорее, нужно рассматривать как «силу», которая *происходит* из смеси.

рый утверждал, что душа «присутствует в теле» и влияет на него, пока длится это присутствие (IV, 3, 22). Он сравнивает это с отношением между огнем и воздухом, а затем с отношением между светом и воздухом, говоря, что последнее сравнение объясняет продолжение влияния души на тело после смерти (IV, 4, 29)<sup>51</sup>. Плотин говорит (IV, 3, 20, 27–41), что душа не находится в теле, как в подлежащем (*ἐν ὑποκειμένῳ*), поскольку тогда она была бы состоянием (*πάθος*) этого подлежащего, вроде цвета или внешней формы (*σχῆμα*). Но в отличие от последних душа *отделена*. Она находится в теле не как эйдос в материи, ибо внутриматериальный эйдос (*τὸ ἐν ἄλλῃ εἶδος*) неотделим и приходит позже в уже существующую материю. Душа соделывает эйдос в материи, будучи отличной от эйдоса. Если же предположить, что душа есть эйдос, отделимый от материи, непонятно, каким образом она есть эйдос в теле. Собственно, как учил еще Платон, не душа в теле, но тело в душе: тело находится в душе как *текущее в не текущем* (*ἐν τῷ μὴ ῥέοντι τὸ ῥέον*).

Относительно того, где душа находится после смерти, Плотин полагает (IV, 3, 24, 1–8), что она не остается здесь, внизу, поскольку тут нет ничего, что может её принять. Правда, если она безрассудна, у неё может остаться что-то вроде тела. А если у неё есть другое тело, она находится в нем и сопровождает его в место, естественно пригодное для её существования и становления. И поскольку имеется множество мест, в которые она может попасть, различие между ними должно определяться расположением (*τῆς διαθέσεως*) души и правосудием, царящим в сущих.

Плотин замечает (IV, 3, 24, 8–21), что никто не может избежать наказаний, положенных ему за несправедные дела, ибо нельзя убежать от божественного закона. Нечестивца несет к наказаниям, так что он попадает в подобающее (*προσῆκοντα*) ему место. Вселенский закон определяет, какие наказания он будет претерпевать и как долго, определяет время окончания наказаний и время освобождения тех мест. Если же у душ есть тела, им ведомы и телесные наказания.

Действия души в теле описываются Плотинином в аристотелевских и стоических терминах: «Силой своей сущности (*οὐσίας δυνάμει*) душа господствует над телами, дабы они появлялись и существовали так, как ведет она сама...»<sup>52</sup> Как и Александр, Плотин допускал, что на низшую душу влияет смешение (*κράσις*) компонентов тела, с которым она объединена<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> См. H. J. BLUMENTHAL, "Some Problems about Body and Soul in Later Pagan Neoplatonism: Do They Follow a Pattern?", *Soul and Intellect: Studies in Plotinus and Later Neoplatonism* (Norfolk: Variorum, 1993).

<sup>52</sup> ПЛОТИН, *Эннеады* IV, 3, 10, 20–21.

<sup>53</sup> Там же, III, 1, 8, 14–20: «[Душа], которая поддается [влиянию] телесной

**Логосы нозтические и внутриматериальные.** Плотин часто употребляет слова *λόγος*, *εἶδος* и *μορφή* как синонимы. Поэтому там, где Ориген и Александр говорят об эйдосе, Плотин может оперировать понятием *логос*. Уже говорилось о различии внутриматериальных и нозтических эйдосов у Александра, который считал, что любой внутриматериальный эйдос не вечен и не неизменен в материи, уничтожаясь при отделении<sup>54</sup>. Сходным образом и Плотин говорит о различиях между «логосами в теле» и нозтическими логосами<sup>55</sup>.

При этом на уровне лексики его рассуждения напоминают то, как об эйдосе говорится у Оригена. Например, в III, 8, 2, 26–35 Плотин противопоставляет живой производящий логос — логосу, который уже проявился во внешней форме и стал *мертвым* (*νεκρός*)<sup>56</sup>. В другом месте Плотин говорит, что эйдосы, заключенные в материи (*τὰ ἐν τῇ ὕλῃ εἶδη*), не тождественны тем, какими бы они могли быть, если бы существовали сами по себе: это уже внутриматериальные логосы (*λόγοι ἐνυλοῖ*), истлевающие (*φθαρέντες*) в материи и наполнившиеся ее природой.

**Тело создается логосом в материи.** Учение Плотина о внутриматериальных логосах имеет параллели с оригеновским. Так, у него можно обнаружить аналоги примеру с семенем, потенции которого преобразуют материю. Например, в II, 7, 3, 1–15 Плотин говорит, что телесность (*σωματότης*) — это не сочетание качеств с материей (как учили стоики), но эйдос и логос, который своим *вхождением в материю создает тело*. Логос содержит в своем охвате все качества. Такой логос, созидаящий вещь, не должен содержать в себе материи, но должен

смеси...» (*ἡ γὰρ κράσις σώματος τι ἐνδιδοῖσα*). Ср. ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *Об устройении человека* XXVII, PG 44, 228, 8–9 (подробнее см. Приложение I).

<sup>54</sup> АЛЕКСАНДР, in *Metaph.* 375, 29–37.

<sup>55</sup> ПЛОТИН, *Эннеады* VI, 3, 15, 36–37: *καὶ τὸν λόγον δὲ τοῦτον πρὸς τὸν ἀληθέστατον ἤδη λόγον τὸν ἀνθρώπου τὸ αὐτὸ πεπονθότα εἶναι*; IV, 3, 11, 10–11: *ἐκαστον οὕτως ἐγένετο ἐν ὕλῃ λόγος, ὅς κατὰ τὸν πρὸ ὕλης ἐμεμόρφωτο*; II, 7, 3, 14–15: *Ὁ γὰρ χωριστὸς [λόγος] ἄλλος, ὃ ἐν νῶ· ἐν νῶ δέ, ὅτι καὶ αὐτὸς νοῦς*. См. А.Ф. ЛОСЕВ, *История античной эстетики. Поздний эллинизм* (М.: Искусство, 1980; репринт: М.: АСТ, 2000), с. 499.

<sup>56</sup> ПЛОТИН, *Эннеады* III, 8, 2, 26–35: «в животных и растениях производящими началами являются логосы и природа — логос, который производит другой логос в качестве своего порождения и уделяет нечто подлежащему, но при этом остается самим собою. А тот логос, который проявляется во внешней видимой форме (*μορφή*), — уже последний и мертвый (*νεκρός*), так что он больше не может произвести другой [логос], тогда как логос, обладающий жизнью, будучи братом произведшего внешнюю форму и потому, обладая такою же силой, производит в становящемся».

быть логосом при (*περί*) материи, своим вхождением в нее создающим тело во всей его полноте. Такой логос, будучи эйдосом, может *созерцаться* отдельно от материи, пусть даже сам он неотделим [от тела]. Здесь Плотин опять противопоставляет два рода логосов. Он говорит, что отделимый логос — это иной, чем тот, о котором здесь говорится, и он находится в уме, поскольку и сам он — ум<sup>57</sup>.

Данный отрывок завершает трактат *О всецелом смешении* и, таким образом, встроен в контекст, близкий тому, который мы находим у Григория Нисского, а именно: каким образом (при воскресении) воссоздать частицы распавшегося тела. Если — гипотетически — потребуется воссоздать распавшееся тело, то, по Плотину, внутриматериальный эйдос, или логос, не поможет. Он не сохранится после распада тела. Логос, проявившийся во внешней форме, мертв. Безусловно неизменным останется нозтический логос, как архетип, на который и придется оглядываться.

Согласно Плотину, когда умные эйдосы вступают в материю, претерпевания не затрагивают ни эйдосы, ни материю. Они происходят в теле, которое изменяется «согласно качествам и потенциям» (*τὰς δυνάμεις*), ответственным за изменение; т. е. претерпевания телесны. Порождающее начало в чувственном (*τὰ ἐν αἰσθήσει*) — это умный логос (*τὸν νοητὸν λόγον*). Материя же начало только в смысле субстрата<sup>58</sup>.

**Индивидуальность — и от материи, и от логоса.** Индивидуальное в человеке возникает, с одной стороны, от материи, с другой — от логоса, от наличия имеющихся отличий в эйдосе (ср. Григорий Нисский,

<sup>57</sup> ПЛОТИН, *Энеады* II, 7, 3, 1–15: «Раз уж мы упомянули о телесности (*σωματότης*), то необходимо рассмотреть, есть ли телесность [нечто] сложное из всех [качеств] с материей, или же она — некий эйдос и логос, который своим вхождением в материю создает тело (*ἔγγυενόμενος τῇ ὕλη σώμα ποιεῖ*). Если это тело есть [нечто] составленное из всех качеств с материей, то тем же самым, выходит, будет и телесность. Если же она будет логосом, который своим привхождением [в материю] создает тело, то ясно, что логос содержит в своем охвате все качества. Необходимо, однако, чтобы этот логос, если он не есть род определения (*ἄρισμός*), разъясняющего четкость (*τί ἐστι*) вещи, но логос, созидающий вещь (*πρόυμα*), не содержал заключенной в себе материи, но чтобы был логосом при (*περί*) материи и своим вхождением создавал тело во всей его полноте и чтобы тело было материей и вошедшим в нее логосом, а сам он, будучи эйдосом, отдельным от материи, созерцался в своей обнаженности; пусть даже сам он был бы в величайшей степени неотделим [от тела]. Ведь отделимый [логос] — это иной [чем тот, о котором здесь говорится], и он [находится] в уме, а в уме, поскольку и сам он — ум».

<sup>58</sup> Он же, *Энеады* III, 6, 19, 1–41. Тем не менее в другом месте (V, 7) Плотин считает материю не полной стерильностью, но чем-то косным.

Об устройении человека XXVII). В V, 7 Плотин говорит о существовании логосов индивидов, что противоречит традиционному учению платоников, согласно которому существуют только формы общностей:

У разных [людей] не может быть одного и того же логоса... Если отдельные люди отличны один от другого, то не только благодаря материи, но по причине мириадов особенных отличий (*ídikaís diaforaís*) [по логосу]... Необходимо, чтобы различное сложение [людей] происходило из различий логосов (*ék diafóρων λόγων*)<sup>59</sup>.

[Отдельные люди] различаются не вследствие неспособности со стороны эйдоса [овладеть материей]... В природе, где иное возникает не посредством рассуждения (*λογισμῶ*), но только в соответствии с логосами, различие должно быть сопряжено с эйдосом<sup>60</sup>.

Итог: у Плотина можно усмотреть аналоги оригеновскому смертному телесному эйдосу — это «мёртвый» (*νεκρός*) внутриматериальный логос. Если Ориген считает, что семенной логос воздействует посредством своих сил на субстрат, формируя тело, то Плотин говорит или, что душа «силою свой сущности» формирует тело (но она не находится в нем, как в субстрате), или что логос своим вхождением в материю создает тело. Подобный внутриматериальный логос, как у Александра, хотя и может созерцаться отдельно от материи, неотделим от тела (напротив, душа отделима, как минимум, от земного тела). Внутриматериальный эйдос соделывается душой. Телесные изменения происходят «согласно качествам и потенциям», но не затрагивают ни эйдосы, ни материю. Индивидуальность тела задается равно особенностями материальной смеси и различиями по эйдосу. Таким образом, между представлениями Плотина и Оригена относительно телесности имеются одновременно и существенные различия, и параллели.

### 2. 3. Стоики

Рассуждения об эйдосе, созвучные оригеновским, можно обнаружить и у стоиков. Подобно перипатетикам и платоникам, стоики рассматривали эйдос и как логический вид, и как форму в противоположность материи. Помимо этого, было у них и специфическое понимание эйдоса

<sup>59</sup> ПЛОТИН, *Эннеады* V, 7, 1, 18–21.

<sup>60</sup> Там же, V, 7, 3, 6–12. Та же тема разрабатывается Плотинином в V, 9, 12, 2–10 и в V, 9, 13 (вся глава).



как внешнего облика, который отражает собою внутреннее моральное состояние<sup>61</sup>.

**Внешний эйдос выражает внутренний этос.** Так, Зенон находил возможным устанавливать нрав человека, исходя из его эйдоса, т. е. внешнего вида<sup>62</sup>. Соответствующее указание есть и у Аэция, говорившего: «стойки считали мудреца чувственно установимым по эйдосу»<sup>63</sup>. Зенон и Хрисипп говорили, что своим эйдосом люди могут обнаруживать врожденное расположение к добродетели<sup>64</sup>. И наоборот, Хрисипп говорил, что «порочность нрава заражает собою и эйдос»<sup>65</sup>.

**Григорий Нисский.** Учение о посмертном эйдосе и его связи с моральными качествами индивида ярко выражено у Григория Нисского. В одной из ранних работ, *Что не нужно скорбеть об умерших*, Григорий развивает учение Оригена (восходящее к платоновскому *Горгию*), когда пишет, что после воскресения своеобразие вида (*γυναιριστικὸν εἶδος*) у каждого будет зависеть от его нравственных качеств. Ныне отличительные черты индивидов задаются в нас различием материальных элементов, а тогда, напротив, то, что видообразует форму (*μορφῆν*) каждого, будет не материальными элементами, но особенностями (*ιδιώματα*) добродетели или порока; сочетание (*μίξις*) их качеств и определит облик (*εἶδος*). Если в земной жизни чувства и внутренние склонности человека выражаются на лице, то после воскресения внешней формой станет его внутреннее нравственное состояние. Индивиды на первых порах будут отличаться друг от друга вследствие различий своего нравственного состояния, но в конце, когда все зло будет преодолено, даже эти отличия исчезнут<sup>66</sup>. О том, что при воскресении следует ожидать не различия тел (*σωματικῆς διαφοράς*), но различий в нравственном состоянии, Григорий говорит и в других работах<sup>67</sup>.

<sup>61</sup> А. Ф. ЛОСЕВ, *История античной эстетики. Ранний эллинизм* (М.: Искусство, 1979; репринт: М.: АСТ, 2000), с. 146–147: «Свести понимание эйдоса у стоиков только на понятие о внешнем виде нельзя... Здесь не просто внешнее значение, но, скорее, внутренне-внешнее».

<sup>62</sup> ДИОГЕН ЛАЕРТИЙ, *О жизнях философов* VII, 173: *καταληπτόν... τὸ ἦθος ἐξ εἶδους*.

<sup>63</sup> ХРИСИПП, *fr.* 568, 2; АЭЦИЙ IV 9, 17: *οἱ Στωικοὶ τὸν σοφὸν αἰσθῆσαι καταληπτόν ἀπὸ τοῦ εἶδους τεκμηριωδῶς*.

<sup>64</sup> ДИОГЕН ЛАЕРТИЙ VII, 129.

<sup>65</sup> ХРИСИПП, *fr.* 719, 10–11: *εἴπερ, ὡς λέγουσιν, ἡ μοχθηρία τοῦ ἦθους ἀναπλήρησι τὸ εἶδος* (= ПЛУТАРХ, *De comm. not.* 1072 b).

<sup>66</sup> ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *Что не нужно скорбеть об умерших* (р. 64, 22 – 65, 4 Heil). Ср. ОРИГЕН, *О началах* II, 10, 8 и III, 6, 4; ПЛАТОН, *Горгий* 524d.

<sup>67</sup> Ср. ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *О душе* 160, 6–14 (рус. пер. с. 256).

**Эйдос и пороки.** В *Об устройении человека* Григорий Нисский, повторяющий рассуждения Оригена об устойчивом эйдосе изменчивого материального тела, на первый взгляд неожиданно вновь обращается к моральной стороне. Вначале Григорий почти дословно повторяет *О воскресении* Оригена (в изложении Мефодия). Он пишет, что эйдос не подвержен физическим изменениям, сохраняя «природные клейма»:

Наше не целиком заключается в течении и превращении (*ἐν ῥύσει καὶ μεταβολῇ*)... Одно в нас устойчиво (*ἔστηκε*), а другое продвигается изменением. Тело изменяется возрастанием и умалением, как одежда (*ἱμάτια*), передеваемая с каждым возрастом. Устойчив же во всех переменях сам по себе неперемещающийся эйдос, не утрачивающий однажды наложенных на него природой клейм (*σημείων*), но при всех переменях тела проявляющий собственные приметы (*τῶν ἰδίων γνωρισμάτων*)<sup>68</sup>.

И здесь Григорий говорит, что если материальные воздействия не оказывают влияния на эйдос, то моральные прегрешения *закрывают его* словно коростой. Страсти и пороки могут накинуть на эйдос покров безобразия, как при проказе:

изменение вследствие страстей (*ἐκ πάθους*)... *привнесено* (*ἐπισημβαίνουσα*) эйдосу... Будто чуждою маской болезненная бесформенность (*ἀμορφία*) охватывает эйдос, а после ее снятия логосом (*τῷ λόγῳ*) — как, согласно повествованию Благовестия, случилось с Нееманом Сириянином (4 Цар 5:1–14) — сокрытый под страстью эйдос в здравии вновь являет собственные приметы<sup>69</sup>.

Моральная онтология этого отрывка тоже развивает идеи Оригена. Тот, комментируя Лев 13:42, подробно говорил о разных способах алле-

<sup>68</sup> Ср. Плотин, VI, 3, 2, 26–27: «эйдос больше, чем материя, есть покой и как бы безмолвие» (*στάσις καὶ ἡσυχία*). Позже Максим Исповедник, комментируя схожее рассуждение Григория Богослова (*О трудностях* XV, 1217A), будет писать, что каждая тварная вещь покоится, когда рассматривается со стороны «логоса, которым она порождена» (*τῷ μὲν λόγῳ ᾧ γέγονε*), и движется посредством своего «количественного (*περὶ τὸ ποσόν*) возрастания... и качественного (*περὶ τὸ ποιόν*) изменения». Ср. ИОАНН СКОТТ, *Перифьюсеон* 470B sq., 507A et al. См. S. GERSH, *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition* (Leiden: E. J. Brill, 1978), p. 247.

<sup>69</sup> ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *Об устройении человека* XXVII, 3–4.

горического толкования «проказы» как всевозможного рода грехов, замечая, что в прокаже следует усматривать загрязнения души, *привносимые* душе от греха<sup>70</sup>. Характерно, что слова Григория о том, что маска безобразия может быть снята только логосом, находит параллель и у Плотина:

увидев какое-нибудь безобразное (*αισχροόν*) лицо, в котором логос не сумел взять верх над материей и скрыть ее безобразие, мы представляем себе безобразное как недостаток эйдоса (*τῆ τοῦ εἶδους ἐλλείψει*)<sup>71</sup>.

Итог: У Григория, который следует Оригену, мы находим «моральную онтологию», сочетающую элементы представлений стоиков и платоников. По воскресении облик (*εἶδος*) будет определяться не материальными элементами, но сочетанием черт добродетели или порока. В иной жизни нравственное состояние станет столь же явным, сколь теперь внешняя форма. Нравственное разложение не деформирует сам эйдос, но закрывает его.

### 3. Шатер (скиния) души

**Колесница души.** Важным элементом психологии Оригена было представление о тонком теле, служащем душе одеянием и колесницей. Уже Эмпедокл сравнивал тело с облакающими душу одеждами души<sup>72</sup>.

<sup>70</sup> ОРИГЕН, *Hom. in Leviticum* VIII, 5, 14–19: “Haec [*leprae*]... referenda mihi videntur ad unamquamque speciem peccatorum et in *his* animae maculae, quae ex peccatis ei *accidunt*, intuendae”.

<sup>71</sup> ПЛОТИН, *Эннеады* I 8, 9, 11–14. Аналогичные фрагменты можно встретить у Максима Исповедника, ср. *Вопросоответы к Фалассию*. [Вступительное] письмо, 8–12: «[Плоть] приемлет практически и обнаруживает для «внешних» людей славу души в добродетели, посредством [благого] права впечатлевая её на облике (*διὰ τοῦ ἥθους πρὸς εἶδος τυπούμενον*), дабы имели мы как образ (*εἰκόνα*) добродетели выставленное [всем] на подражание Ваше житие»; *Вопросоответы к Фалассию* XII, 14–21: «как от Духа через разумное (*κατὰ λόγον*) сплетение в единую ткань [различных] добродетелей получается риза (*χιτών*) нетления для души, облекшись в которую она становится прекрасной и славной, так и от плоти при неразумном (*κατὰ τὴν ἀλογίαν*) сплетении страстей друг с другом получается какая-то риза нечистая и оскверненная, являющая собою вульгарность души и придающая ей иной вид и образ (*μορφὴν καὶ εἰκόνα*) вместо божественного» (пер. А. И. СИДОРОВА).

<sup>72</sup> ПОРФИРИЙ у Стобея: 1, 49, 60, 21–24 (WACHSMUTH, HENSE, = DK 31B 126): *καὶ φύσις ὑπὸ Ἐμπεδокλέους δαίμων ἀνθρώρευται “σαρκῶν ἀλλογνῶτι περιστέλλουσα χιτῶνι” καὶ μεταμπαίχουσα τὰς ψυχάς*. Согласно Дильсу, речь здесь идет о женском демоне, а объекты воздействия — души. M. R. Wright (*Empedocles: The Extant Fragments* (New

После Платона тонкое тело именуют колесницей души, световидным, эфирным и пневматическим телом, а у Прокла — это звездное (*ἀστρειδής*) тело. Смысл обращения к идее такого тела состоял в том, что требовалось объяснить соединение ума и плоти через введение между ними посредника, которым является оболочка души, сохраняющаяся после распада земного тела и не полностью нематериальная. В этом ее отличие от совершенно нематериальной пневмы церковных авторов<sup>73</sup>.

Неоплатоники возводили эту теорию к Платону, который, отвечая на вопрос о том, каким образом душа может двигать Солнце, предположил существование у нее некоего огненного или воздушного тела (*Законы* 898ef, ср. *Тимей* 41e). Уже Аристотель уподобил пневму — теплую субстанцию, передаваемую в акте порождения и служащую вмещением питающей, чувственной и имагинативной души, — элементу, из которого сделаны звезды<sup>74</sup>. Неизвестно, кто первым соединил платоновскую «колесницу» с аристотелевской пневмой, но к III в. н. э. это учение уже утвердилось. Плотин придавал теории колесницы мало значения, но его ученик Порфирий отвел ей главную роль в учении о душе. В после-плотиновской теории о колеснице важен тот момент, что душа на пути с небес на землю облекается в различные материальные оболочки<sup>75</sup>. Это материальное приращение служит ей колесницей.

В спорах относительно смертности различных частей души высказывались различные мнения. Согласно Проклу, Атик и Альбин считали иррациональную душу смертной, а Ямвлих — полностью бессмертной, тогда как Порфирий занимал промежуточную позицию<sup>76</sup>. Ямвлих доказывал, что колесница, сотворенная космическими богами, неразрушима

Haven, 1981), p. 277) полагает, что субъектом является Ананке, а неназванным объектом — демоны. В любом случае, поскольку у Эмпедокла демоны эквивалентны душам (ср. WRIGHT, 271f), тело можно рассматривать как одеяние души.

<sup>73</sup> H. CROUZEL, "Geist (Heiliger Geist)", *Reallexikon für Antike und Christentum*, v. 9 (Stuttgart, 1974), cols. 495–496.

<sup>74</sup> АРИСТОТЕЛЬ, *О происхождении животных* II, 3, 736 b 29–737 a 1: «Итак, способности (*δύναμις*) каждой души связываются, по-видимому, с другим телом и более божественным, чем так называемые элементы (*τῶν στοιχείων*), а поскольку души отличаются друг от друга по высшей или низшей ценности, постольку отличается и природа упомянутых тел. В семени всех существ пребывает то, что делает семя плодородным, так называемое тепло. Это ни в коем случае не огонь или подобного рода сила, но заключенная в семени и в пенном веществе пневма и природа пневмы, аналогичная элементу у звезд (*τῷ τῶν ἀστρῶν στοιχείῳ*), пер. В. П. КАРПОВА.

<sup>75</sup> См. выше, с. 578, примеч. 5 и с. 709, примеч. 308. Ср. H. S. SCHIBLI, "Origen, Didymus, and the Vehicle of the Soul", *Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress*, ed. R. J. DALY (Leuven: Uitgeverij Peeters, 1992), 381ff.

<sup>76</sup> ПРОКЛ, in *Tim.* III, 234, 6–30 (DIENL).

и всегда остается прикрепленной к неразумной душе и что-де она, хотя и отделяется от разумной души на ее пути к Единому, бессмертна<sup>77</sup>. Позиция Прокла был компромиссной. Он говорит о двух колесницах. Первая, бессмертная, создана демиургом и составлена из неких неистребимых верхушек неразумной жизни (*ἀκρότητες τῆς ἀλόγου ζωῆς*). Вторая вплетена малыми богами в иррациональную, смертную жизнь души и сбрасывается в виде последовательных слоев на пути восхождения<sup>78</sup>.

Займованное из классической философии представление об эфирном теле, или «колеснице души», на образном либо лексическом уровне усваивается многими христианскими авторами. Ориген же воспринял эту теорию в ее философском аспекте. Иероним прямо приписывает ему соответствующее учение:

все разумные творения, бестелесные и невидимые, если становятся нерадивыми, постепенно соскальзывают на низшие уровни и берут себе тела согласно качеству мест, в которые нисходят, то есть сначала берут эфирные тела, а затем воздушные. А когда они достигают соседства земли, они облачаются в более плотные тела (*crassioribus corporibus*) и, наконец, связываются с человеческой плотью<sup>79</sup>.

Хотя во многих текстах Ориген говорит, что в период между смертью и воскресением душа лишена тела<sup>80</sup>, часто это означает не отсутствие

<sup>77</sup> ЯМВЛИХ, in *Tim.* fr. 81 (DILLON). См. J. FINAMORE, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul* (Chico, California: Scholars Press, 1985), p. 17 ff.

<sup>78</sup> ПРОКЛ, in *Tim.* III, 236, 31 ff. (об *ἀκρότητες* см. J. DILLON, *Iamblichus... fragmenta* (Leiden: Brill, 1973), p. 374; *Первоосновы теологии* 209; E. R. DODDS в кн.: *Proclus. The Elements of Theology*, trans. E. R. DODDS (Oxford: Clarendon Press, 1963), p. 306–308; FINAMORE, p. 86 ff.

<sup>79</sup> ИЕРОНИМ, *Contra Joh. Hieros.* 16 (возражения против осуществленного P. Koetschau's включения этого отрывка в *О началах* I, 4, 1 см. H. CROUZEL и M. SIMONETTI, SC 253, 78 f). Связь этого отрывка с толкованием Оригеном Быт 1:27, 2:7, 3:21 обсуждается в: С. Р. ВАММЕЛ, "Adam in Origen", *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*, ed. R. WILLIAMS (Cambridge, 1989), 65–69, 71, 72–73. О земных телах, определяемых как *crassum* или *crassius* (*παχύς, παχύτερον*) см. *О началах* I *Предисловие* 8; II, 2, 2; III, 5, 4; *Против Цельса* V, 5; VII, 5; ИЕРОНИМ, *Ep.* 124, 4.

<sup>80</sup> L. R. HENNESSEY, "A Philosophical Issue in Origen's Eschatology: The Three Senses of Incorporality", *Origeniana Quinta*, p. 373–380. Толкуя Новый Завет (*Comm. series in ev. Matthaei* 51, GCS XI, 113, 31), Ориген говорит, что Павел противопоставляет тех, кто будет еще жив при конце света, тем, кто уже вышел (*egressi*) из своих тел (1 Кор 15:51; 1 Фес 4:17). Применительно к истории о воскресении Лазаря (Ин 11:1 ff) Ориген замечает, что у последнего душа отделена (*ἀπαλλαγείσης*,

тела вообще, но лишенность земного тела при сохранении тела тонкого и невидимого<sup>81</sup>. У Мефодия Ориген называет тело, остающееся у души после отделения от земного тела, «колесницей души»:

[Ориген] говорит, что она [душа] по переселении из мира нуждается в колеснице и одеянии, так что не может оставаться нагою. Не значит ли это, что она сама по себе бестелесна?<sup>82</sup>

Для христианских платоников Александрии колесница души или световидное тело — это произведение рук Божиих. Распространенным было толкование Быт 1:27 и 2:7 как двойного творения. Сначала творится разумная душа, а затем световидное тело, которое служит колесницей души (в другом месте Ориген говорит, что ум, уклоняясь от своего исходного состояния и достоинства, становится душой<sup>83</sup>). Это творение происходит в результате соединения ума и световидного тела, что делает душу отчасти материальной. Вот как передает Прокопий из Газы (V в.):

Те, кто занимается аллегориями... утверждают, что фраза согласно образу (Быт 1:27) обозначает душу. Человек, соз-

κεχωρισμένης) от тела, потому что душа не зависит подле тела после смерти (*Comm. in ev. Joannis XXVIII*, 6 (5), 44, GCS IV, 395, 44). Наконец, по поводу нисхождения Иисуса в ад, произошедшего между Его смертью и воскресением, сказано, что, «когда Он стал душой, обнажившейся (γυμνή) от тела, Он разговаривал с душами, разоблачившимися (γυμναίς) от тел, ср. 1 Петр 3:19» (*Против Цельса II*, 43).

<sup>81</sup> ОРИГЕН, *О началах I*, Предисловие 8 [GCS V, 14, 16]. Ср. ИОАНН ДАМАСКИН, *Точное изложение православной веры XXVI*, 53–57: «Бестелесное же и невидимое, и не имеющее очертания (ἀσχημάτιστα) понимаем двояким образом. Одно бестелесно по сущности, а другое по благодати; и одно по природе, другое же по сравнению с грубостью вещества (τὴν τῆς ὕλης παχύτητα). В отношении к Богу говорят о бестелесности, конечно, по природе, в отношении же к ангелам и демонам и душам — по благодати и сообразно с грубостью материи»; *Диалектика LXVI*, 21–23 (в рус. пер. гл. LXVIII): «ангелы, демоны и души по отношению к телу называются нематериальными (ἀυλα), по отношению же к нематериальному в строгом смысле, то есть к божеству, они являются материальными (ὕλικά)».

<sup>82</sup> Он же, *О воскресении* (согласно Мефодию), у Фотия, *Bibliotheca. Codex 234* (р. 301, 29ff.): Τὸ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀπὸ τοῦ κόσμου ἀποφοίτησιν ὀχύματος αὐτῆν δέουσαι καὶ περιβολῆς λέγουσι, ὡς οὐ δυναμένην κατασχεθῆναι γυμνήν, πῶς οὐκ ἂν καὶ ἑαυτὴν ἀσώματος εἶη. О телесной колеснице у Оригена см. ниже с. 606 и с. 611, примеч. 110.

<sup>83</sup> Он же, *О началах II*, 8, 3: «Ум, уклонившийся от своего состояния и достоинства, сделался и назван душою; и душа, в случае восстановления и исправления, снова делается умом (quod mens de statu ac dignitate sua declinans, effecta est vel puncupata est anima...); ср. ИЕРОНИМ, *Ep.* 124, 6 (SC 253, 208): “νοῦς, id est mens, cogitans, facta est anima...”

данный из праха (Быт 2:7), есть тонкое тело, достойное жизни в раю, а некоторые из них называют его световидным. Кожаные одежды (Быт 3:21) объясняются [у них] посредством отрывка: *Ты кожей и плотью одел меня, костями и жилами скрепил меня* (Иов 10:11). Они говорят, что вначале душа пользовалась световидным телом, как колесницей, и уже это тело позднее одето в кожаные одежды<sup>84</sup>.

Теперь мы знаем, что именно так толковал Дидим Слепой в своем комментарии на Бытие. При этом источником Дидима был Ориген. Конечно, «духовное тело», о котором говорит, например, апостол Павел (1 Кор 15:44), имеет иное происхождение и смысл, чем греческая теория колесницы–пневмы, но последующие христианские платоники часто их смешивали. Это случай Оригена, который в *Против Цельса* пишет о душе недавно умерших:

Платон в своей [работе] о душе [*Федон* 81d] говорит, что некоторым являлись тенеобразные призраки уже усопших подле их могил. Но возникающие подле могил усопших призраки образуются от некоего субстрата, относящегося к душе, существующей в так называемом световидном теле (*ἐν τῷ αὐροειδῆ σώματι*)<sup>85</sup>.

В другом месте Ориген объясняет, что согласно верованиям греков и варваров, души, которые роятся подле могил, являются злыми, тогда как чистые души рождаются для области эфирных тел<sup>86</sup>.

Когда Ориген говорит о восставших праведниках, он описывает их следующим образом:

Когда праведники восстанут во славе во второе пришествие Христа, у них не будет чувственных одежд (*ἰμάτια αἰσθητά*), но их будут одевать некие сияющие облачения (*λαμπραὶ περιβολαί*). И как у тех эйдос не стал другим при Преображении (Лк 9:29), так и при Воскресении – эйдос святых, хотя и будет гораздо более славным, чем тот, что был у них в этой жизни, но не будет другим<sup>87</sup>.

Весьма вероятно, что «сияющие облачения» — это духовные тела, в которые душа облечётся для новой жизни.

<sup>84</sup> Прокопий из Газы, *Com. in Genesim* III, 31 (PG 87, 221A).

<sup>85</sup> Ориген, *Против Цельса* II, 60.

<sup>86</sup> Там же, VII, 5.

<sup>87</sup> *Fragm. in Lucam (in catenis)* 140, 13–17 (GCS 9, 283, 13).

В своей *Апологии* Памфил передает оригеновское описание вознесения Христа, в котором александрийский Учитель говорит о возносящейся *плоти* (см. *ниже*, с. 623). Схожий отрывок сохранился и гречески. В нем Ориген аллегорически толкует въезд Иисуса в Иерусалим на Вербное воскресенье (Мф 21:1–11) и применительно к телу прославленного Господа пишет о *колеснице*. Иисус въезжает в Иерусалим, сидя на ослице и молодом осле. В трех приветственных возгласах тех, кто идет перед Иисусом, Ориген усматривает, соответственно, пророков Ветхого Завета, праведников и апостолов Нового Завета, празднующих в первую очередь человечество Господа: *Осанна сыну Давидову!*; затем Его второе пришествие: *Благословен Грядущий имя Господне!*; и наконец, Его возвращение (*ἀποκατάστασις*) на небеса: *Осанна в вышних!* Затем Ориген пишет:

В то время как три восклицания произносились с общего согласия тех, кто шел впереди и следовал за Иисусом, Он Сам входил в истинный (*ἀληθινά*) Иерусалим. Небесные силы были изумлены... и спрашивали: *Кто сей?* Это соответствует пророчествам 23-го псалма о вознесении Спасителя и изумлении небесных сил, дивящихся необычайному зрелищу Его телесной колесницы (*τοῦ σωματικῆς ὀχήματος*)<sup>88</sup>.

Таким образом, вход Иисуса в Иерусалим аллегорически понимается как вход прославленного Иисуса в «истинный», то есть *небесный* Иерусалим, который есть «тайнство» или «истина» Иерусалима земного. Все детали евангельского текста рассматриваются в этой перспективе: небесные силы изумляются при виде телесной колесницы Христа, ибо видят восходящее на небеса *человеческое тело*. Ослица и осленок суть телесная колесница, они обозначают прославленное тело воскресшего Христа, входящего в небесный Иерусалим<sup>89</sup>.

То, что Ориген использует термин средних платоников (*колесница*), помогает прояснить его понимание воскресения: между земным и прославленным телом должна быть преемственность, которая и обеспечивается пневматической колесницей.

<sup>88</sup> ОРИГЕН, *Comm. in ev. Matthaei* XVI, 19, 1–15 (GCS X, 539, 11). См. H. CROUZEL, "La thèse platonicienne du 'véhicule de l'âme' chez Origène" (1973), reprint. [in H. Crouzel. *Les fins dernières selon Origène* (Aldershot: Variorum, 1990), Section III], p. 229.

<sup>89</sup> Таким образом, Франциск Ассизский, называвший свое тело «брат мой, осёл», превращает древнюю теорию в метафору.



**Тела ангелов и праведников эфиры.** Для понимания психологии и эсхатологии христианских платоников важно, что световидная колесница понималась и как эфирная. Соответственно, световидное тело — это тело эфирное. Считалось, что таковы тела ангелов<sup>90</sup>. В Евангелиях Христос говорит, что после воскресения люди станут *как ангелы* или *равны ангелам* (Мф 22:30; Мк 12:25; Лк 20:36). Соответственно, полагали, что различие между земным телом и телом воскресения состоит в том, что последнее будет *как у ангелов*. Ориген часто ссылается на эти места Евангелий, говоря о духовных существах (т. е. душах) и воскресших<sup>91</sup>. Он прямо учит, что ангелы и демоны имеют тела, но тонкие, разреженные. Эфирное, световидное тело, именуемое «колесницей» души, — это тело воскресения, какое есть и у ангелов<sup>92</sup>.

Тело демона (и воскресшего грешника) почти такое же тонкое, как у ангела (и праведника), за исключением того, что оно не светлое, но темное<sup>93</sup>. Те, кто восстает на проклятие, имеют тела весьма подобные демонским, хотя Ориген явно не причисляет их к демонам<sup>94</sup>.

Говоря, что тело воскресения является эфирным, Ориген развивает космологическую доктрину Платона и Аристотеля. Для Платона эфир — это чистейшая область неба (*Федон* 109b) и прозрачайшая разновидность воздуха (*Тимей* 58b), а в *Послезаконии* это элемент, добавленный к прочим (981c); тела звезд состоят из эфира, тела демонов — из воздуха (985a). Для Аристотеля эфир есть пятый элемент, он составляет души, богов, звезд, умы, поскольку четыре обычных элемента не могут объяснить высший род активности.

Для Оригена эфир — это место на небе, где находятся чистейшие тела, это место более высокое, чем воздух<sup>95</sup>. Но эфир — это также природа тел, живущих в этом месте, чистейшее состояние, которого может достичь телесная природа<sup>96</sup>. Ориген открыто отвергает аристотелевское представление об эфире как о пятом элементе<sup>97</sup>. Он не мог согласиться с

<sup>90</sup> Подробнее о телах воскресения см. в нашей работе «Тело и телесность в эсхатологии Иоанна Скотта», с. 653–654.

<sup>91</sup> Мф 22:30 — *Homiliae in Leviticum* 4, 4 (GCS 6, 320, 3); 9, 11 (GCS 6, 439, 3–7); Лк 20:36 — *Comm. series in ev. Matthaei* 72 (GCS 11, 172, 13); Мф 22:30 — *Com. in epist. ad Romanos* III, 1 (PG 14, 926B), *Proptus Цельса* IV, 29 (GCS 1, 298, 13).

<sup>92</sup> *Com. in ev. Matthaei* XVII, 30 (GCS 10, 671, 10).

<sup>93</sup> ОРИГЕН, *О началах* II, 10, 8 (GCS 5, 182, 3).

<sup>94</sup> H. CROUZEL, "La doctrine origénienne du corps ressuscité", (1980), reprint. [in H. Crouzel. *Les fins dernières selon Origène* (Aldershot: Variorum, 1990), Section VI], p. 191.

<sup>95</sup> ОРИГЕН, *О началах* II, 1, 1 (GCS 5, 106, 18). *Comm. in ev. Joannis* XIII, 41 (GCS 4, 226, 16 и 23); *Homiliae in Ezechielem* IV, 1 (GCS 8, 361, 8).

<sup>96</sup> Он же, *О началах* I, 6, 4 (GCS 5, 85, 20).

<sup>97</sup> Там же, III, 6, 6–7 (GCS 5, 288, 21).

Аристотелем, для которого эфир был не *иным состоянием* тела, но *иным телом*. Для Оригена эфир это скорее качество, чем тело<sup>98</sup>. Телам воскресения, чтобы жить в области эфира, потребны эфирные тела, поскольку тело должно быть приспособлено к среде обитания<sup>99</sup>.

Дидим Слепой. Рассуждения о световидной колеснице, практически отсутствующие у Оригена, в явной форме содержатся у Дидима Александрийского<sup>100</sup>, сочинения которого демонстрируют сильную зависимость от мысли Оригена<sup>101</sup>. В своем комментарии на Быт 1:27 Дидим определяет человека, созданного по образу Божию, как *внутреннего человека*, который имеет «бестелесную и умопостигаемую сущность (ἀσώματος καὶ νοερά οὐσία)»<sup>102</sup>. Он называет такого человека нематериальным (ἄψλον) и говорит:

Но поскольку человек пришел также в другое состояние, так что ему требовалось нечто, что он мог бы использовать, ему пришлось иметь тело—орудие (ὄργανικὸν σῶμα) [т. е. световидное], а теперь появились еще и *кожаные [одежды]*<sup>103</sup>.

Таким образом, нематериальный внутренний человек сначала обличился в световидное тело, а затем в тело земное. В комментарии на Быт 3:21 Дидим утверждает, что никто не может сказать, что кожаные одежды — это что-либо, кроме земных тел<sup>104</sup>.

Комментируя Прем 9:15: *тленное тело отягощает (βαρύνει) душу, и этот земной шатер (τὸ γεῶδες σκῆνος) подавляет многозаботливый ум*, Дидим говорит:

<sup>98</sup> См. CROUZEL, "La doctrine origénienne du corps ressuscité", p. 191–194.

<sup>99</sup> ОРИГЕН, *Против Цельса* VII, 32–33 (GCS II, 182, 31 – 183, 29).

<sup>100</sup> В этом разделе использована статья Н. S. SCHIBLI, "Origen, Didymus, and the Vehicle of the Soul", *Origeniana Quinta*, p. 381–391.

<sup>101</sup> Вслед за Оригеном Дидим учил о предсуществовании души, см. ДИДИМ, *Com. in Job*, pt. I (p. 56, 20 ff., ed. HENRICHs in *Didymus der Blinde. Kommentar zu Hiob*, Teil I, Bonn, 1968); pt. III (p. 260, 20 ff., ed. U. HAGEDORN, *Didymus der Blinde. Kommentar zu Hiob*, Teil III, Bonn, 1968). В превосходстве добродетели над пороком Дидим видел довод в пользу предсуществования душ. *Com. in Psalmos*, pt. IV (p. 259, 18 ff., ed. M. GRONWALD, *Didymos der Blinde. Psalmenkommentar*, Teil IV, Bonn, 1969); A. GESCHÉ, *La christologie du "Commentaire sur les Psaumes" découvert à Toura* (Gembloux 1962), p. 356–361.

<sup>102</sup> ДИДИМ, *In Genesis* 57, 7–9 (ed. P. NAUTIN et L. DOUTRELEAU, SC 233, p. 144).

<sup>103</sup> Там же, 107, 5–8 (p. 250–252).

<sup>104</sup> Там же, 106, 12 (p. 250): «οἱ δερμάτινοι κτῆνες γίνονται, οὓς οὐκ ἂν ἐτέροισι τις τῶν σωματίων εἶποι».

Тленное тело есть, конечно, сие грубое... [а] земной шатер есть то, чем душа, освободившись от сего тела, пользуется для своих движений и перемещений (*πρὸς τὰς μεταβατικὰς κινήσεις*); это [нечто] среднее, соединяющее умную сущность с грубым [телом]. Последнее отягощает душу, шатер же подавляет не душу, но ум<sup>105</sup>.

Здесь Дидим рассматривает природу *земного шатра* через призму Быт 2:7, где говорится о создании человека из праха земного (*χρῆς ἀπὸ τῆς γῆς*). При этом для него речь идет о творении Богом тонкого тела человека, так что и прах представляет собой чистую материю<sup>106</sup>. *Земной шатер* в комментарии Дидима, это световидное тело, обитель и колесница разумной души, т. е. ума. Колесница подавляет ум, а тленное тело, в свою очередь, обременяет душу, состоящую из ума и световидного тела.

Вслед за этим Дидим цитирует 2 Кор 5:1–4: *Ибо знаем, что, когда у нас разрушится наземное жилище шатра (ἢ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκῆνους), мы имеем строение (οἰκοδομήν) от Бога, жилище (οἰκίαν) нерукотворное, вековое на небесах... Ибо, находясь в шатре, мы стенаем (στενάζομεν)*. Дидим делает вывод: «Говоря о жилище шатра, [апостол], конечно, учит тому, о чем мы уже говорили»<sup>107</sup>. В отличие от ряда современных переводов<sup>108</sup>, понимающих «шатер» как синоним и разъяснение к «жилищу», Дидим видит в *τοῦ σκῆνους* genetivus possessivus, так что земное тело есть жилище для шатра, а сам шатер – это световидное тело и жилище ума<sup>109</sup>.

<sup>105</sup> Там же, 107, 11–15 (p. 252).

<sup>106</sup> Ср. Филон, *О сотворении мира* 137: «Бог, по всей видимости, не от случайной какой-то части земли взял праха (χρῆς), решил с величайшей тщательностью вылепить это, имеющее вид человека, изваяние, но взял из всей земли лучшее, из чистой материи чистойшую и тщательно отобранную, что для созидания наиболее подходило. Ведь создавалось некое жилище (οἶκος) или священный храм для разумной души (ψυχῆς λογικῆς), которую Он собирался там водрузить как богоподобнейшее из изваяний».

<sup>107</sup> ДИДИМ, *In Genesis* 107, 16–21 (p. 252).

<sup>108</sup> Ср. *Синодальный перевод*: «земной наш дом, эта хижина»; *перевод еп. Кассиана (Безобразова)*: «Ибо мы знаем, что, если земной наш дом, эта палатка, будет разрушен, мы имеем строение от Бога, дом нерукотворенный, вечный на небесах. Ибо, действительно, в ней мы стонем, томясь желанием облечься в жилище наше с неба... Ибо, действительно, мы, находящиеся в палатке, стонем под бременем, потому что не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью» (2 Кор 1–4). Но см. *King James Version*: “our earthly house of this tabernacle”.

<sup>109</sup> Дидимово толкование 2 Кор 5:1–2 схоже с толкованием Оригена на то же место *Послания (Против Цельса VII, 32)* и до некоторой степени проясняет ориге-

Дидим поясняет, что, хотя обыкновенно полагают, будто человек состоит из тела и души, некоторые считают, что он состоит из духа, души и тела, и это мнение предпочтительнее. Взгляд Дидима на душу как на среднее (*μέσον*) между трансцендентным умом и земным телом (это понимание он разделял с Оригеном) восходит к Платону. В *Тимее* 30b сказано: «ум отдельно от души ни в ком обитать не может... [Дemiург] устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную...» Таким образом, макрокосм соответствует микрокосму.

Параллели с Платоном не случайны. Построения Оригена и Дидима, когда они истолковывают события творения и грехопадения, зависят от представлений платоников. Собственно христианские элементы наиболее сильно ощущаются в сотериологических моментах, хотя и здесь греческая философия лежит в основе того, как александрийские христиане объясняют процесс спасения. Спасительная работа Бога начинается уже с создания световидного тела, понимаемого как *ὄρατικόν σῶμα*. Хотя через последнее ум нисходит далее в материю, световидное тело дает душе возможность возвратиться к Богу. В другом, специальном сочинении, Дидим опять комментирует 2 Кор 5:1:

Не помню где *земным жилищем шатра* именуется тело, состоящее из костей и плоти, а *шатер*, который пребывает в этом жилище, — это *колесница* внутреннего человека, которая есть световидное и орудийное тело. Поэтому те, кто придерживается такого толкования, говорят: когда сие жилище грубого тела разрушится, душа перемещается в небесную область, именуемую *жилищем нерукотворным, вековым*. Но душа [опять] обретёт тело, которое отложила, ставшее небесным, именуемое *строением с небес*<sup>110</sup>.

---

новский комментарий на Бытие и прочие тексты. Например, в *Expositio in Proverbia* XVII, 13 (PG 17, 200), применительно к фразе: *Кто за добро воздаёт злом, от жилища (τοῦ οἴκου) того не отойдет зло* (Притч 17:13), Ориген замечает, что жилище здесь можно понимать двояким образом: это либо тело как жилище души, либо душа как жилище ума. Он считает, что в этом отрывке подразумевается «тело, созданное Господом», под каковым он, очевидно, понимает душу как жилище ума, поскольку гнев и невзгоды, которые придут к злому человеку, повлияют на душу, а не просто на тело, которое вмещает душу. Таким образом, ум для Оригена, как и для Дидима, обитает в душе (световидном теле), а душа — в земном теле.

<sup>110</sup> ДИДИМ, *Fragmenta in II Cor. (in catenis)* 27, 14–22 (PG 39, 1704AB). Вместо принятого в PG τὸ σῶμα Г. Шибли предлагает читать τὸ ὄχημα, см. H. S. SCHIBLI, "Origen, Didymus, and the Vehicle of the Soul", p. 390, n. 28. Примечательно, что Крушель, опиравшийся на славянский перевод, обосновал необходимость такой же заме-

В этом отрывке *шатер* (σκητή) открыто отождествляется с «колесницей». Таким образом, после смерти, когда земное тело разрушается, световидное тело служит колесницей, на которой разумная душа, или ум, возвращается в своё небесное жилище.

Цитируя 2 Кор 5:1–4 в комментарии на Бытие (см. выше с. 609–610), Дидим связывал первую строку (*имеем строение от Бога... на небесах*) с началом четвертой (*находясь в шатре, мы стенаем*). В *Послании* эта строка продолжается: *под бременем, потому что не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью*. Дидим понимает это так, что наше световидное тело хочет заново облечься в небесное тело воскресения. И здесь христианское учение вносит серьезные коррективы в платоновское. Для платоников восхождение души на небо сопровождается сбрасыванием телесных наращений, согласно христианам душа приобретает новое, лучшее тело.

Духовное тело воскресения не тождественно пневматической колеснице, и тем более, земному телу. Дидим отличает тело воскресения от земного тела, одновременно пытаясь показать, что тело в некотором смысле остается. В ходе продолжительного обсуждения этой темы в *Комментарии на Псалмы* он отправляется от слов ап. Павла *мы все изменимся* и прибегает к аристотелевской классификации «изменения», позволяющей рассматривать воскресение в двух аспектах. Если говорить об изменении тленного в нетленное, тогда воскресение будет истинной трансформацией (ἀλλαγῆ), воздействующей на сущность (κατ' οὐσίαν). Но поскольку тело восстает не из чего-то бестелесного, поскольку мы говорим, что такое-то тело восстает из такого-то (ἐκ τοιοῦδε σώματος τοιοῦδε σώμα), воскресение можно рассматривать и как изменение по качеству (ἀλλοίωσις κατὰ ποιότητα)<sup>111</sup>.

Эйдос отпечатан на световидном теле. Но вернемся к Оригену. Можно ли реконструировать его взгляды на то, где находится телесный

ны τὸ σχῆμα на τὸ ὄχημα для *О воскресении* Мефодия III, 17 (GCS 27, 414, 7), тогда как Н. Бонвеч сохранил чтение Фотия — τὸ σχῆμα, см. Н. CROUZEL, "Mort et immortalité selon Origène", (1978), reprint. [in H. Crouzel. *Les fins dernières selon Origène* (Aldershot: Variorum, 1990), Section I, p. 183]; и Он же, "La thème platonicien du 'véhicule de l'âme' chez Origène" (1973), reprint. [in H. Crouzel. *Les fins dernières selon Origène* (Aldershot: Variorum, 1990), Section III], p. 226–228. О телесной колеснице у Оригена см. выше, с. 604, примеч. 82 и с. 606.

<sup>111</sup> ДИДИМ, *Comm. in Psalmos*, pt. V (GRONWALD, p. 328, 25 ff.); ср. ОРИГЕН, *О началах* II, 10, 3. См. обсуждение А. GESCHÉ, *La christologie du "Commentaire sur les Psaumes"*, p. 231–240; А. HENRICHS в кн.: *Didymos der Blinde. Kommentar zu Hiob*. Pt. 1 (Bonn: Habelt, 1968), p. 28, n. 6.

эйдос (семенной логос) в период между разложением земного тела и воскресением? В цитированных выше текстах (с. 583–584) сказано, что логос, имеющий произвести тело воскресения, «встроен (insita) в тела» и «всегда сохраняется в телесной сущности» (*О началах*), и даже что он «пребывает в самих их телах, которые, упав в землю, по воле Божией вновь поднимаются» (*Апология* Памфила). Но как можно пребывать в теле, которое распалось?

В отличие от Плотина у Оригена не предполагается существование нозтических логосов, которые служили бы непреходящими архетипами для распадающихся внутриматериальных логосов. При переходе в жизнь вечную неизменной остается душа, но (в противоположность воззрениям последователей Аристотеля) сама она не является формой тела. Логично предположить, что она способна нести форму в силу того, что после земной смерти — разрушения *наземного жилища шатра* — шатер продолжает облекать ее, будучи световидным телом, «колесницей»<sup>112</sup>. И в самом деле, Ориген различает тонкое тело души, которое он называет *шатром*, и внешнее, плотское тело — *наземное жилище шатра* (2 Кор 5:1–3). После смерти по плоти, т. е. после разрушения наземного жилища шатра, душа продолжает существовать в шатре, то есть в световидном теле, до тех пор, пока не облачится в «жилище нерукотворное, вечное на небесах»:

Возвышенно учение, гласящее, что именуемое в Писаниях *шатром* души — пребывая в котором, праведники стеснают *под бременем*, ибо хотят не *совлечься, но облечься* — имеет семенной логос... Мы говорим о воскресении не потому, что, как полагает Цельс, слышали [от философов] о переселении [душ] из тела в тело (*τῆς μετασχηματώσεως*), но потому, что знаем, что в каком бы телесном месте ни оказалась душа, по своей природе бестелесная и невидимая, ей требуется тело, подходящее (*οἰκίον*) природе этого места. Ибо иногда она совлекается того, которое носит и которое было необходимо ей прежде, но стало излишним, и [меняет] его на другое, а иногда надевает [облачение] поверх того, которое имелось прежде, поскольку нуждается в одеянии, лучше [подходящем] для более чистых, эфирных и небес-

<sup>112</sup> Согласно Оригену (у Мефодия), притча о Лазаре учит нас, что в состоянии между смертью и воскресением душа после отделения от тела продолжает пользоваться телом. Речь идет о колеснице души, которая имеет ту же «форму», что и плотное и земное тело. Здесь эйдос — это не философский термин, но «внешний вид», так что световидное тело подобно земному телу по внешности.

ных мест. Ибо, приходя в здешнее бытие, она совлеклась послета, который требовался ей в чреве беременной, пока она была в нем, но облеклась в то, что было необходимо ей для будущей жизни на земле.

И опять же, поскольку имеется некий шатер *наземного жилища*, каким-то образом необходимого для шатра, то Писания говорят, что наземное жилище шатра разрушается, а шатер облекается в жилище *нерукотворное, вековое на небесах* (2 Кор 5:1)... Писание говорит об облачении в *нетление и бессмертие* (1 Кор 15:53), которые, подобно облачениям у того, кто облекся и окружен этими облачениями, не допускают, чтобы имеющий их вокруг себя истлевал или умирал<sup>113</sup>.

Как видно из цитаты, семенной логос, отвечающий за формирование тела, сохраняется не в земном теле, но в «шатре», т. е. в световидном теле. В новой жизни силы (*δυνάμεις*) этого логоса трансформируют субстрат так, чтобы тело воскресения подходило под условия места, в которое попадет воскресший человек. Согласно представлениям платоников, восхождение души на небо сопровождается сбрасыванием всех материальных покровов, так что в пределе она может достичь полностью бестелесного состояния. Напротив, Ориген, опирающийся на сказанное апостолом Павлом, постулирует, с одной стороны, отбрасывание земной оболочки, а с другой — облачение в новую, пригодную для обитания в «чистых, эфирных местах».

Согласно Оригену и Дидиму, душа всегда остается в *шатре* — своем тонком, световидном теле. Наличие тонкого тела души, которое удерживает на себе отпечаток телесного эйдоса, предполагается также у следующего за Оригеном Григория Нисского (см. ниже с. 618–619). Такое понимание близко к позиции языческих философов, вроде Порфирия или Гиерокла, которые наделяли колесницу души частичным бессмертием после ее очищения посредством теургических ритуалов. В целом же, световидное тело души у Оригена и Дидима выполняет тройную функцию:

1) при творении оно позволяет падшему уму, т. е. душе, существовать и перемещаться в раю; поэтому, несмотря на его материальность, оно не рассматривается как злое;

<sup>113</sup> ОРИГЕН, *Против Цельса* VII, 32, 4–39.

2) после греха Адама и нисхождения человека в плотное земное тело существование световидного тела дает залог воскресения уже в этой жизни;

3) после смерти земного тела в световидном теле обитает душа, удерживающая в нем логос телесной сущности до тех пор, пока она не облечется в тело воскресения<sup>114</sup>.

Как бы то ни было, несмотря на всю свою особость, оригеновская концепция телесного эйдоса тесно связана с современной ему философской традицией. В том, что касается взглядов раннего Оригена, выраженных в трактате *О воскресении*, Александр Афродисийский является источником противопоставления текучей плоти и устойчивого эйдоса, обеспечивающего самоидентичность этой плоти; у него Ориген находит пример с кишкой и протекающей через неё жидкостью. Учение Александра о том, что особенности смешения телесных элементов определяют душевные особенности и различия в эйдосах, наследуется Плотиним и проявится у Григория Нисского (см. ниже с. 617). Для Александра внутриматериальным эйдосом является душа, неотделимая от материи. Подобно платоникам Ориген называет душу бестелесной, но фактически она всегда находится для него в тонком теле, т. е. в той же материи.

Среди параллелей, которые можно усмотреть между Оригеном и Плотиним, — представление о том, что душа присутствует в теле опосредованно: через свои силы (у Оригена силы семенного логоса воздействуют на субстрат). Плотин однозначно утверждал, что душа не находится в теле, как в подлежащем, она также не есть внутриматериальный эйдос, но *соделывает* эйдос в материи; сходным образом Ориген пишет о теле и его подлежащем, не отождествляя их. Плотин, как и Ориген, противопоставляет душу и тело, как текучее и не текучее. Он не исключает того, что у бестелесной души после отделения от земного тела может остаться тело тонкое, которое влечет душу в места, подходящие его естеству и отвечающие расположению души. Телесная смесь оказывает влияние на низшую душу; с другой стороны, материальные претерпевания затрагивают лишь тело, но не эйдосы, вступающие в материю. Плотин допускает наличие логосов индивидов. Логос, проявившийся во внешней форме, становится «мертвым», что напоминает смертный по природе телесный эйдос у Оригена; само же тело для Плотина создается вхождением в материю логоса и эйдоса, которые отделимы от нее только мысленно, тогда как душа отделима.

<sup>114</sup> H. S. SCHIBLI, "Origen, Didymus, and the Vehicle of the Soul", p. 386–387.



Что касается стоиков, то — применительно к эйдосу тела — в их учении усиливается моральная составляющая, наличествующая уже у Платона, но здесь проговариваемая особенно выразительно: это представление о пороках как «проказе», закрывающей эйдос (но не затрагивающей его существа) и снимаемой логосом. В сравнении с платониками, усиливается значение, отводимое телесной, окружающей душу пневме, которая усваивает «отпечатки» (не аристотелевские *φαντασίαι* в ощущении, находящиеся на границе между материальным и нематериальным, но настоящие «клейма», оттискиваемые материальными элементами).

Таким образом, концепция телесного эйдоса у Оригена, хотя она и не была сформулирована в строго рациональной манере, присущей философам, безусловно является ярким образцом построения христианской философии. С философскими системами ее роднит и то, что одни из них служат ее источниками, а другие восходят вместе с ней к общему корню. Ориген использует философские концепции, хотя и трансформирует их для своих нужд. В попытках перекинуть мостик рационального над пропастью, разделяющей *λόγος* и *σάρξ*, объяснить тайну их соединения и совместного бытия обращение к классической философии было неизбежным. Имелись у этого и практические выгоды. Как заметил сам Ориген:

не думай, что не согласуется с христианским учением то, что, говоря против Цельса, я принял мнения тех, кто философствовал о бессмертии и сохранении души [после смерти]. Ведь имея вместе с ними нечто общее, мы прочнее укрепим наши позиции<sup>115</sup>.

---

<sup>115</sup> ОРИГЕН, *Против Цельса* III, 81, 1–4.

## Приложения I – III

### I

## ТЕЛЕСНЫЙ ЭЙДОС КАК «ПЕЧАТЬ»

(Об устройении человека XXVII Григория Нисского)

К представлению о телесном эйдосе Григорий Нисский обращается, чтобы объяснить, каким образом при воскресении душа способна собрать заново свое распавшееся земное тело. Вначале кажется, что он намерен развивать линию Порфирия<sup>116</sup> и следующего ему Немесия<sup>117</sup>,

---

<sup>116</sup> ПОРФИРИЙ, *Отправные положения к умопостигаемому* III: «Бестелесное как таковое, не присутствуя в телах по месту, присутствует в них, когда пожелает, тяготея к ним, насколько в его природе — тяготеть. Но, не присутствуя в телах по месту, оно присутствует в них по отношению (*σχεσει*)»; IV: «Бестелесное как таковое не присутствует [в телах] по [своему] существованию и сущности. Ведь оно не смешивается с телами. Однако из-за существования склонности [к ним], оно сообщает телам некую близкую [им] силу, ибо эта склонность образует некую вторую [природу бестелесного] — силу, близкую телам»; XXIX: «Когда душа выходит из твердого тела, ее сопровождает дух, который она получила от небесных сфер. А поскольку из-за пристрастия к телу у нее в наличии имеется некий частичный логос, согласно которому в течение жизни она имела отношение к такому-то телу, то, из-за этого пристрастия, она впечатывает в дух оттиск фантазии (*τύπος τῆς φαντασίας*) и таким образом усваивает призрак», см. *Историко-философский ежегодник* '95 (М.: Мартикс, 1996), с. 233–47.

<sup>117</sup> НЕМЕСИЙ, *О природе человека* III, 95–115 (EINARSON): «всякий раз, когда говорится, что душа находится в теле, то понимается это не в том смысле, что она находится в теле, как в месте, но по отношению (*ἐν σχέσει*), по присутствию (*τῷ παρῶναι*); она присутствует в теле в том смысле, в каком говорится, что Бог [обитает] в нас. И в самом деле, мы говорим, что душа связана с телом по отношению (*τῇ σχέσει*), расположению (*διαθέσει*) или склонности (*τῇ ῥοπῇ*) к чему-либо, подобно тому как любящего называем привязанным к любимой — не по телу и не по месту, конечно, но по отношению... Душа совсем не находится в каком-либо месте, а [только] в отношении, так как уже показано, что она не может быть объята местом. Итак, всякий раз, когда умопостигаемое бывает в отношении с каким-либо местом или предметом, находящимся в месте, мы в переносном смысле говорим, что оно там присутствует, благодаря своему действию, проявляющемуся там, и понимаем место в смысле отношения и действия. На самом деле нужно говорить, что оно там действует, а мы говорим, что оно там существует». Ср. точку зрения Плотина (IV, 3, 22, 1–17), который, обсуждая, каким образом душа находится в телах, говорит, что она «присутствует» и даже «присутству-

говоря, что у души есть некое отношение (*σχέσις*), посредством которого она «расположена» (*διακειμένης*) к сообитавшему с ней телу. Поэтому-де и после отделения от тела душа остается связанной с ним посредством наложенных на неё природой знаков (*σημείων*), с помощью которых она отличает то, что некогда было её собственностью. Григорий повторяет: и после отделения от тела в душе или у души (*τῆ ψυχῆ*) остаются следы (*σημεῖα*) соединения.

Далее та же мысль излагается в других терминах, для чего Григорий обращается к оригеновскому учению о телесном эйдосе. Умалчивая о природе подобного эйдоса, Григорий говорит о его свойствах. В отношении телесных изменений эйдос ведет себя двояким образом. С одной стороны, на нем не отражаются привходящие, ежесекундные и малозначительные перемены текучего тела. Применительно к ним эйдос пребывает неизменным (*ἔστηκε ἀμετάβλητον*) и не лишается наложенных на него природой отпечатков, всегда представляя с собственными отметинами (*μετὰ τῶν ἰδίων γνωρισμάτων*). С другой стороны, эйдос реагирует на существенные изменения в теле, фиксируя их в себе. Как пишет Григорий, «определённого рода перераспределения в телесной смеси (*αἱ ποιαὶ τῆς κράσεως παραλλαγαί*)<sup>118</sup> приводят к изменениям (*μεταμορφοῦσιν*) отличительных черт в эйдосе (*τὰς κατὰ τὸ εἶδος διαφοράς*)».

Механизм собирания тела душою в час воскресения описывается следующим образом. Поскольку эйдос сохраняется у души, как в следе от печати (*ἐκμαγείω σφραγίδος*), каковой он сам и является, душа не может не узнать материальных элементов, запечатлевших в печати свой оттиск (*τὰ ἐναπομαζάμενα τῆ σφραγίδι τὸν τύπον*). В час, когда расточатся стихии (*τῆς ἀναστοιχείωσεως*)<sup>119</sup>, душа примет обратно к себе те материальные элементы, которые подойдут под оттиск на эйдосе (*ἐναρμόσῃ τῷ τύπῳ τοῦ εἶδους*). Подойдет же то, что было оттиснуто на эйдосе (*ἐνετυπώθη τῷ εἶδει*) изначально.

Что такое эйдос в понимании Григория из текста не вполне ясно. Сама избирательность его отклика на изменения в теле показывает, что он отличен от тела. Его можно было бы отождествить с душой, поскольку

ет. не присутствуя» (*παρὸν οὐ πάρεστι*), ее силы присутствуют, не находясь (*ἐνδρυνθέντα*) в частях тела (пер. Ф. С. ВЛАДИМИРСКОГО).

<sup>118</sup> Поясняется, что смесью названо смешение стихий, равным образом лежащих в основе строения вселенной и составляющих человеческое тело.

<sup>119</sup> ГАЛЕН, *De symptomatum causis* (vol. VII, p. 251, 2–4 KÜHN): *γίνεται δὲ τις ὁλον ἀναστοιχείωσις, ἢ σύντηξις, ἢ ἀνάλυσις, ἢ ὡς ἂν τις ὀνομάζειν ἐθέλοι, ποτὲ μὲν ἅπαντος τοῦ σώματος; ΑΛΕΞΑΝΔΡ ΑΦΡΟΔΙΣΙΥΣΚΙΥ, Ο смещении* (p. 215, 7–14 BRUNS): *οὔτε δὲ ἡ παράθεσις ἔνωσις, οὔτε ἡ φθορά τε καὶ ἀναστοιχείωσις μίξις ἐστὶ; ΠΡΟΚΛ, in Timaeum III* (p. 236, 18–20 DIENL): *ἀλλ' ἄρα τοῦτο, ὃ λέγουσι τινες, ὅτι μένει καὶ διαλύεται τὸ αὐτὸ διὰ τῆς ἀναστοιχείωσεως, καὶ διὰ τοῦτο θνητόν τε ἅμα καὶ οὐ θνητόν ἐστίν.*

и про душу, и про эйдос сказано, что природа накладывает на них отпечатки от тела. Но Григорий явно различает их, когда речь заходит о механизме собирания душой тела. Он пишет, что эйдос *сохраняется в душе* (или у души), как на отпечатке с печати, т. е. эйдос оттиснул свою структуру на душе и является для неё печатью. Ниже Григорий подтверждает такое представление об эйдосе, еще раз именуя его печатью, рисунок на которой есть оттиск с материальных элементов тела. Таким образом, хотя эйдос остается с душой, а не с распавшимся телом, он не есть душа.

Эйдос не может быть и чем-то третьим, поскольку, в отличие от Оригена, Григорий вряд ли приписывал ему самостоятельное существование. Эйдос низведен у Григория до простого отпечатка. Отпечатывается ли он на бестелесной душе? Современная Григорию философская традиция в этом случае однозначно предполагала наличие квази-материального посредника между грубым земным телом и бестелесной душой. Говорит о подобной промежуточной сущности и Григорий. В том же *Об устройении человека* он пишет, что *способность ощущения...* занимает середину между умной и наиболее материальной сущностью (*ἡ αἰσθητικὴ [δύναμις] μέσως ἔχουσαί τῆς τε νοεράς καὶ τῆς ὑλιδεστεράς οὐσίας*)<sup>120</sup>. Происходит усвоение и сорастворение умной сущности с тонким и световидным из чувственной природы (*τὸ λεπτὸν καὶ φωτοειδὲς τῆς αἰσθητικῆς φύσεως*)... «Тонкое и световидное» — это стандартное обозначение пневматического тела души у философов. Таким образом, заимствуя у Оригена представление об «эйдосе тела», Григорий признает и су-

<sup>120</sup> Григорий Нисский, *Об устройении человека* VIII (PG 44, 145, 34–37). Ср. Там же, XIV (176, 19–28): «Истинная и совершенная душа... умная и нематериальная (ἄυλος), посредством чувств примешана к материальной природе (τῆ ὑλικῆ φύσει)... Не бывает ни чувства без материальной сущности, ни умственной силы (τῆς νοεράς δυνάμεως) без действия чувства». Ср. ПЛОТИН, *Энеады* IV, 3, 26, 1–10: «Если в ощущениях, которые реализуются в действительности, участвует состоящее из души и тела живое существо, то чувственное восприятие (τὸ αἰσθάνεσθαι) — которое потому и называется общим (κοινόν) — должно быть похоже на сверление или прядение, чтобы душа в процессе чувственного восприятия выступала в качестве мастера, а тело — в качестве орудия: ведь тело испытывает воздействие (πάσχοντος) и повинуетя, душа же перенимает отпечаток (τὴν τύπωσιν), исходящий от тела или передаваемый через тело, или же [выносит] суждение, которое составила на основании телесного аффекта (ἐκ τοῦ παθήματος τοῦ σώματος). И если ощущение таким образом можно было бы назвать общим делом (κοινὸν ἔργον) [тела и души], то считать память результатом их совместного действия необязательно...» (пер. С. В. МЕСЯЦ). Здесь же (26, 25–33) Плотин высказывается против того, чтобы применительно к памяти уподоблять полученные душой чувственные впечатления отпечатку перстня на воске. См. Ф. С. ВЛАДИМИРСКИЙ, с. 69, примеч. 5 в кн.: *Немесий Эмесский. О природе человека* (перизд. Учебно-информац. экуменический центр ап. Павла, 1996).

ществование пневматической оболочки души, на которой мог бы запечатлеться оттиск. После отложения от земного тела душа сохраняет тело тонкое, духовное, на котором и отпечатлевается эйдос тела грубого<sup>121</sup>. Если же наличие тонкого тела Григорием отрицается, его построения лишаются фундамента, становясь логически противоречивыми. На наш взгляд, Григорий принимает наличие у души духовной (пневматической) оболочки.

В заключение рассмотрим подробнее смысл отрывка:

*Καὶ ἐπειδὴ τὰς κατὰ τὸ εἶδος διαφορὰς αἱ ποικαὶ τῆς κρᾶσεως παραλλαγαὶ μεταμορφοῦσιν... ἀναγκαίως τοῦ εἶδους ὅλον ἐκμαγεῖω σφραγίδος τῇ ψυχῇ παραμείναντος, οὐδὲ τὰ ἐναπομαζάμενα τῇ σφραγίδι τὸν τύπον ὑπ' αὐτῆς ἀγνοεῖται*<sup>122</sup>.

Его понимание представляет сложности как в языковом, так и в понятийном планах. Соответственно, не свободны от ошибок имеющиеся переводы: два русских<sup>123</sup> и один английский<sup>124</sup>. Что касается доктринального момента, то при отсутствии хотя бы приблизительного знания того, о каком эйдосе идет речь, неясно, каким образом изменения в телесной смеси могут оказывать влияние на эйдос<sup>125</sup>; не просто догадаться, что эй-

<sup>121</sup> Ср. Ориген, *Против Цельса* VII, 32. Такому пониманию противоречат, как минимум, два текста, в которых сказано, что *логос телесной сущности* остается в распавшихся телах (при этом не поясняется, каким образом). См. Он же, *О началах* II, 10, 3, 102–114 и ПАМФИЛ, *Апология Оригена*, Fr. 130 (см. выше, примеч. 21–22).

<sup>122</sup> ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *Об устройении человека* XXVII (PG 44, 228, 8–15).

<sup>123</sup> Перевод, выполненный при Московской Духовной Академии (с. 189–190): «И поелику известные видоизменения в срастворении образуют разности в отличительном виде... то, так как отличительный вид, подобно оттиску печати, остается в душе, она необходимо знает изобразившее печатью эти черты...» и перевод В. М. ЛУРЬЕ (с. 87): «А поскольку эйдетические различия преобразуют качественные отличия растворения... то эйдос обязательно становится для души как бы оттиском печати, так что запечатленное печатью уже не может остаться неузнанным по отпечатку».

<sup>124</sup> Перевод, который выполнили William MOORE и Henry Austin WILSON (p. 667): “and since various differences of combination produce varieties of forms... while the form necessarily remains in the soul as in the impression of a seal, those things which have received from the seal the impression of its stamp do not fail to be recognized by the soul”.

<sup>125</sup> В этом причина ошибки В. М. Лурье. Сначала он идет наперекор прозрачному здесь греческому тексту и предшествующему русскому переводу, подгоняя свой текст под излагаемое в учебниках (но не работающее здесь) представление об эйдосе как активном начале, формирующем пассивную материю. Тем не менее переводчик оставляет для себя пути к отступлению, поскольку, в отличие от греческого оригинала, в котором окончания именительного и винительного падежей у существительных ясно указывают на то, какое из них является подлежащим, предложенный русский вариант «различия преобразуют отличия» при определенном насилии над языком может быть

дос не только является печатью (для души), но и сам запечатлевает в себе оттиск (от телесных элементов)<sup>126</sup>. К смысловым трудностям добавляются языковые. Применительно к фразе *οὐδὲ τὰ ἐναπομαζάμενα τῇ σφραγίδι τὸν τύπον ὑπ' αὐτῆς ἀγνοεῖται* важно, что *ἡραχ τὰ ἐναπομαζάμενα* (*part. aor. med.*) имеет активное значение, и это можно подтвердить примерами из двух хорошо известных Григорию сочинений, в которых Филон и Ориген используют редкий глагол *ἐναπομάσσω* в том же самом контексте, говоря, что нечто «запечатлевает на душе оттиск» (как хорошо видно, формы медиального аориста у этого глагола — *aor. med. ind.* и *aor. med. inf.* — имеют активное значение<sup>127</sup>). Только старый русский перевод здесь

прочитан от конца к началу, позволяя думать, что это «отличия влияют на различия». Что касается второй части рассматриваемого отрывка, то Лурье здесь предлагает не перевод, а фразу, собранную из имеющихся в оригинале слов (при этом игнорируется *genetivus absolutus*, опущено *ὑπ' αὐτῆς* и т. д.).

<sup>126</sup> Поэтому (1) *ὡς ἐκμαγεῖω σφραγίδος* («как бы в оттиске печати») ошибочно переведено как «подобно оттиску печати» (МДА), «как бы оттиском печати» (ЛУРЬЕ); а (2) *ἀναγκαίως... οὐδὲ τὰ ἐναπομαζάμενα τῇ σφραγίδι τὸν τύπον ὑπ' αὐτῆς ἀγνοεῖται* (что, что запечатлено в печати оттиск, с необходимостью узнаётся ею [душой]) неудовлетворительно передано как «изобразившее печатью» (МДА), «запечатленное печатью уже не может остаться неузнанным по отпечатку» (ЛУРЬЕ), “those things which have received from the seal the impression of its stamp do not fail to be recognized by the soul” (МУР и УИЛСОН). Не зная о предыстории представления о телесном эйдосе, английские переводчики верно поняли функцию, которую ему отводит Григорий, см. п. 1729 (р. 667): “The ‘form’ seems to be regarded as a seal, which, while taking its pattern from the combination of elements, yet marks those elements which have been grouped together under it; and which at the same time leaves an impression of itself upon the soul. The soul is thus enabled to recognize the elemental particles which make up that body which belonged to it, by the τύπος imprinted on them as well as on itself”. Тем не менее, как уже сказано, они допустили ошибку, приписав пассивное значение причастию *τὰ ἐναπομαζάμενα*, и это делает неверной последнее утверждение в их примечании, поскольку *τύπος* есть оттиск, оставленный материальными частицами на эйдосе (ἡ σφραγίς — это эйдос).

<sup>127</sup> ФИЛОН, *De vita Mosis* I, 159, 1 – 160, 1 Cohn: *εὐδαίμονες δ' ὅσοι τὸν τύπον ταῖς ἑαυτῶν ψυχαῖς ἐναπομάσαντο ἢ ἐσπούδασαν ἐναπομάσασθαι*; ОРИГЕН, *Комм. на Ев. от Иоанна* II, 6, 52, 1 – 6 Blanc: *Οὐδεὶς... ἐναπομάσθαι ἑαυτοῦ τῇ ψυχῇ δυνήσεται τοὺς τῆς δικαιοσύνης τύπους καὶ τοῦ κρίνειν...* Ср. ФИЛОН, *Quod omnis probus liber* 15, 3 Cohn: *αἱ τῶν νέων ψυχαὶ τοῖς πρώτοις τῶν φαντασιῶν τύποις ἀνελαλείπτους ἐναποματτόμεναι*; ПЛУТАРХ, *De liberis educandis* 3F: *καθάπερ γὰρ σφραγίδες τοῖς ἀπαλοῖς ἐναποματτόνται κηροῖς, οὕτως αἱ μαθήσεις ταῖς τῶν ἐπι παιδίων ψυχαῖς ἐναποτυπώνται*; СЕКСТ ЭМПИРИК, *Против ученых* VII, 1, 249, 14 – 252, 1: *ὡς γὰρ αἱ γλυφεῖς πᾶσι τοῖς μέρεσι συμβάλλουσι τῶν τελομένων, καὶ ὃν τρόπον αἱ διὰ τῶν δακτυλίων σφραγίδες αἰεὶ πάντας ἐπ' ἀκριβὲς τοὺς χαρακτηῖρας ἐναποματτόνται τῷ κηρῷ, οὕτω καὶ οἱ κατάληψιν ποιούμενοι τῶν ὑποκειμένων πᾶσιν ὀφείλουσιν αὐτῶν τοῖς ἰδιώμασι ἐπιβάλλειν*; ИОАНН ДАМАСКИН, *Изложение веры* 89, 51–56: *αὐτὸς ἰμάτιον τῷ οἰκέτῳ καὶ ζωοποιῷ προσώπῳ ἐπιθεῖς ἐναπομάσθαι τῷ ἰματίῳ τὸ ἑαυτοῦ ἀπεικόνημα*. Ср. еще один пример с печатью у Григория, помогающий опре-

точен («изобразившее»). Если же τὰ ἐναπομαζόμενα понимать в пассивном смысле, то существительное τὸν τύπον становится «лишним» и, дабы сохранить его, переводчику приходится отступать от греческого текста<sup>128</sup>.

## II ОРИГЕН, ПЛАТОН И ПАМФИЛ О ТЕЛЕСНЫХ РУБЦАХ

Говоря об эйдосе, сохраняющемся непрекор материальным изменениям, Ориген упомянул о телесных рубцах (οὐλαί). Он пишет:

хотя природа тела и текуча, но у них [Петра и Павла] остается тот же самый эйдос, характеризующий тело, так что одними и теми же пребывают и отметины, представляющие телесную качественность Петра и Павла. Вследствие этих качеств с детства остаются на телах рубцы и другие приметы, например, родинки и тому подобное<sup>129</sup>.

Упоминание рубцов — необычная деталь, ведь кажется, что рубцы являются чем-то привнесенным из материальной жизни и не имеют отношения к сущностной форме, каковой является эйдос. Тем не менее, поскольку речь идет об эйдосе *телесной сущности*, такие отметины для него конститутивны. Кроме того, упоминание о рубцах имеет, помимо логической оправданности, значение на уровне образов, поскольку у читателя неизбежно возникает аллюзии как на знаменитый рубец на ноге Одиссея, по которому тот был узнан, даже находясь под личиной нищего<sup>130</sup>, так и на платоновский *Горгий* 524bd, где говорится об отметинах, которые сохраняются на теле и на душе после смерти. В *Горгии* Платон пишет, что и душа, и тело после разделения сохраняют почти тот же ἔξις.

делить значение связанных с ней лексем: *In Basilium fratrem* 26, 17 – 21 STEIN: καθάπερ γὰρ ἐπὶ δακτυλίῳ σφενδόνης καλλίστης τινὸς ἐν γλυφίδι προφανομένης μορφῆς, ὁ ἐντυπωθεὶς τῇ σφραγίδι κηρὸς εἰς ἑαυτὸν τὸ ἐγκείμενον τῇ γλυφίδι κάλλος μετῆρσευκεν, ὅλον τὸν χαρακτήρα τῆς σφραγίδος τοῖς ἰδίοις τύποις ἀναμαζόμενος.

<sup>128</sup> Попыткой пристроить оказавшееся не у дел существительное τὸν τύπον объясняются произвольные «по оттиску» у Лурье и “of its stamp” у Мура и Уилсона.

<sup>129</sup> ОРИГЕН, *О воскресении* (в изложении Мефодия), у Епифания: *Панарий* 64, 12–16 (GCS II, p. 423, 9 – 424, 3; рус. пер. с. 194).

<sup>130</sup> ГОМЕР, *Одиссея* XIX, 391, 393: οὐλήν. Эвриклея узнаёт рубец, оставленный вепрем на ноге героя.

Тело сохраняет *φύσις*, следы недугов и все перенесенное (*τὰ θεραπεύματα* и *τὰ παθήματα*). В частности, если кто-то при жизни заслужил бичевание и имел на теле рубцы, их можно увидеть и на теле умершего. То же самое происходит и с душою, когда та обнажается от тела и приходит на суд, неся на себе рубцы ложных клятв и преступлений<sup>131</sup>.

Не следует забывать и о ранах Христовых и ранах мучеников, пострадавших за веру. Подобный аргумент сохранился у Памфила в *Апологии Оригена*, которая является подборкой отрывков из оригеновской работы *О воскресении*:

Разве не покажется абсурдным, что у этого тела, — которое ради Христа покрылось рубцами (*cicatrices*) и наравне с душой терпело свирепые пытки гонителей, сносило мучения... бичеваний, истязалось огнем и секлось железом... — у этого тела отнимут награду за все эти великие борения? Ведь если прославляется только душа, которая боролась не в одиночку, а её сосуд, тело, которое служило ей в великих тяготах, не обретает награды за битвы и победу, то разве не окажется противоречащим всякому смыслу, что плоть, которая ради Христа противостояла природным порокам и врожденным плотским похотям и с великим трудом хранила девственность — а сей труд поддержания особенно или большей частью относится к телу

<sup>131</sup> ПЛАТОН, *Горгий* 524b–525a: «Смерть, на мой взгляд, не что иное, как разделение двух вещей — души и тела, и когда они таким образом разделятся, каждая сохраняет почти то же состояние (*τὴν ἕξιν*), какое было при жизни человека. Тело сохраняет и природные свойства (*τὴν φύσιν*), и все следы лечения (*τὰ θεραπεύματα*) и претерпеваний (*τὰ παθήματα*)... Если кто при жизни заслуживал бичевания и имел на теле следы (*ἔχρη*) и рубцы (*οὐλὰς*) от ударов или плетей или иных ран, их можно увидеть и на теле умершего. И если человек при жизни сломал или вывихнул руку или ногу, это заметно и на мертвом теле. Одним словом, все или почти все признаки, какие тело приобрело при жизни, заметны некоторое время и после смерти. То же самое, как мне кажется, происходит и с душою, Калликл. Когда душа обнажится от тела, делаются заметны все природные ее свойства и все перенесенное (*τὰ παθήματα*), которые оставило в душе человека занятие каждым из его дел. И вот умершие приходят к судье... и Радамант... рассматривает душу каждого, не зная, кто перед ним, и часто, глядя на... какого-нибудь царя или властителя, обнаруживает, что нет здорового места в этой душе, что вся она иссечена бичом и покрыта рубцами от ложных клятв и несправедливых поступков, — рубцами, которые всякий раз отпечатывало на ней поведение этого человека, — вся искривлена ложью и бахвальством и нет в ней ничего прямого, что своеволие, роскошь, высокомерие и невоздержанность в поступках наполнили душу беспорядком и безобразием, и, убедившись в этом, с позором отсылает ее прямо в темницу, где ее ожидают муки, которых она заслуживает».



или по крайней мере равно принадлежит обоим, — в час награды, как недостойная, отбрасывается, тогда как душа идет к славе?<sup>132</sup>

В другом отрывке у Памфила говорится уже о ранах тела Христова:

Господь Иисус Христос... был распят и стал *первороденным из мертвых* (Кол 1:18), и после воскресения, будучи взят на небо, Он вознёс (euexit)<sup>133</sup> с собой своё земное тело, так что страшились и изумлялись небесные силы, видевшие, как *плоть восходит на небо*... Христос... первым вознёс *плоть до неба*. Именно этой необычайности устрашили небесные силы, поскольку — чего они раньше никогда не видели — теперь они зрели, как *плоть восходит на небо*, а потому говорят: *Кто это идет от Едома*, — то есть от рожденных на земле, — *в червленых ризах (uestimentorum) от Восора* (Ис 63:1); ибо они видели на теле Его *следы ран (uestigia uulnerum) из Восора*<sup>134</sup>, то есть [следы ран] воспринятых во плоти<sup>135</sup>.

Иными словами, небесные силы, видя, как Господь поднимается после страстей и воскресения, вопрошали о том, кто это поднимается от земли в облачениях, запятнанных кровью. Своим триумфальным восхождением к Отцу Спаситель вызывает изумление небесных сил. Им восхищаются, и Его сопровождают, а стражи небесных врат спрашивают Его о причине багряности Его одежд. Этот отрывок из Памфила почти дословно повторяет сохранившийся на греческом оригеновский текст<sup>136</sup>.

<sup>132</sup> ПАМФИЛ, *Апология*, Фг. 128, 1–16 (р. 208–210).

<sup>133</sup> Глагол *eueho* (*ueho*), от которого происходит *vehiculum* («повозка») — латинский аналог греческого *ὄχημα*, обозначавшего у платоников «колесницу» души. Таким образом, скорее всего, греческий текст содержал дериват от *ὄχημα*. Ср. тексты на с. 604, 606 и 611), в которых говорится о «телесной колеснице» (*τῆς σωματικῆς ὀχημάτων*).

<sup>134</sup> Ср. Ис 34:6: *Ибо жертва у Господа в Восоре и большое заклятие в земле Едома*.

<sup>135</sup> ПАМФИЛ, *Апология*, Фг. 143, 1–16 (р. 228–230).

<sup>136</sup> Пример переработки оригеновских мотивов можно встретить у Макария, говорящего о «князях лукавства», т. е. демонах воздуха (ср. Еф 6:12 вместе с Еф 2:2), и о плоти как багрянице. Ср. *Слово* 10, 4, 1–6: «Все лукавые князи (*οἱ ἄρχοντες τῆς πομπρίας*)... не узнали воплотившегося Господа... Бог, облечшись плотью, словно царь порфирой (*πορφύρα*), «воссел одесную величия в вышних», иудеи же разодрали царскую порфиру, распяв плоть Господа... Ведь как сопрославлена [с царем] царская порфира и царю не воздается поклонение без нее, так и плоть Господа прославлена вместе с Божеством Его и Христос спокланяем с плотью Своей... Как шерсть, окра-

Отличаются, впрочем, две существенных детали: у Оригена говорилось о *телесной* колеснице, Памфил пишет о *плоти*. У него же отчетлив другой важный мотив — *плоть как одеяние души*<sup>137</sup>.

### III «СМЕРТНЫЙ ЭЙДОС»

Словосочетание «смертный эйдос», использованное Оригеном, является необычным и редким. Тем не менее оно встречается у ряда других авторов, сочинения которых образуют необходимый культурно-исторический контекст, высвечивающий дополнительные смысловые аспекты у анализируемого нами рассуждения Оригена<sup>138</sup>. Напомним, что в уже цитировавшемся отрывке из Оригена (с. 582) сказано:

[Слова апостола] «оживит и ваши смертные тела»... могут означать, что **телесный эйдос**, о котором мы говорили, по **природе смертный**, когда явится Христос... из «тела смерти» переменится в оживотворенный... из <плотского> соделавшись духовным<sup>139</sup>.

Наиболее ранний пример использования выражения *τὸ θνητὸν εἶδος* встречается в классической трагедии — у Еврипида.

**Еврипид.** У Еврипида (485 / 80–406) — *εἶδος θνητὸν* означает «облик смертного существа». В прологе *Вакханок* (v. 53–54) Дионисий хочет заставить греков чтить себя как бога, говоря:

шенная в порфиру (*ἔριον βαφὴν ἐν πορφύρᾳ*), хотя [состоит] из двух природ и ипостасей, образовала один благолепный вид (поскольку нельзя отделить после окрашивания ни шерсть [от краски], ни краску от шерсти), так и плоть с душой, соединенная с Божеством, образовала нечто единое, или единую ипостась.

<sup>137</sup> См. ниже «Тело — одеяние души» (с. 729–734).

<sup>138</sup> Выборка рассмотренных здесь текстов получена с использованием электронной текстовой базы данных *Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literature. CD-ROM E*.

<sup>139</sup> ОРИГЕН, *О воскресении* (в изложении Мефодия), у Елифания: *Панарий* 64, 12–16 (GCS II, р. 426, 13–18; рус. пер. с. 197): «Ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ ἡμῶν σώματα»... δύναται παριστάνειν ὅτι τὸ σωματικὸν εἶδος περὶ οὐ εἰρήκαμεν, τῇ φύσει θνητὸν ὄν, «ὅταν Χριστὸς φανερωθῇ»... μεταβάλλει ἀπὸ τοῦ εἶναι «σῶμα θανάτου» ζωοποιηθὲν... ἐκ τοῦ «σαρκικοῦ» πνευματικὸν γεγενῆς. Этот же текст см. *Selecta in Psalms (fragmenta e catenis)*, PG 12, 1097, 15–22.

*ради этого, я, изменившись, имею смертный вид*  
 ὦν οὐνεκ' εἶδος θνητὸν ἀλλάξας ἔχω,

и тут же поясняет, каким образом он это сделал:

*я переменил свой облик [бога] на естество [смертного] мужа*  
 μορφήν τ' ἐμὴν μετέβαλον εἰς ἀνδρὸς φύσιν.

В прологе трагедии Дионис тоже говорил о смене божественного облика на смертный (v. 4):

*сменив на человеческий облик божественный,*  
*я пришел к струям Дирки и волнам Исмена...*  
 μορφήν δ' ἀμείψας ἐκ θεοῦ βροτῆσιαν  
 πάρεμι Δίρκης νάμαβ' Ἰσμηνοῦ θ' ὕδωρ.

Таким образом, у Еврипида εἶδος θνητὸν равнозначен μορφή βροτήσια: не сама μορφή тленна, она есть наружность тленного существа (ср. оппозицию βροτήσιος — ἀμβρόσιος). Казалось бы, всё ясно, но проблема заключена в понимании слова μορφή во фразе *я переменил свой [божественный] облик на естество мужа*. Здесь μορφή и φύσις становятся синонимами. В исходном контексте *Вакханок* понятно, что оба слова означают лишь «внешний облик», но если взять строку изолированно, она открыта для самых вольных интерпретаций.

«Христос страждущий». Именно это и произошло впоследствии, в центоне *Христос страждущий*, который во всех манускриптах приписывается Григорию Богослову (ок. 330–389 / 90)<sup>140</sup>. В нем из слов еврипидовых трагедий составлена христологическая поэма о трех заключительных днях Страстной недели.

В *Христе страждущем* рассмотренные термины наполняются новым смыслом. Выражения εἶδος θνητὸν и μορφή βροτήσια из *Вакханок* используются применительно к двум природам Христа<sup>141</sup>. Богородица следующим образом оплакивает распятого и погребенного Христа, который спускается в глубины и тьму ада — восставить Адама, отца смертных (v. 1512):

<sup>140</sup> В авторстве Назианзина убежден А. TUILIER, опубликовавший критическое издание поэмы (GREGOIRE DE NAZIANZE, *La passion du Christ*. SC 149 (Paris: Cerf, 1969). Тем не менее приводились доводы и в пользу отнесения ее к существенно более поздней эпохе: некоторые считают ее автором Константина Манасси (ок. 1130–1187), см. С. С. АВЕРИНЦЕВ, «Византийские эксперименты с жанровой формой классической греческой трагедии», (1965), переиздано в кн.: С. АВЕРИНЦЕВ, *Поэтика ранневизантийской литературы* (СПб.: Азбука–классика, 2004, [с. 385–403]), о проблеме авторства: с. 385–86; о самой поэме: с. 388–396.

<sup>141</sup> ГРИГОРИЙ НАЗИАНЗИН, *Christus patiens* 1509–1512 TUILIER.

*ради них Ты, приняв смертный облик, несешь его  
ὦν οὐνεκ' εἶδος προλαβῶν θνητὸν φέρεις.*

Здесь уже εἶδος θνητὸν имеет вполне определенное и важное для нас значение человеческой природы Христа<sup>142</sup>. Соответственно, переосмысливается и μορφή. Например, в центоне используется 4-я строка *Вакханок*, так что дважды (vv. 1535 и 1543) сказано о том, что к своему божественному естеству Христос присоединил естество человека:

*О владыка, вечный владыка, Ты, оставаясь Богом,  
присоединил к Своей форме естество мужа  
ἄναξ, Ἦναξ ἄφθιτε, σὺ Θεὸς μένων,  
μορφῇ τε σῆ συνήφας ἀνέρος φύσιν;*

*присоединив к божественной форме естество смертных  
μορφῇ συνάφας τοῦ Θεοῦ βροτῶν φύσιν.*

И то же самое повторяется ещё раз (v. 1546):

*[Тебя], принявшего смертную форму к [форме] Бога  
μορφῇ λαβόντα πρὸς Θεοῦ βροτησίαν.*

Во всех трех случаях и в строгом богословском смысле μορφή означает «естество» (φύσις). Это не должно удивлять. Используемый эпитет «смертный» и понимание μορφή как «природы» можно встретить в поэтических сочинениях, принадлежность которых Григорию Богослову не вызывает сомнений. В них Григорий пишет и о «смертной природе»<sup>143</sup>, и о Боге, который «является» в виде «смертного»<sup>144</sup>. При этом слово «вид» (μορφή) может значить и «природа»<sup>145</sup>, и «человеческое тело»<sup>146</sup>. И как

<sup>142</sup> Так это и переведено на французский (TUPIER, p. 251): «tu as voulu prendre la nature humaine».

<sup>143</sup> *O миге (Carmina dogmatica, PG 37, 422, 13; рус. пер. т. 2, с. 27): βροτέην φύσιν.*

<sup>144</sup> *O воочеловечении (Carmina dogmatica, 470, 13–471, 4; рус. пер. т. 2, с. 130): «Неразумен и тот, кто Царю–Слову, которое на земле явилось [в виде] смертного (βροτὸν φανέντα), не воздаст равно Божеской чести с небесным Словом, но отделяет или Слово от великого Отца, или от Слова человеческий образ (μορφὴν ἀνδρομέην) и нашу дебелисть»; *K Немесию (Carmina quae spectant ad alios, PG 37, 1556, 12–13, рус. пер. т. 2, с. 261): «[демонов изгнал] Христос — Слово великого Бога, когда в человеческом образе явился (φαάνθη ἀνδρομέοισι τύποισιν) неодолимый Бог».**

<sup>145</sup> *На безмолвие во время поста (Carmina de se, ipso, PG 37, 1313, 8; рус. пер. с. 94): «Воспеваю нетленную славу Христовых страданий, которыми Христос обожил меня, срастворив человеческий образ с небесным (ἀνδρομέην μορφὴν οὐρανίη κεράσας)»; *О человеческой природе (Carmina moralia, PG 38, 762, 9, рус. пер. с. 43): «Христос, соединивший Свой образ с нашим (μορφὴν ἡμετέρη κεράσας)».**

<sup>146</sup> *Похвала девству (Carmina moralia 529, 5–9; рус. пер. т. 2, с. 135): «бес-смертными руками [Бог Отец] составил мой образ (μορφῆν) и уделил ему своей жиз-*

Сын есть образ Отца, так и человек есть «образ» Божий (при этом образ эквивалентен душе<sup>147</sup>). Таким образом, в лексическом плане авторство Григория Богослова не вызывает у нас сомнений.

Как представляется, на v. 1546 центона *Χριστος страждущий* повлияли слова ап. Павла в Флп 2:6–7 (*μορφὴν δούλου λαβών*) и их позднейшая интерпретация отцами Церкви:

ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων  
οὐχ ἄρπαγμόν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,  
ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών,  
ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος  
καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος<sup>148</sup> ...

Он, будучи в образе Божиим,  
не счёл хищением быть равным Богу,  
но уничтожил Себя, приняв образ раба,  
быв в подобии человеческом  
и по виду став как человек<sup>149</sup> ...

Какой бы смысл ни вкладывал в выражение «пребывание в образе» сам ап. Павел (который, к примеру, никогда не называл Иисуса Богом), позднему богословию, столкнувшемуся с необходимостью интерпретировать этот ставший каноническим текст в духе ортодоксальной тринитарной доктрины и христологии, потребовалось постулировать синонимичность *μορφή* («образ») и *φύσις* («природа»)<sup>150</sup>, что, разумеется, противоречило философскому пониманию этих терминов, согласно

ни; потому что послал в него дух... Так из персти и дыхания сотворен смертный (*βροτός*) — образ (*εἰκών*) Бессмертного).

<sup>147</sup> *На плоть* (*Carmina de se ipso* 1287, 12; рус. пер. с. 118): «Блажен, кто ведет жизнь бесплотную и великого образа (*εἰκόνι*) не обложил примесью тины!»

<sup>148</sup> Об этом фрагменте см. Дж.Д. ДАНН, *Единство и многообразие в Новом Завете. Исследование природы первоначального христианства* (1990<sup>2</sup>), пер. Н. БАЛАНОВА и Г. ЯСТРЕБОВА (М.: Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 1997), с. 173–175. См. также В. В. ПЕТРОВ, «*Ἀρπαγμός* и *ἄρπαγμα*. Критические замечания к статье о Павла Флоренского “*Не восхищение нетцева* (Флп 2:6-8)”», *Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории*. Вып. 13 (М.: УРСС, 2004), с. 327–334.

<sup>149</sup> Пер. еп. КАССИАНА (БЕЗОБРАЗОВА). Считают, что Павел здесь может цитировать раннехристианский гимн, подобный усматриваемому в Кол 1:15–20, где говорится о том, что Христос есть «образ Бога невидимого» (*εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου*). Еще один возможный фрагмент хвалебного гимна Христу, Евр 1:3, также подчеркивает Его подчиненную роль по отношению к Отцу (ДАНН, с. 177–178).

<sup>150</sup> Ср. АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, *На ариан слово первое* 21 (PG 26, 56, 6–15); *На ариан слово третье* 5 (PG 26, 332, 7–27); ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, *Беседы на Шестоднев* 9 (6, 69–82 G1E7); *Против Евномия* I (PG 29, 552, 36–553, 2); IV (PG 29, 673, 25–29 и 676, 9–13).

которому «образ» по определению должен содержать в себе как тождественность, так и отличие по отношению к прототипу<sup>151</sup>.

Укажем на ближневосточные параллели сюжету из Еврипида. *Вакханки* повествуют о борьбе за установление нового для Греции культа Диониса. Дионис, сын бога (Зевса) и смертной женщины (Семелы), приходит из Малой Азии в Фивы, на родину своей матери, где его не признают сыном божиим. Его цель — научить смертных тому, что он есть дэ́ймон и бог. Напомним, что финикийский эквивалент Диониса, Адонис, на полгода спускается в подземный мир и **воскресает**. В этой связи, отнесение еврипидовых строк о метаморфозах Диониса к принявшему природу человека Христу, устанавливающее параллель между Христом и Дионисом, с точки зрения истории религий является весьма значимым.

Итак, еще раз: если у Еврипида *εἶδος θνητὸν* означает, скорее, «облик смертного существа», то в *Христе страждущем*, это выражение имеет смысл «смертная человеческая природа».

**Герметический корпус.** То же значение внешнего «смертного облика», но уже в философском контексте, *τὸ θνητὸν εἶδος* имеет в *Герметическом корпусе* (II–IV вв.). В трактате *О палингенесии*, повествующем о перерождении человека, совершающемся после распада тела, Гермес Тризмегист говорит о своем переселении в бессмертное тело и рождении «в уме». Его прежний, составной вид (*τὸ πρῶτον σύνθετον εἶδος*) стал ненужным, так что у него больше нет цвета, осязаемости, протяжения, видимости<sup>152</sup>. Величие чувственно-воспринимаемых черт (*τῶν χαρακτήρι*) не истинно, ибо **смертный вид** (*τὸ θνητὸν εἶδος*) каждодневно меняется, обращаясь то к увеличению, то к уменьшению. Истинно лишь то, что не искажается переменами, не ограничено пределом, не имеет цвета и фигуры (*ἀσχημάτιστον*); то, что неизменно, обнажено от чувственного и может быть постигнуто само по себе; то, что неизменно благо и бестелесно<sup>153</sup>.

Таким образом, в *Герметическом корпусе* *τὸ θνητὸν εἶδος* — это внешний текучий облик смертного тела, «составленного» из формы и материи, в противоположность телу бессмертному, невидимому.

**Школа платоников.** У платоников «смертный эйдос» — это термин, обозначающий низшую, неразумную часть души<sup>154</sup>. Начало эта

<sup>151</sup> Ср. ПРОКЛ, *In Parmenidem* 743, 11–16; 19–21; 744, 4–13; 17–23 (COUSIN).

<sup>152</sup> *Сокровенное слово о палингенесии* 3, 7–15 (*Corpus Hermeticum*, vol. II, p. 200–209, NOCK, FESTUGIÈRE).

<sup>153</sup> Там же, 5, 3 – 6, 4.

<sup>154</sup> О терминах *ἰδέα* и *εἶδος* у Платона см. А. Ф. ЛОСЕВ, *Очерки античного символизма и мифологии. Раздел III: «Терминология учения Платона об идеях (ΕΙΔΟΣ и ΙΔΕΑ)»*, М., 1930 [перездано: А. Ф. ЛОСЕВ, *Очерки античного символизма и мифологии*, М.: Мысль, 1993, с. 136–286]. Завершая свой скрупулезный филологический и

традиция берет у Платона (*Тимей* 69cd), который учил, что при творении смертных существ к бессмертной душе было добавлено в качестве колесницы тело, а к последнему приладили еще один, смертный, вид души (*εἶδος τὸ θνητόν*), вложив в него аффекты (*παθήματα*). Все это боги смешали с неразумным ощущением, любовью и так довершили смертный род души (*τὸ θνητὸν γένος*)<sup>155</sup>. Как позднее, в *Герметическом корпусе*, у Платона о смертном эйдосе говорится в контексте различения божественных и смертных существ. Соответственно, имеются две части или вида (эйдоса) души — бессмертный и смертный.

В *Государстве* Платон говорит уже о трех видах души<sup>156</sup>, и впоследствии этот взгляд становится общепринятым. Уже Аристотель ссылается на трехчастное деление Платона, именуя компоненты частями и

философский анализ, А. Ф. Лосев пишет (с. 283–286): «“Эйдос” <прежде> всего есть нечто *выявляющее*, выражающее, противостоящее внутреннему... Эйдос более внешен, чем “душа”, но более внутренен, чем “тело”... Эйдос тут [в *Lys.* 222a] какое-то свойство, уклад или проявление души... *активно воюне проявляющееся*. Следовательно, это не просто “вид”, “наружность”, но активно проявляющийся вид, вид с каким-то закульным активным фоном... Активность эйдоса есть активность *упорядочивания* — наперекор хаосу и смятенности потока повседневной жизни. “Форма” [*μορφή*] есть нечто вторичное по сравнению с “эйдосом”; это внешнее качество эйдоса. “Характер” [*χαρακτήρ*] тоже есть нечто внешнее по сравнению с “эйдосом”». См. также С. С. АВЕРИНЦЕВ, «Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда» (1979), периздано в кн.: С. АВЕРИНЦЕВ, *Образ античности* (СПб.: Азбука–классика, 2004), с. 110–115 [106–149].

<sup>155</sup> ПЛАТОН, *Тимей* 69cd: «сам демиург создал божественных существ, а рождение смертных он доверил тем, кого сам породил. И вот они, подражая ему, приняли из его рук бессмертное начало души и заключили в смертное тело, подарив все это тело душе вместо колесницы (*ὄχημα*), но, кроме того, они приладили к нему еще один, смертный, вид души (*εἶδος ψυχῆς τὸ θνητόν*), вложив в него опасные и зависящие от необходимости состояния (*παθήματα*): для начала — удовольствие... затем страдание... дерзость и боязнь... гнев... надежду... Все это они смешали (*συνκερασάμενοι*) с неразумным ощущением и с готовой на все любовью и так довершили по законам необходимости смертный род души (*τὸ θνητὸν γένος*)».

<sup>156</sup> ПЛАТОН, *Государство* IV, 439d: «одно из них, с помощью которого человек способен рассуждать (*λογίζεται*), мы назовем разумным началом души (*τὸ λογιστικὸν τῆς ψυχῆς*), а второе, из-за которого человек влюбляется, испытывает голод и жажду и бывает охвачен другими вожделениями, мы назовем началом неразумным и вожделеющим (*ἀλόγιστόν καὶ ἐπιθυμητικόν*)... Пусть у нас будут разграничены эти два присущих душе вида (*δύο εἶδη ἐν ψυχῇ ἐνόητα*)...» VIII, 550b: под влиянием отца в юноше развивается и крепнет разумное начало души (*τὸ λογιστικὸν ἐν τῇ ψυχῇ*), а под влиянием остальных людей — вожделеющее и яростное... (*τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ τὸ θυμοειδές*)...» IX, 571 с – 572 а: «во время сна дремлет главный, разумный и кроткий вид души (*τῆς ψυχῆς εἶδη, ὅσον λογιστικὸν καὶ ἡμερον καὶ ἄρχον*)... Успокоив эти два вида [вожделеющий и яростный] (*τὰ δύο εἶδη*) и приведя в действие третий [вид]...»

от себя указывая еще четыре части<sup>157</sup>. О трехчастности души применительно к психологии Платона пишет Диоген Лаэртий<sup>158</sup>.

Гален (129 – ок. 210) цитирует Платона, говоря о трех эйдосах, или частях души, и здесь же напоминает, что эйдосом тела для Аристотеля является душа. Этим эйдосом может быть форма (*μορφή*) тел или нечто иное. По Аристотелю, тела состояются из эйдоса и материи. В то же время, уточняет Гален, природное тело возникает из четырех качеств, появляющихся в материи. Значит, эйдос и будет смесью вышеназванных, и сущность души поэтому будет некоей смесью четырех качеств (теплоты, холода, влажности, сухости) или тел (теплого, холодного, влажного, сухого)<sup>159</sup>. Ниже Гален говорит, что разумное начало души изменяется совместно со смесью в теле. Её смертный эйдос (*τὸ θνητὸν εἶδος*) всегда рабствует телу и даже сам является смесью в теле. Например, смесь в сердце — это пылкий эйдос, а в печени — тот, что Платон именует вожделеющим, а Аристотель — питающим и растительным<sup>160</sup>. В другом месте Гален пишет, что у Платона в четвертой книге *Государства* сказано о существовании трех видов души (*τρία εἶδη*), разумного, яростного и вожделеющего, они же суть три части (*τρία μέρη*)<sup>161</sup>. Здесь же Гален противопоставляет платоникам перипатетиков и стоиков: Аристотель и Посидоний не говорят о видах и частях души, но учат, что имеются потенции одной сущности, исходящие из сердца<sup>162</sup>. О важнейшем виде души должно размышлять так, что бог дал его каждому, как даймона, который обитает в высшей части тела и уводит нас от земли к родству с небом. А вождельительное и пылкое также именуется у Пла-

<sup>157</sup> АРИСТОТЕЛЬ, *О душе* III, 9, 432 а 23 – б 7: «в каком смысле следует говорить о частях (*μέρια*) души и сколько их... Некоторые различают, разумное, яростное и вожделеющее (*λογιστικὸν καὶ θυμικὸν καὶ ἐπιθυμητικὸν*), некоторые — разумное и неразумное (*τὸ λόγον καὶ τὸ ἄλογον*)... Различаются и другие части, а именно (1) питающее (*τὸ θρεπτικόν*) (свойственное растениям и животным), (2) осязающее (*τὸ αἰσθητικόν*), которое трудно признать разумным или неразумным, (3) имагинативное (*τὸ φανταστικόν*), отличающееся по существу (*τῷ εἶναι*) от всех прочих, и непонятно с какой из частей души соотносимое. (4) Есть еще волевое (*τὸ ὀρεκτικόν*). В разумном (*τῷ λογιστικῷ*) возникает воля (*ἡ βούλησις*), а в неразумном (*τῷ ἄλογῳ*) — вожделение и ярость (*ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμὸς*). Если же душа состоит из трех частей, то в каждой из них будет воление (*ὄρεξις*)».

<sup>158</sup> ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ, *О жизни философов* III, 67, 4–7: «Душа [по Платону] трехчастна (*τριμερής*): разумная часть имеет седалище в голове, пылкая — в сердце, а вождельительная часть — при пупе и печени».

<sup>159</sup> ГАЛЕН, *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* 772, 17 – 774, 19 MARQUARDT.

<sup>160</sup> Там же, 782, 6–15.

<sup>161</sup> ГАЛЕН, *De placitis Hippocratis et Platonis* VI, 2, 1, 1 – 4, 1.

<sup>162</sup> Там же, VI, 2, 5, 5 – 6, 6.



тона эйдосом. К бессмертному началу души пристроен другой, смертный эйдос, имеющий в себе аффекты<sup>163</sup>.

Этот отрывок из Галена пересказывает Фемистий (ок. 317–388), замечая, что Платон в *Тимее* считал вождельительное и пылкое уничтожимыми, а последние, приняв бессмертное начало души, тем самым выточили для него смертное тело, пристроив к бессмертному некий другой, смертный эйдос, имеющий в себе аффекты<sup>164</sup>.

Прокл (412–485), прямо ссылаясь на платоновского *Тимея*, много раз использует формулу «смертный вид жизни» (τὸ θνητὸν εἶδος τῆς ζωῆς) применительно к неразумному началу в душе<sup>165</sup>. В V в. о смертном эйдосе души пишут Аммоний и Гермий<sup>166</sup>.

Итак: В классической трагедии, у Еврипида, εἶδος θνητόν, как синоним μορφή βροτέσια, означал просто «облик смертного существа». То же значение дает и *Герметический корпус*, и так это понимает Мефодий Олимпийский. Искомое словосочетание употребляется в контексте оппозиций человек — бог, смерть — воскресение. Тем не менее означенное выражение подвергается важному переосмыслению в поэме *Христос страждущий* (что еще более показательно, если её автором является сам Григорий Богослов). В ней εἶδος θνητόν есть «человеческая природа», которую воспринимает Христос, а μορφή — это синоним φύσις. Последнюю параллель подтверждает текст послания ап. Павла к Филиппийцам. Наконец, в школе платоников выражение τὸ θνητὸν εἶδος несло устойчивую терминологическую нагрузку, означая неразумную часть души, уничтожимую и подверженную аффектам. Таким образом, выражение «смертный эйдос» у Оригена, если мы не хотим ограничить наше понимание обыденным смыслом, «смертной природой», в рассматриваемую эпоху имеет целый спектр коннотаций — литературных, философских и богословских.

<sup>163</sup> Там же, VI, 2, 7, 1–9, 5.

<sup>164</sup> ФЕМИСТИЙ, *In Aristotelis libros de anima paraphrasis* 106, 14–19 Heinze.

<sup>165</sup> СР. ПРОКЛ, *in Rem publicam* 90, 20 (vol. 2, KROLL): «перейдем к [рассмотрению] неразумной части души, которую Тимей ясно именует «смертным видом жизни» и спросим каким образом эта часть не бессмертна»; *in Cratylum* 53, 26–28 PASQUALI: «первый демиург приказывает юным демиургам прикрепить к бессмертному смертный вид жизни». СР. Он же, *In Platonis Timaeum* (vol. 3 Diehl) 233, 28; 246, 7; 277, 9; 291, 13; 312, 19; 318, 2.

<sup>166</sup> АММОНИЙ, *In Porphyrii Isagogen* 79, 13 BUSSE; ГЕРМИЙ, *In Platonis Phaedrum scholia* 102, 22 COUVREUR.

## СОКРАЩЕНИЯ

- CAG — Commentaria in Aristotelem Graeca (Berlin)  
 CCSG — Corpus Christianorum Series Graeca (Turnhout: Brepols)  
 GCS — Die griechischen christlichen Schriftsteller (Leipzig: Hinrichs)  
 PG — Patrologiae cursus completus. Series graeca, ed. J.-P. MIGNE  
 SC — Sources chrétiennes (Paris)

## ЦИТИРУЕМЫЕ ИСТОЧНИКИ

В переводы внесены изменения, которые специально не оговариваются.

## АЛЕКСАНДР АФРОДИСИЙСКИЙ

*О смешении* — В кн. М. А. СОЛОПОВА, *Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте»* (М.: Наука, 2002).

## ОРИГЕН

*О началах* — *Origène. Traité des Principes*, H. CROUZEL, M. SIMONETTI (eds.), tt. 1–4, SC 252, 253, 268, 269 (Paris: Cerf, 1978–1980). Рус. пер. ОРИГЕН. *О началах* (1899, переиздано: СПб.: Амфора, 2000).

*О воскресении* — парафраз трактата сохранился у Мефодия Олимпийского (см. ниже).

## ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ

*Творения Григория Богослова*. Т. 2 (репринт. Св.–Троицкая Сергиева лавра, 1994).

## ГРИГОРИЙ НИССКИЙ

*Об устройении человека* — 1) Пер. Московской Духовной Академии, в кн.: *Творения св. Григория Нисского* (М.: Типография В. Готье, 1861), с. 17–222 (Творения святых Отцов в русском переводе, т. 37); 2) пер. В. М. ЛУРЬЕ: ГРИГОРИЙ НИССКИЙ. *Об устройении человека* (СПб.: АХИОМА, 1995). Англ. пер. W. MOORE, H. A. WILSON в кн.: *Select Writings and Letters of Gregory Bishop of Nyssa*. Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Vol. V (Edinburgh, 1892), p. 667; интернет-версия: *The Christian Classics Ethereal Library at Calvin College*, <http://www.ccel.org/fathers2/NPNF2-05/Npnf2-05-36.htm>.

## ЕФИПАНИЙ КИПРСКИЙ

*Творения святого Епифания Кипрского*. Части 1–5 (М., 1863–1882). Творения святых Отцов в русском переводе, тт. 42, 44, 46, 48, 50.

## МЕФОДИЙ ОЛИМПИСКИЙ

*Аглаофон, или О воскресении* — полностью издан: N. BONWETSCH (ed.), GCS (Leipzig, 1917), S. 217–424. Часть книги (I, 20 – II, 8), цитируется по-гречески Елифанием Кипрским в *Панарионе* (Ересь 64), см.: EPIPHANIUS. *Panarion (= Adversus haereses)*, K. HOLL (ed.), Band II, §§ 12–62. GCS 31 (Leipzig: Hinrichs, 1922), S. 421–499. Фрагменты по-гречески сохранились также в *Библиотеке Фотия* (кодекс 234), см.: PHOTIUS. *Bibliothèque*, t. 5 (“codices” 230–241), ed. R. HENRY (Paris: Les Belles Lettres, 1967), p. 83–107. Рус. пер.: Св. Мефодий. *Полное собрание его творений*, пер. под ред. Е. ЛЮВЯГИНА, СПб., 1877 (21905), с. 192–256 (из Епифания), с. 256–271 (из Фотия) [репринт: *Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика*. Библиотека отцов и учителей церкви. (М.: Паломник, 1996)].

В. В. ПЕТРОВ

## ТЕЛО И ТЕЛЕСНОСТЬ В ЭСХАТОЛОГИИ ИОАННА СКОТТА

*Нежный прагматизм плоти таит поэзию, которую никакие загадки, человеческие или божественные, не в силах ослабить или принизить. Наоборот, он способен только создать их, а затем отойти прочь.*

Джон Фаулз. Энигма

- *Что такое ангел? — спросила обезьяна. Маделен покачала головой.*  
— *Я никогда этого полностью не понимала, — ответила она. — Возможно, это на треть Бог, на треть животное и на треть человек.*

Питер Хэт. Женщина и обезьяна

В настоящей работе исследуется специфика представлений о теле и телесности в эсхатологических построениях Иоанна Скотта<sup>1</sup>. В первой части рассматривается «естественно-научная» составляющая ранней эсхатологии Иоанна Скотта, как она представлена в его трактате *О божественном предопределении*. Помимо прочего, наша цель — показать,

---

<sup>1</sup> Публикация является расширенной версией доклада, прочитанного в 2000 г. на эриугеновском конгрессе в Мейноте (Ирландия), см. Valery V. PETROFF, "Theoriae of the Return in John Scotus' Eschatology", *History and Eschatology in John Scotus Eriugena and His Time. Proceedings of the 10th International Conference of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies, Maynooth — Dublin, August 16–20, 2000*, eds. James MCEVOY and Michael DUNNE (Leuven: University Press, 2002), p. 527–579. Русский перевод, снабженный приложениями, был опубликован в виде двух статей, в сб.: *Философия природы в Античности и в Средние века. Часть III*, под ред. П. П. ГАЙДЕНКО и В. В. ПЕТРОВА (М.: ИФ РАН, 2002), с. 206–269 и 270–308. Для настоящего издания две упомянутые статьи соединены в одну, при этом текст исследования переработан и дополнен.

сколь основательно раннесредневековые рассуждения о конце света и посмертной участи человеческой души зависят от положений античного естествознания. Во второй части речь идет о влиянии греческого богословия и учености — в первую очередь теорий Оригена — на эсхатологию Иоанна Скотта в его главном произведении *Перифьюсеон*.

## I. THEOLOGIA NATURALIS В ЭСХАТОЛОГИИ ЭРИУГЕНЫ

Рассмотрим концепции (*theoriae*), которые Иоанн Скотт выдвигал, модифицировал или отвергал, разрабатывая свою эсхатологию (которая для него есть прежде всего учение о *восстановлении* всего тварного и возвращении его к Богу), рассуждая об участи человеческой души, ее земного тела и тела воскресения<sup>2</sup>. Это важная тема многих сочинений Эриугены: от ранних *Глосс к Марциану* (*Glosae Martiani*), отражающих влияние таких языческих латинских авторов, как Марциан Капелла, Вергилий, Сервий, Макробий и Варрон, — через трактат *О божественном предопределении*, где преобладает «естественное богословие» Августина и «островных» авторов (авторов с Британских островов), — и, наконец, к эсхатологии трактата *Перифьюсеон*, насыщенной греческими богословскими идеями, заимствованными у Оригена, Григория Нисского, Григория Богослова и Максима Исповедника.

Согласно Иоанну Скотту, возвращение человеческой природы и всего видимого мира к своему истоку начинается с воскресения человеческого тела. Как пишет сам Иоанн: «рассуждая о возвращении чувственного творения, разве мы не говорим о воскресении тел? *Возвращение*

<sup>2</sup> О «возвращении» (*reditus*) как ключевом для эсхатологии Иоанна Скотта понятии, см. T. GREGORY, "L'eschatologie de Jean Scot", *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, ed. R. ROQUES (Paris: Éditions du CNRS, 1977), p. 377–384; É. JEAUNEAU, "Le thème du retour. Résumé des cours donnés à Rome et à Genève en 1982", в кн.: É. JEAUNEAU, *Études érigéniennes* (Paris, Études augustinienes, 1987), p. 367–394; D. MORAN, *The philosophy of John Scottus Eriugena: A Study of Idealism in the Middle Ages* (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1989), p. 178–184. У Эриугены *theoria* — это синоним *contemplatio, doctrina* (ср. *Origenem in theoria tunicarum pelliciarum*...). Иоанн Скотт часто использует это многозначное слово, говоря о *theoria physica, t. naturalis (t. naturae conditae, t. primordialium causarum), t. intellectualis, t. prophetica (t. divinae veritatis)*; *theoria* также может быть *intima, quaternaria, multiplex*, или просто *alia*. У нее имеются свои *acies, altitudo, gradus* и *capacitas (altitudo theoriae, iuxta capacitatem theoriae)*, свои *leges* и *forma*.

это не что иное, как восстановление, ведь воскресение из мертвых это возврат к естественному состоянию»<sup>3</sup>. Таким образом, при рассмотрении эсхатологии Иоанна Скотта нам необходимо уяснить, каким образом в его учении телесное соотносится с бестелесным, важны его взгляды на природу, разновидности и посмертную участь тел разумных существ. А поскольку эсхатологические представления Иоанна Скотта претерпевали значительную эволюцию и, соответственно, трансформировалось его понимание *возвращения*, мы будем рассматривать его менявшееся понимание телесного от сочинения к сочинению в хронологическом порядке.

### «ГЛОССЫ К МАРЦИАНУ»

Ранние сочинения Иоанна Скотта свидетельствуют о знании им латинских языческих эсхатологических теорий. Например, в *Глоссах к Марциану* очевидно влияние эсхатологии Вергилия, как она представлена в шестой книге *Энеиды*, и ее интерпретации платоником Сервием. То, что ранние идеи Эриугены коррелируют со взглядами Сервия, подтверждается свидетельством безымянного младшего современника Иоанна Скотта. На полях манускрипта Bern, Burgerbibliothek 363 (далее В), содержащего сервиев комментарий, остались 74 пометки, устанавливающие параллели между отдельными философскими пояснениями Сервия к Вергилию и теориями Иоанна Скотта<sup>4</sup>. Контрени показал, что ряд пометок, сделанных «наставником из Берна», относится к учению о возвращении разумной души на небесную сферу после смерти тела, а также к учению о том, что такое «преисподняя»<sup>5</sup>. Так, против слов Сервия (*in Aen. VI, 127*) *inferorum regna ne posse quidem esse... ergo hanc terram in qua vivimus inferos esse voluerunt, quia est omnium circulatorum*

<sup>3</sup> P V, 5436–41 (979CD): «*Alumnus. Qui enim de creaturae sensibilis reditu disputat, nunquid de resurrectione corporum tractat? Nutritor. Tractat profecto. Non enim aliud est resurgere, aliud redire. Nam ex mortuis resurrectio quid aliud est, quam in statum naturalem recursio?*» Ср. ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *О душе* 148, 1–2 (рус. пер. с. 251): «воскресение есть восстановление нашей природы в первоначальное состояние [τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις]»; 156, 30–33 (рус. пер. с. 255): «воскресение не иное что есть, как восстановление нашей природы в первоначальное состояние». Ср. Он же, *Об устройстве человека XVII* (PG 44, 188, 40–42, рус. пер. с. 57).

<sup>4</sup> Изданы и прокомментированы в: J. J. CONTRENI, «The Irish in the Western Carolingian Empire», *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter II*, ed. H. LÖWE (Stuttgart: Klett-Cotta, 1982) [reprint. J. CONTRENI, *Carolingian Learning, Masters and Manuscripts* (Hampshire: Variorum, 1992), chapter IX, p. 774–798]. См. также J. SAVAGE, «Two Notes on Johannes Scotus», *Scriptorium* 12 (1958), p. 229; H. HAGEN, *Codex Bernensis phototypice editus* (Leiden, 1897).

<sup>5</sup> CONTRENI, *Op. cit.*, p. 771.

*infima*... на полях В значится: *ioh(annes) de inferno*. Там, где Сервий говорит о необходимости очищения души, после того как она освободится от тела<sup>6</sup>, на полях В дважды повторено: *Ioh(annis) questio*. Очень похоже, что следы знакомства с комментариями Сервия различимы в одном из отрывков *Глосс к Марциану* Иоанна Скотта<sup>7</sup>, имеющему на удивление много соответствий с комментарием Сервия на *Энеиду*:

[Secundum] sectam platonice antiquissimorum Grecorum de lapsu et *apostrophia animarum*<sup>8</sup>. Qui ueluti omnes animas simul conditas ante corpora terrena in celestibus stellarum aditis delirantur, quae *uelocitatem caelestis sphaerae*<sup>9</sup> non ualentes nec uolentes consequi, *tarditatem uero Saturni eligentes*<sup>10</sup>... per diuersos planetarum circulos usque ad terrena corpora cadere compulsae sunt, in quibus delictorum diuersis sordibus pollutae iterum ab eis resolui coguntur et *ad inferna descendere, hoc est ad illam uitam*<sup>11</sup> quae carnis mortem sequitur. Et quoniam extra mundum nihil putabant esse, ad eosdem planeta-

<sup>6</sup> СЕРВИЙ, *In Aen.* VI, 724: «ita ergo et animus quamdiu est in corpore, patitur eius contagiones: simul atque deposuerit corpus, recipit suum uigorem et natura utitur propria. si ergo recipit naturam suam, quare poenas apud inferos patitur? ... anima ex eo quod datur corpori inquinata, etiam si corpus deponat, necesse habet purgari».

<sup>7</sup> ИОАНН СКОТТ, *Glosae Martiani* 13, 5–18 (JEAUNEAU, p. 130–132).

<sup>8</sup> СЕРВИЙ, *In Aen.* VI, 752, 1–2: «dixerat Anchises ante dicta de *reuersione animarum*...» Ср. ИОАНН СКОТТ, *Annotationes* 13, 1 (Lutz, p. 22, 10): «de *apostrophia*, id est de reuersione animarum in alia corpora».

<sup>9</sup> ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *De officio hominis* XXVIII, 25–28 [в переводе ИОАННА СКОТТА], ed. M. CAPPUYN: «secundum grecum errorem in quadam malitia grauatas animas, cum uniuerso circum uoluptas per inpotentiam concutendi cum *uelocitate caelestis motus* in terram cadere». Это не единственная параллель с *De officio*: ср. ИОАНН СКОТТ, *Glosae Martiani* 13, 2–4 (JEAUNEAU, p. 122, 24–28), где цитируется (*ad sensum*) *De officio* XXVIII, 21–27 (CAPPUYN). Также ср. ИОАНН СКОТТ, *Div. praed.* 19, 2, 26–28 (436D): «elementa mundi inter se quasi quodam *naturalis amoris uinculo* complexa inseparabiliterque coniuncta»; и *De imagine* XXVIII (PL 67, 394B) в переводе ДИОНИСИЯ МАЛОГО: «cum *naturali uinculo atque charitate* circa corpus suum quod inhabitauit anima detenta sit». Тот же отрывок в переводе, приписываемом Иоанну Скотту, имеет меньше сходства: «*naturali enim quadam coniunctione ac delectatione* cohabitationem ad corpus anima disponente» (CAPPUYN, p. 250, 30–31). О раннем знании Иоанном Скоттом сочинения Григория см. Н. LIEBESCHÜTZ, «The Place of the Martianus Glossae in the Development of Eriugena's Thought», *The Mind of Eriugena*, eds. J. J. O'MEARA, L. BIELER (Dublin: Irish University Press, 1973), p. 54–55. Выше, в примеч. 3, был указан еще один пример раннего знакомства Иоанна с работами Григория.

<sup>10</sup> СЕРВИЙ, VI, 714, 11: «cum descendunt animae trahunt secum *torporem Saturni*».

<sup>11</sup> Там же, 127, 2–11: «Lucretius ex maiore parte et alii integre docent inferorum regna ne posse quidem esse... ergo *hanc terram in qua uiuimus inferos esse* uoluerunt».

rum meatus... redire putabant... Quoniam uero corporalibus maculis pollutae sine *purgatione quam АПОΘΕΩСΙΝ appellabant*<sup>12</sup>, id est redificationem... illuc peruenire non poterant, in ipsis planetarum meatibus purgari estimabant... Et meatum quidem Saturni *Stigem* uocabant, *hoc est tristitiam*<sup>13</sup>... Quoniam uero amoris corporum, quibus nascentibus adiunctatae sunt neque in purgationibus neque in quietibus oblatae sunt, etiam purgatae *redire iterum ad corpora* quaedam quidem *appetunt*<sup>14</sup>, quaedam uero spretis omnino corporibus suas naturaliter adeunt stellas, uidelicet ex quibus lapsae sunt.

Трудно сказать, насколько дистанцировался Эриугена от подобных языческих теорий, но то, что он был хорошо знаком с ними, очевидно.

### «О ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИИ»

Первое связное и, главное, открытое изложение эсхатологических взглядов Иоанна Скотта появляется в трактате *О божественном предопределении*. Эсхатологии отведены главы 16, 17 и 19 этого небольшого сочинения. По большей части Иоанн развивает положения, вычитанные в работах Августина, слагая их в оригинальную и необычную концепцию. Учение Иоанна Скотта можно резюмировать следующим образом.

Все «природы», поскольку они созданы благим Богом, — благи. Их не может коснуться грех, они вечны и неразрушимы<sup>15</sup>. Причина воз-

<sup>12</sup> СЕРВИЙ, *In Aen.* VI, 745, 2–7: «*post purgationem opus est tempore, ut perseueret [anima] in purgatione et sic redeat [iterum ad corpora. — В. П.] et quaeritur utrum animae per apotheosin... possint mereri perpetuam uacationem. quod non potest fieri: merentur enim temporis multi, non perpetuitatis, et quae male uixerunt statim redeunt, quae melius, tardius, quae optime, diutissimo tempore sunt cum numinibus*».

<sup>13</sup> Там же, 134, 18–20: «*Styx maerorem significat, unde АПО ΤΟΥ СΤΕΓΕΡΟΥ, id est a tristitia Styx dicta est*». Ср. ИОАНН СКОТТ, *Annotationes* 6, 2 (LUTZ, p. 8, 14).

<sup>14</sup> СЕРВИЙ, *In Aen.* VI, 724, 2: «*quare animae uelint reuerti ad corpora?*»; 724, 59: «*quia potant, inquit, obliuia*». Ср. *In Aen.* VI, 127, 19–20: «*bene uiuentium animas ad superiores circulos id est ad originem suam redire*»; этот отрывок также имеет пометку 'ioh' в манускрипте В.

<sup>15</sup> ИОАНН СКОТТ, *Div. praed.* 16, 4, 120–121 (420С – 421А): «*omne quod ex deo factum est nullum uitium boni efficit*»; 16, 5, 161 (421D) (= АВГУСТИН, *Об истинной религии* XVI и XX, PL 34, 135; 138): «*substantia non est malum*»; 17, 6, 107–111 (428В) (= *Об истинной религии* XXIII, PL 34, 141): «*nullam naturam, uel... nullam substantiam siue essentiam malum esse... rationalis substantia... ab omni peccato munda est*». Ср. ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *О божественных именах* IV, 26: «*все природные логосы происходят из всеобщей природы... Зло природы — противоестественность, отрица-*

никновения греха и зла лежит не в природах вещей, иначе получится, что грех и зло происходят от Бога. Грех несубстанциален, т. е. не относится к субстанции, он акцидентален для всякой природы. Грех — это следствие неверно направленного (ко злу) движения воли<sup>16</sup>; кроме того, грех — это и умаление добра, и привязанность к низменному<sup>17</sup>, и порочность души<sup>18</sup>. Соответственно, когда доходит до наказания, природо оно не касается: они этого не заслужили, да они и не подвластны внешним воздействиям<sup>19</sup>. Ни одна природа не наказывает другую природу, и не Бог накладывает наказание, хотя часто так говорят<sup>20</sup>.

Но тогда что наказывается и кто накладывает наказание? Наказывается злая личная воля и сознание<sup>21</sup> — результаты гордыни<sup>22</sup>. Злая воля —

---

ние природы. Так что нет злой природы, зло же природы состоит в неспособности исполнить свою природу».

<sup>16</sup> *Div. praed.* 16, 4, 127–129 (421A): «ex nulla igitur creatura rationis particeps peccatum est»; 16, 2, 56–60 (419A): «nullius hominis inuenitur iniquitas, nisi suae propriae uoluntatis culpabilis peruersitas... Iuste igitur punita sit misera».

<sup>17</sup> *Там же*, 16, 4, 123–124 (421A): «Omne peccatum, quia malum est, uitium boni est»; 16, 5, 140–161 (421BD) (= *Об истинной религии* XX, PL 34, 138): «homo de paradiso in hoc saeculum expulsus est... a bono aeterno ad bonum temporale... Est igitur quoddam bonum, quod si diligit anima rationalis, peccat, quia infra illam ordinatum est... Vitium ergo animae est quod fecit et difficultas ex uitio poena quam patitur... Facere autem et pati non substantia est»; 16, 5, 202–204 (422D – 423A) (= *Об истинной религии* XII, PL 34, 132): «Trahitur ergo ad poenas, quia diligendo inferiora in egestate uoluptatum suarum et in doloribus apud inferos ordinatur»; 17, 6, 117–118 (428C) (= *Об истинной религии* XXI, PL 34, 156): «Defectu autem suo in pulchritudines corruptibiores, id est poenarum ordinem [anima] praecipitatur».

<sup>18</sup> *Там же*, 17, 6, 104–106 (428B) (= *Об истинной религии* XXIII, PL 34, 141): «Animae uitium... nihilque aliud est quam peccatum et poena peccati».

<sup>19</sup> *Там же*, 16, 1, 30–31 (418B): «Nulla dehinc natura punietur; non punita non erit misera»; 16, 2, 52–55 (418C – 419A): «Si ergo angelica natura in diabolo iuste non sinitur puniri, quid mirum si humanam substantiam in hominibus etiam impiissimis eadem diuina iustitia prohibeat torqueri?»

<sup>20</sup> *Там же*, 16, 6, 212–215 (423A): «nullam naturam ab alia natura puniri ac per hoc nullam poenam a deo esse factam... quamuis saepe dicatur et fecisse»; 17, 1, 5–10 (426A): «deum prorsus suppliciorum, quibus superba impietas aeterno torquebitur cruciatu, nullo modo esse auctorem, nullo modo eorum esse factorem, nullo modo praedestinatorem. Ea tamen ratione auctor eorum esse dicitur et factor et praedestinator, qua uerissime creditur totius uersitatis, in qua sunt, factor et ordinator»; 17, 9, 194–196 (430C): «Vnumquemque igitur sua punit contumacia, quae nullo modo a deo est; ac per hoc eius auctor nullo modo credendus est»; 16, 4, 102–103 (420B): «si nullam naturam puniri ratio suaserit, necessario nullam naturam punire suadebit».

<sup>21</sup> *Там же*, 16, 2, 41–43 (418BC): «Nullo modo in eo naturam, quam deus creauit, sed malam propriam uoluntatem poena ignis aeterni plectendam esse»; 16, 3, 91–94 (420A): «in nullo natura punitur, quia ex deo est et non peccat. Motus autem uoluntarius... merito punitur».



человека или падшего ангела — не наказывается чем-либо телесным извне, она казнит сама себя изнутри<sup>23</sup>. В чем состоит это наказание? Оно может быть разным. В конечном счете это отсутствие счастья и блаженства<sup>24</sup>; представление о них врождено природе человека, и их отсутствие вызывает страдание<sup>25</sup>. Кроме того, тот, кто жаждет обладать чувственными вещами, на самом деле тщится ухватить призраки, а это ведет к отчаянию и бессильной ярости<sup>26</sup>. Наказанием могут быть и муки совести<sup>27</sup>.

Практически все вышеупомянутые идеи заимствованы Иоанном Скоттом у Августина: без существенных изменений и непосредственно. Сочинения Августина — источник представления о том, что всякая тварная субстанция является благой и неуничтожимой<sup>28</sup>; что грех казнит сам себя<sup>29</sup> (подкреплено цитатой из Григория Великого<sup>30</sup>, а позже, в *Пе-*

<sup>22</sup> Там же, 16, 4, 97–98 (420A): «in impiis supplicia non perpeti quod deus fecit, sed quod superbia uitiose inuenit».

<sup>23</sup> Там же, 16, 6, 224–231 (423B) (= Августин, *Enarrationes in Psalmos* 7, 16, PL 36, 107): «Intelligamus unicuique homini supplicium fieri de peccato suo et eius iniquitatem in poenam conuerti... ipsa peccata sic ordinare ut quae fuerunt delectamenta homini peccanti sint instrumenta domino punienti... non esse alia instrumenta torquendae impietatis praeter illam ipsam impietatem»; 16, 6, 236–238 (423C): «Nullum autem peccatum est quod peccantem non puniat. In omni enim peccatore simul incipiunt oriri et peccatum et poena eius, quia nullum peccatum est quod non se ipsum puniat»; 16, 7, 251–254 (424A): «In futuro autem... omnia illa quae hic fuerant delectamenta peccati committendi illic uertentur in instrumenta peccati cruciandi».

<sup>24</sup> Там же, 16, 1, 4–5 (417C): «In magno itaque aeterni ignis ardore nihil aliud sit poenalis miseria quam beatae felicitatis absentia»; 19, 3, 40–44 (437BC): «integritate eorum substantiae nullo modo peritura... excepta beatitudine qua priuabuntur».

<sup>25</sup> Там же, 16, 1, 6–8 (417C): «nullus erit qui non habeat insitam sibi naturaliter absentis beatitudinis notionem eiusque desiderium, ut eo maxime torqueatur quo ardent appetat».

<sup>26</sup> Там же, 16, 8, 283–287 (424C); см. ниже примеч. 32.

<sup>27</sup> Там же, 16, 9, 304–307 (425B) (= ГРИГОРИЙ ВЕЛИКИЙ, *Moralia* XI, 9, PL 75, 959AB): «omnis homo per id quod male agit quid sibi aliud quam conscientiae suae carcerem facit, ut hunc animae reatus premat, etiam si nemo exterius accusat?»

<sup>28</sup> СР. АВГУСТИН, *О книге Бытия* XI, 13 (PL 34, 436): «Non enim ualent intelligere, omne quod est, in quantum aliqua substantia est, et bonum esse, et nisi ab illo uero Deo, a quo omne bonum est, esse non posse». Даже в дьяволе есть что-то доброе, Там же: «In quo [diabolo] tamen bonum est hoc ipsum quod uiuit, et uiuificat corpus, siue aerium, sicut ipsius diaboli uel daemonum spiritus, siue terrenum»; XI, 21 (440): «nullo modo in eo [diabolo] naturam quam Deus creauit, sed malam propriam uoluntatem poena ignis aeterni plectendam esse credendum est».

<sup>29</sup> АВГУСТИН, *Enarrationes in Psalmos*. In Ps. VII, 16 (PL 36, 107): «Intelligamus unicuique homini supplicium fieri de peccato suo et eius iniquitatem in poenam conuerti... sed ipsa peccata sic ordinare ut quae fuerunt delectamenta homini peccanti sint instrumenta domino punienti» (цит. в *Div. praed.* 16, 6, 224–229, (423B)); *Об истинной религии* XII

рифюсеон, добавится цитата из Амвросия<sup>31</sup>); у Августина взяты идеи о том, что наказание состоит в невозможности достичь вожделенных чувственных фантомов<sup>32</sup>; что дьявол имеет ныне воздушное тело<sup>33</sup> что вечный огонь телесен<sup>34</sup> (а в *Перифюсеон* появится представление о земном,

(PL 34, 132): «uita carnalis... Trahitur ergo ad poenas, quia diligendo inferiora in egestate uoluptatum suarum et in doloribus apud inferos ordinatur... Quid autem dolor qui dicitur animi nisi carere mutabilibus rebus quibus fruebatur... Hoc est totum quod dicitur malum, id est peccatum, et poena peccati» (цит. в *Div. praed.* 16, 5, 195–210 (422D – 423A)).

<sup>30</sup> ГРИГОРИЙ ВЕЛИКИЙ, *Moralia in Job* XI, 9 (PL 75, 959AB): «omnis homo per id quod male agit quid sibi aliud quam conscientiae suae carcerem facit, ut hunc animi reatus premat, etiamsi nemo exterius accusat?» (цит. в *Div. praed.* 16, 9, 304–306 (425B)).

<sup>31</sup> АМВРОСИЙ, *Expositio Evangelii secundum Lucam* VI, 46 (PL 15, 1680B): «unusquisque sibi auctor est poenae» (цит. в *P V*, 3075–76 (928B)).

<sup>32</sup> АВГУСТИН, *Об истинной религии* LIV (PL 34, 168): «Qui ergo... male utuntur tanto mentis bono, ut extra eam uisibilia magis appetant... dabuntur eis exteriores tenebrae... Perficietur ergo in eis quod amant, ut ibi eis sit ploratus et stridor dentium. Plures enim sunt qui haec omnia initia simul diligunt... in cogitatione sua nihil aliud quam phantasmata quae de tali uita colligunt amplexari» (цит. в *Div. praed.* 16, 8, 269–287 (424BC)). Ср. *Об истинной религии* XX (PL 34, 139): «omnis corporea creatura... bonum est infimum... Si autem diligitur ab anima quae negligit Deum... fit poenalis dilectori suo, et eum implicat aerumnis, et pascit fallacibus uoluptatibus: quia neque permanent, neque satiant, sed torquent doloribus... deserit amantem species concupita... ut hanc esse primam speciem putet... ut cum aliquid cogitat, intelligere se credat, umbris illulus phantasmatum». См. J.-C. FOUSSARD, «Apparence et apparition. La notion de 'phantasia' chez Jean Scot», ed. R. ROQUES, *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie...* p. 337–348. Ср. АФАНАСИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Слово против язычников* IV, 18: «Полюбив удовольствие, душа начала различными способами воспроизводить его... она обращает свою деятельность уже не на добродетель и не на то, чтобы созерцать Бога, останавливаясь мыслию на не сущем, употребляет способности свои превратно, пользуясь ими для измышленных ею вожделений... Будучи... деятельною по природе... видит в себе способность употреблять телесные члены... и на сущее и на не сущее... И сущее я называю добром, поскольку оно имеет для себя образцы (τὰ παραδείγματα) в сущем Боге, а не сущее называю злом, поскольку не сущее произведено человеческими примышлениями (ἐπινοίας)».

<sup>33</sup> АВГУСТИН, *О книге Бытия* XI, 21–22 (PL 34, 440): «Nec eius naturam esse significatam quod dictum est, Hoc est initium figmenti Domini, quod fecit ut illudatur ab Angelis eius: sed uel corpus aerium, quod tali uoluntati congruenter aptauit» (цит. в *Div. praed.* 16, 2, 43–46 (418C)).

<sup>34</sup> АВГУСТИН, *О граде Божием* XXI, 10 (PL 41, 725): «At uero gehenna illa... corporeus ignis erit, et cruciabit corpora damnatorum, aut et hominum et daemonum, solida hominum, aeria daemonum»; ср. XXI, 9. Иоанн Скотт говорит здесь, что, согласно Григорию, огонь преисподней бестелесен, ср. *Moralia* XV, 29 (PL 75, 1098C – 99B): «At contra gehennae ignis, cum sit corporeus, et in se missos reprobos corporaliter exurat... Omnes reprobi, quia ex anima simul et carne peccauerunt, illic in anima pariter et carne cruciantur... Sacra eloquia ardere et exterius et interius reprobos demonstrarent... ut per ignem crucientur in corpore, et per dolorem ardeant in mente».

низшем теле, получаемом человеком после грехопадения<sup>35</sup>). Но несколько положений трактата *О предопределении* не имеют аналогов в сочинениях Августина. Они менее ортодоксальны, никак не объясняются, а потому требуют нашего истолкования.

**Вечный огонь благ.** Не имеют параллелей в работах латинских христианских платоников рассуждения Иоанна Скотта о вечном огне, ожидающем всех воскресших людей после Страшного суда.

Согласно Иоанну Скотту, упомянутый вечный огонь благ, поскольку блага все созданные Богом вещи<sup>36</sup>. Огонь только называется злом и наказанием, поскольку в него помещаются грешники. Создан же он не для наказания, но для совершенства вселенной<sup>37</sup>. Бог не наказывает, а лишь отводит места во вселенной, где нечестивые мучаются от последствий своих грехов<sup>38</sup>. Таким местом и является вечный огонь.

---

Хотя, ср. *Moralia* XIV, 7 (PL 75, 1044C): «Omnis namque impius habet flammam ignis proprii, quem in corde suo ex feruore desideriorum temporalium accendit, dum modo istis, modo illis cupiditatibus aestuat, et cogitationes suas per multiplicia blandimenta saeculi amplius inflammat». На ошибку Эриугены указывает Пруденций Труасский (PL 115, 1291BC): «Primo haec tua sententia in eo falsitatis arguitur, quod ignem illum ab Augustino corporeum, a Gregorio incorporeum dici mentitur; nam uterque eum absque contradictione corporeum confitetur».

<sup>35</sup> АВГУСТИН, *Об истинной религии* XV (PL 34, 134): «Quod uero corpus hominis, cum ante peccatum esset in suo genere optimum, post peccatum factum est imbecillosum et morti destinatum, quanquam iusta uindicta peccati sit».

<sup>36</sup> ИОАНН СКОТТ, *Div. praed.* 17, 8, 153–161 (429C): «ignis, bonus profecto... malum dicatur... quod in eo mali ordinatissime disponantur... etiam poena... asseritur, quoniam idem mali in eodem criminibus suis... cruciantur. Non ergo ille ignis est poena... sed qui fuerat praedestinatus ut esset in uniuersitate omnium bonorum, sedes factus est impiorum».

<sup>37</sup> *Div. praed.* 17, 7, 135–141 (429AB): «sic nimirum ignis ille aeternus, qui praeparatus est diabolo et angelis eius, nullo modo ad hoc creatus, praesertim si quartum mundi elementum sit; probabilis creditur ad uniuersitatis integritatem, quam deus faciendam praevидit, esse conditus, quam ad urendum apostatam, cui sua superbia sufficeret ad tormentum». Ср. АВГУСТИН ИРЛАНДСКИЙ, *De mirabilibus sacras Scripturae* (PL 35, 2153): «Quando ergo praeparatus est ille ignis, nisi in perfectione creaturarum omnium? Nisi forte dicamus post sexti diei perfectionem Deum aliquid creasse: quod absit, ne mendacem Scripturam, imo nosmetipsos faciamus»; ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Слово* 38, 10: «мир — вещественный и видимый... состав и смешение неба, земли и того, что между ними, удивительный... по стройности и согласию целого, в котором и одно к другому и все ко всему состоит в прекрасном отношении, служа к полноте единого мира (εις ενός κόσμου συμπλήρωσις)».

<sup>38</sup> *Div. praed.* 17, 4, 65–68 (427B): «Non itaque ille punit qui semetipsos laedentes amaritudinemque suorum criminum in semet ipsis patientes in illis uniuersitatis sedibus honestissime ordinat quibus eos laborare rectissime decet»; 17, 8, 152 (429B): «[diabolus]

Этот огонь телесен<sup>39</sup>, это один из четырех первоэлементов мира<sup>40</sup>. Хотя огонь не предназначался для наказания грешников<sup>41</sup>, их тела страдают, попадая в него. Телесная боль есть следствие разрушения душевной целостности<sup>42</sup>, и огонь лишь добавляет внешние муки к внутренним терзаниям нечестивых<sup>43</sup>. При этом телесный огонь не оказывает непосредственного воздействия на дух<sup>44</sup>, но вот тела, которые будут у людей

in eo [igne aeterno] fuerat ordinandus».

<sup>39</sup> *Div. praed.* 17, 8, 149 (429B): «Sive itaque ignis ille corporeus, ut ait Augustinus...» 19, 1, 3–6 (436C): «de aeterno uero igne... nulli dubitandum corporeum esse, quamuis pro subtilitate naturae incorporeus esse dicatur».

<sup>40</sup> *Div. praed.* 17, 7, 135–138 (429A): «ignis ille aeternus... quantum mundi elementum sit»; 19, 1, 8–11 (436C): «nec facile crediderim alium ignem praeparatum ad puniendum diabolium cum omnibus suis membris, praeter istum ipsum qui est quantum mundi elementum».

<sup>41</sup> *Div. praed.* 17, 7, 125–126 (428D): «nulla uniuersitatis parte punitur impius, sed sua propria impietate in se ipso»; 17, 8, 158 (429C): «non ergo ille ignis est poena...»

<sup>42</sup> *Div. praed.* 16, 5, 204–206 (422D – 423A) (= *Об истинной религии* XII, PL 34, 132): «Quid est enim dolor qui dicitur corporis, nisi corruptio repentina salutis eius rei quam male utendo anima corruptionibus noxiauit?»

<sup>43</sup> *Div. praed.* 19, 1, 15–17 (436D): «in illo igne, quo resurrectura omnium corpora maxime substantialiter constabunt, merito impietatis suae tormenta patientur aeterna»; 19, 3, 48–51 (437C): «ita uidelicet ut idem ipse ignis omnibus corporibus fiat gloria, quo damnandis animabus intrinsecus iniquitate propria extrinsecus cumulabitur poena».

<sup>44</sup> Ср. КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Извлечения из Феодота* I, 14, 1–4: «говорит апостол: *Сеется тело душевное, восстает тело духовное*. Но каким образом наказываемые души ощущают наказание, не будучи телами? *Бойтесь того*, — говорит Христос, — *кто после смерти способен ввергнуть тело и душу в Геенну*, но видимое [тело] не очищается огнем, а разрешается им в пыль»; 81, 1, 1–3, 5: «Если телесная [часть] огня затрагивает все тела, то чистая и бестелесная, как они говорят, затрагивает бестелесное, например демонов, лукавых ангелов и самого Дьявола. Таким образом, и у небесного огня (τὸ ἐπουράνιον πῦρ) двойка природа — умная и чувственная. А следовательно, по аналогии, и крещение двойко: чувственное — водой, которая тушит чувственный огонь, и умное — Духом, который защищает от умного огня. Ведь телесное дуновение (τὸ σωματικὸν πνεῦμα), когда его мало, становится пищей и горючим материалом для чувственного огня, но когда его становится больше, он, как ему свойственно, тушит. Напротив, Дух данный нам свыше, управляет, будучи бестелесным, не только стихиями, но также Силами и лукавыми Архонтами»; *Строматы* VI, 6, 52, 1, 1–3, 1: «Если, следовательно, в потопе погибла вся грешная плоть и наказание было им для воспитания, то следует прежде верить, что Божья воля, будучи воспитывающей и деятельной, спасает обращающихся к Нему. А более тонкая [сущность], душа, не могла претерпеть ничего от воды, как более плотной, поскольку тонкая и простая [природа] не подвластна воде, а потому и называется бестелесной. А все плотное [у нее], оплотнившееся (παχυμερές) по причине греха, отбрасывается вместе с плотским духом (τῷ σαρκικῷ πνεύματι), вожделеющим противное душе». Относительно

после воскресения, переносят его по-разному: эфирные тела святых не подвластны огню, а воздушные тела грешников в нем горят.

Идея вечного карающего огня неприемлема для Иоанна Скотта. Позже он скажет, что если вечный огонь имеет свойства чувственного объекта, это означает, что некая часть вселенной навеки отведена для казни осужденных, навеки проклята, а, следовательно, в назначенный срок не вся вселенная целиком возвратится в свои причины<sup>45</sup>.

Беспрецедентен и тезис Иоанна Скотта о том, что после воскресения все восставшие тела людей окажутся в едином вечном огне, в который попадут и праведники, и нечестивые<sup>46</sup>. У предшественников Эриугены можно найти утверждения о том, что каждому после смерти придется пройти через огонь, но то будет временный, очистительный огонь. Такое мнение высказывал, например, Амвросий<sup>47</sup>, находившийся под влиянием сочинений Оригена<sup>48</sup>. Об очистительном огне Судного дня, через который должны пройти и грешники, и праведники писал Алкуин. Согласно ему, этот огонь одновременно и испытует душу, и освобождает ее от незначительных грехов. Грешники отправляются из этого огня в пламя огня вечного, а очистившиеся праведники удостоиваются блаженства<sup>49</sup>.

«плотского духа» ср. примеч. 215, где говорится о «мирском духе».

<sup>45</sup> ИОАНН СКОТТ, *P V*, 3361–68 (935C): «Si [aeternus ignis ceteraque tormenta] secundum historiam rerumque uisibilium proprietatem putantur fore, necessario in aliqua parte mundi sensibilis sensibilibiter erunt. Et si ita est, mundus iste aut totus aut aliqua pars eius reseruiabitur, in qua damnandi perpetuo damnabuntur. Ac per hoc non soluetur omnino neque consummabitur, hoc est in causas suas non reuersurus, quando *Deus omnia in omnibus* erit».

<sup>46</sup> *Div. praed.* 19, 1, 15–16 (436D – 437A): «in illo igne, quo resurrectura omnium corpora maxime substantialiter constabunt»; 17, 8, 161–162 (429C): «In quo procul dubio non minus habitabunt beati quam miseri».

<sup>47</sup> АМВРОСИЙ, *Expositio in Ps.* 118, 20, 12 (PL 15, 1487BD): «Omnes oportet per ignem probari, quicumque ad paradisum redire desiderant... Omnes oportet transire per flammam, siue ille Joannes Euangelista sit... siue ille sit Petrus, qui clauem accepit regni coelorum».

<sup>48</sup> Ср. ОРИГЕН, *Hom. in Jeremiam II* (PG 13, 281A); *Hom. in Ps.* 36 III, 1, 46–52.

<sup>49</sup> АЛКУИН, *De fide* 21 (PL 101, 53AD): «De igne purgatorio hoc eum dixisse non est dubitandum, quem ignem aliter impii sentient, aliter sancti, aliter iusti. Impii siquidem de illius ignis cruciati ad perpetuas ignium flammam detrudentur. Sancti uero, qui sine omni peccatorum macula in corporibus suis resurgent... tanta facilitate illum peruolabunt ignem, quanta integritate fidei, et dilectionis Christi in hac uita custodierunt praecepta, eritque illis ille ignis diei iudicii, sicut tribus pueris caminus Babyloniae fomacis fuerat... Sunt ergo quidam iusti minutis quibusdam peccatis obnoxii... quae illius ignis ardore purgantur, a quibus mundati, aeternae felicitatis digni efficiuntur gloria».

О едином огне преисподней для всех — грешных людей, падших ангелов и демонов — говорили Августин<sup>50</sup> и Григорий Великий<sup>51</sup>. Кроме того, Григорий Великий упоминал о едином и вечном огне геенны для различных грешников: мучительность пребывания в нем сообразна тяжести вины человека<sup>52</sup>. Дух этого отрывка близок к рассуждению Иоанна Скотта и мог повлиять на его мысль. Тем не менее, единый вечный огонь для праведников и грешников — инновация Эриугены. Об очистительном огне (огне чистилища) в *О предопределении* не говорится ни слова, хотя тема очищения душ от телесных загрязнений обсуждалась Эриугеной в *Глоссах к Марциану* (присутствует она и у Сервия). Скорее всего, это объясняется тем, что здесь Иоанн Скотт решает другие задачи (а о чистилище будет сказано в его позднейшем трактате *Перифьюсеон*<sup>53</sup>).

Смысл положений, касающихся вечного огня, станет понятен, если прояснить картину физического мира, которая стоит за эсхатологическими построениями Иоанна Скотта. Для этого следует обратиться к тогдашней научной мысли. Необходимые идеи Иоанн Скотт мог почерпнуть в латинских шестодневях (ср. *Гомилии на Шестоднев* Василия Великого, рано переведенные на латинский язык; *Шестоднев* Амвросия Медиоланского, близко следующий работе Василия; *О книге Бытия буквально* Августина), в «естественнонаучных» богословских ирландских работах VII столетия (*De ordine creaturarum*, *De mirabilibus sacrae*

<sup>50</sup> АВГУСТИН, *О граде Божием* XXI, 10 (PL 41, 724): «Idem quippe ignis erit supplicio scilicet hominum attributus et daemonum».

<sup>51</sup> ГРИГОРИЙ ВЕЛИКИЙ, *Moralia* IX, 66 (PL 75, 916AB): «Et quamuis angelorum atque hominum longe sit natura dissimilis, una tamen poena implicat quos unus in crimine reatus ligat».

<sup>52</sup> ГРИГОРИЙ ВЕЛИКИЙ, *Диалоги* IV, 43 (PL 77, 401BC): «Vnus quidem est gehennae ignis, sed non uno modo omnes cruciat peccatores. Vnius cuiusque etenim quantum exigit culpa, tanta illic sentitur poena. Nam sicut in hoc mundo sub uno sole multi consistunt, nec tamen eiusdem solis ardorem aequaliter sentiunt, quia alius plus aestuat, atque alius minus; ita illic in uno igne non unus est modus incendii; quia quod hic diuersitas corporum, hoc illic agit diuersitas peccatorum, ut et ignem non dissimilem habeant, et tamen eosdem singulos dissimiliter exurat».

<sup>53</sup> P IV, 5083–93 (858AB): «Nam et in hac uita... et in altera post mortem corporis (hoc est solutionem eius reditumque in quattuor mundi elementa...) usque ad finem mundi corporumque resurrectionem diemque iudicii, purgari animas posse credimus... Nam post finem rerum sensibilium nullum purgationis actum legimus fore, post reditum naturae in pristinam puritatem. Et fortassis hoc significat quod dictum est: *donec conuertaris in terram de qua sumptus es*». После смерти и до Судного дня душа бестелесна: P V, 2514–19 (915C): «Deus] sinat spiritus corruptibilibus corporibus grauatos ab eis deficere ad tempus.... Quod enim eis congenitum est in hunc mundum non possunt semper deserere, sed quandoque finito mundo recipient».

*scripturae*), в компьютерах (*computus*) Беды Досточтимого (*De natura rerum, De temporum ratione*).

Естественнонаучная составляющая в эсхатологических рассуждениях Античности и раннего Средневековья весьма значительна. После Аристотеля психология проходила по ведомству естествознания<sup>54</sup>. Перефразируя Стагирита, Цицерон говорил: «если мы не невежды в “физике”, то, без сомнения, способны узнать, что такое душа»<sup>55</sup>. Характерно, что рассуждение о Страшном суде составляет заключительные главы компьютера Беды *De temporum ratione*. В *Перифюсеон* Моисей, повествовавший о сотворении мира, традиционно именуется божественным космографом; а Авраам, согласно Иоанну Скотту, знал Бога не через букву Писания, которое еще не было написано, но через обращение звезд<sup>56</sup>. «Физика» была очень широким термином: у Алдхельма она охватывает несколько дисциплин — *arithmetica, musica, astronomia, astrologia, mechanica*, и

<sup>54</sup> Ср. АРИСТОТЕЛЬ, *О душе* I, 1, 402 а 4–6; *О частях животных* 641 а 21–31.

<sup>55</sup> ЦИЦЕРОН, *Тускуланские беседы* I, 71: «in animi autem cognitione dubitare non possumus, nisi plane in physicis plumbi sumus».

<sup>56</sup> Р III, 3789–90 (710С); 4357–59 (724А). Авраама начинают считать мудрецом и астрономом уже очень рано, как минимум в IV в. до н. э. Так полагал уже Берос (350–280 до н. э.), жрец храма Мардука в Вавилоне, см. ИОСИФ ФЛАВИЙ (ок. 37 – ок. 100), *Иудейские древности* I, 7, 1–2: «Аврам... первый решился объявить, что Господь Бог, создавший все существующее, един... Аврам вывел все это из созерцания изменяемости земли и моря, солнца и всех небесных явлений... И Берос упоминает о нашем патриархе Авраме, выражаясь при этом следующим образом: “В десятом поколении после потопа жил среди халдеев справедливый и великий человек, опытный в астрономии”». Ср. ФИЛОН (ок. 20 до н. э. – ок. 50 н. э.), *О херувимах* 4: «Аврам, возвышенный (*μετέωρος*) отец, был привержен высокой (*μετάρσιον*) философии происходящего в воздухе и возвышенной философии существующего в небе, которую математика выделяет в качестве основного вида физиологии (*φυσιολογίας*)» (пер. Е. Д. МАТУСОВОЙ); КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ (ок. 150 – ок. 217), *Строматы* V, I, 8: «Будучи привержен высокой философии происходящего в воздухе и возвышенной философии движущегося в небе, он звался Аврамом, что истолковывается как “возвышенный отец”». Но однажды... дойдя до познания Бога... он из физиолога (*φυσιολόγος*) делается мудрецом и другом Божиим»; ЕВСЕВИЙ ПАМФИЛ (ок. 260 – 340), *Евангельское приготовление* XI, 6, 25–26: «Прежде, когда он [Авраам] изучал халдейскую премудрость, будучи астрологом–звездочетом, зная толк в наблюдении за звездами и в учениях о небе, он назывался Аврамом: это имя в переводе на греческий означает “небесный отец”. Но Бог-то провёл его от здешнего к невидимому и находящемуся за пределами зрительного наблюдения и точно переименовал его» (пер. А. ЯСТРЕБОВА, *Богословский сборник* 7, 2001, с. 158).

*medicina*<sup>57</sup>. А Иоанн Скотт (под влиянием Максима Исповедника) определяет этику чуть ли не как раздел кинематики: этика исследует не сами природы, что есть предмет физики, а *движения* природ (т. е. движения воли)<sup>58</sup>.

Космография, составляющая фон трактата *О предопределении*, в общем близка августиновской и традиционна для христианского платонизма. Характерно, что она была рано усвоена и получила преобладание в Ирландии. Начиная с VII столетия интерес к физическому миру и обсуждение космологических вопросов стали отличительной чертой ирландской научной мысли в противоположность континентальной учености, для которой характерен спиритуализм, подавлявший естественнонаучный подход<sup>59</sup>. Как уже сказано, картина вселенной, подразумеваемая в трактате *О предопределении*, без труда реконструируется по сочинениям Августина, в частности по работе *О книге Бытия буквально*, которую Иоанн Скотт именовал *Шестодневом*, т. е. рассматривал как естественнонаучное сочинение<sup>60</sup>.

Близкий коррелят этой работе Августина дает принадлежащий тому же жанру анонимный ирландский трактат *De ordine creaturarum* (680–700)<sup>61</sup>. Согласно этому сочинению, пространство между небесной твердью и землей поделено на две части. Верхняя область [excelsum

<sup>57</sup> АлДХЕЛЬМ, *Письмо к Хифриту (Heahfrith)* (PL 89, 93D): «non solum artes grammaticas atque geometricas bis ternasque omittas physicae artis machinas»; ср. фразу из его же *De virginitate* (PL 89, 133C), которая разъясняет, что значит «физика»: «consummatis grammaticorum studiis, et philosophorum disciplinis, quae VII speciebus dirimuntur, id est, arithmetica, geometrica, musica, astronomia, astrologia, mechanica, medicina...»

<sup>58</sup> P III, 3367–69 (700B): «Physica siquidem substantiales naturae rationes, ethica uero rationabiles ipsius uel irrationabiles motus considerat». Представление о воле как естественном движении человеческой природы Иоанн Скотт воспринял у Максима Исповедника. Ср. АРИСТОТЕЛЬ, *Никомахова этика* II, 4 1106 а 5–6: «в связи со страстями говорят о *движениях* [души], а в связи с добродетелями и пороками — не о движениях, а об известных наклонностях».

<sup>59</sup> M. SMYTH, "The Physical World in Seventh-Century Hiberno-Latin Texts", *Peritia* 5 (1986), p. 233 [201–234].

<sup>60</sup> См. главы *О книге Бытия* III, 9–10, которые суть христианизированный вариант естественной теологии Варрона, как она изложена в *О граде Божием* VII, 6. О влиянии *О книге Бытия* на мысль Иоанна см. J. J. O'MEARA, "Eriugena's Use of Augustine's *De Genesi ad litteram* in the *Periphyseon*", *Studies in Augustine and Eriugena*, ed. Th. HALTON (Washington: Catholic University of America Press, 1992), p. 269–286.

<sup>61</sup> M. C. DIAZ Y DIAZ, *Liber de ordine creaturarum. Un anónimo irlandés del siglo VII*. Monografías de la universidad de Santiago de Compostela 10 (Salamanca: Santiago de Compostela, 1972). Ниже — как *De ordine*.



spatium] — самая чистая и тонкая; там обитали до своего отступничества падшие ангелы со своим князем. Эту область Писание именует небесным раем<sup>62</sup>. Здесь временный отдых получили души святых, ожидающих будущего воскресения<sup>63</sup>. Ангелы, которые согрешили в этом высоком и чистом слое воздуха, были низвергнуты в нижнюю область здешнего околоземного воздуха. Теперь у них воздушные тела, они обитают во взбаламученной и облачной атмосфере<sup>64</sup>. Автор трактата полагает, что некоторые преступления могут быть очищены в огне Страшного суда, а некоторые должны подлежать казни вечного огня<sup>65</sup>. Вечный огонь — это телесное место, где терзаются тела грешников<sup>66</sup>. Правда, в отличие от того, что говорит Иоанн Скотт в *О предопределении*, ирландец помещает это место под землей, именуя его *infernus inferior*<sup>67</sup>. В остальном это именно та картина, которую мы встречаем у Эриугены.

Беда Досточтимый (ок. 673–735) тоже часто пишет о воздушной обители падших ангелов, к примеру, в трактате *О природе вещей* (*De natura rerum*). В его рассуждении важны несколько моментов: 1) воздух — это жизненный дух, и в эту стихию низвергнуты падшие ангелы; 2) и потоп, и мировой пожар не насылаются извне, это процесс превращения одного элемента в другой; 3) ангелы могут облачаться в воздушные тела, свойства которых коррелируют с достоинством данного ангела<sup>68</sup>. В составленных до 848 г. ирландских глоссах к *De Rerum*

<sup>62</sup> *De ordine* VI, 5, 37–38: «illud spatium primitus angelis qui lapsi sunt cum suo principe adserunt ad habitandum fuisse destinatum»; VI, 6, 42–44: «hunc locum... paradisum caelestem scriptura pronuntiat».

<sup>63</sup> *De ordine*, VI, 9, 71–74: «humano generi eundem locum animarum sanctarum interim quieti, dum resurrectionem expectant futuram idem putatores opinantur, quem etiam caelestem paradisum autumant esse nominatum».

<sup>64</sup> *De ordine* VI, 7, 51–58: «angelos, qui in superiore aere ipsius puriore spatio peccasse putantur, in inferiorem et ipsi aere huius obscurioris et turbulentiorem locum deturbati de superni et puri aere suaque dignitatis felicissima sede... dum aerea corpora habent et in aere nunc commorantur, non inconuenienter aestimantur etiam priorem suae beatitudinis sedem in aere sed puriore et subtiliore pridem habuisse»; VI, 8, 52–53: «[Satan] deiectus, in inferioris spatii, hoc est nebulosi ac brumosi aere huius, infelicem ac miseram habitationem destinatus est».

<sup>65</sup> Там же, XIII, 1, 1–3: «sunt quaedam crimina quae igne iudicii purgari possunt, quaedam uero aeterni ignis poena complectenda sunt».

<sup>66</sup> Там же, XIII, 7, 47–49: «De illius autem aeterni ignis loco, id est inferni ergastulo, multi dixerunt ut corporalis locus sit, ubi peccatorum corpora cruciabuntur».

<sup>67</sup> Там же, XIII, 8, 61–63: «perspicue patet hunc locum qualemcumque sub terra esse, qui infernus inferior et terra obliuionis uocatur».

<sup>68</sup> БЕДА, *De natura rerum* 25 (PL 90, 244A – 246A): «Aer est omne quod... uitalem hunc spiritum fundit, infra lunam... Vbi etiam potestates aereae superna sede deturbatae cum

*Natura* Беды Досточтимого повторяются слова Беды о том, что, спускаясь к нам с высшего неба, ангелы принимают эфирные тела, чтобы казаться людьми, а вернувшись на небо, снимают их<sup>69</sup>.

Иберно-латинский алфавитный гимн *Высший Сеятель* (*Altus prosator*), который традиция приписывает св. Колумбе с Ионы, дает ту же картину (строфы G и H), повествуя о падении дьявола и его прислужников, которых ныне держат узилища темницы, так что воздух наполнен сонмами невидимых духов:

- G ...secundo ruit diabolus cum suis satellitibus  
 .....  
 qui nunc ligantur fascibus ergastulorum nexibus.  
 .....
- H Hic sublatus e medio deiectus est a Domino  
 cuius aeris spatium constipatur satellitum  
 globo invisibilium turbido peruellium...<sup>70</sup>

Примечательно, что эта поэма была известна каролингским интеллектуалам: Храбан Мавр включил ее отрывки в свою поэму *Rhythmus de fide catholica*<sup>71</sup>.

В *О предопределении* Иоанна Скотта утверждается, что вечный огонь — это не место наказания осужденных, но просто финальное состояние мира после Страшного суда, которое будут испытывать как праведники, так и грешники. Но что происходит с миром в момент и

tormento diem iudicii durius tunc damnandae praestolantur. Ex quo hominibus apparentes, aerea sibi corpora meritis similia sumunt. Nam supra lunam, quae aeris aetherisque confinio currit, omnia pura ac diurnae lucis sunt plena... Sed et ipse aliquando coelum uocatur; unde et Petrus ait coelos in diluio periisse, cum aer turbulentus esset conuersus in undas. Et coeli coelorum dicuntur siderei coeli istorum aereorum, tanquam superiores inferiorum».

<sup>69</sup> *Codex Augiensis* 167, f. 18b (теперь хранится в Карлсруэ, ранее — в Рейхенау): «[VII] *De caelo superiore. Ambrosius.* Caelum superioris circuli proprio discretum termino et aequalibus undique spatiis collocatum uirtutes continet angelicas, quae ad nos exeuntes, aetheria sibi corpora sumunt, ut possint hominibus etiam in edendo simulari, eademque ibi reuersae deponunt. Hoc Deus aquis glacialibus temperauit, ne inferiora succenderet elimenta», см. *Thesaurus Palaeohibernicus. A collection of Old-Irish Glosses, Scholia, Prose, and Verse.* Vol. II, ed. Whitley STOKES and John STRACHAN (Dublin: Institute for Advanced Studies, 1903), p. 11–12.

<sup>70</sup> См. Iona. *The Earliest Poetry of a Celtic Monastery*, eds. T. O. CLANCY, G. MÁRKUS (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), p. 46–47 [39–68].

<sup>71</sup> ХРАБАН МАВР, *De fide catholica rhythmo carmen compositum* (PL 112, 1609A–21A). О плагиате Храбана см. F. J. E. RABY, *A History of Christian-Latin Poetry*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1953), p. 179–183.

после Страшного суда? И опять, мы можем почерпнуть сведения, относящиеся к интересующему нас вопросу, у Августина и у островных авторов, которые испытали его влияние. Распространенным было мнение, согласно которому при конце света мировой пожар поглотит весь чувственный космос, не достигнув лишь области эфира. Прямым источником такого представления Эриугены является *О граде божием* Августина, где сказано, что сей мир погибнет от огня, но сгорят только низшие небеса, которые уже некогда погибали от потопа, а небеса высшие и небесная твердь со звездами сохранятся нетронутыми<sup>72</sup>. Святые во время пожара будут находиться выше, т. е. на эфирном небе, куда не достигнет огонь, как не достигла некогда вода потопа, ибо они получают такого рода тела, что будут там, где пожелают.

Более того, когда святые сделаются бессмертными и нетленными, даже сам огонь пожара им более не будет страшен, поскольку их новые тела будут неподвластны пламени<sup>73</sup>, ведь «в мировом пожаре свойства тленных элементов нашей субстанции уничтожатся и изменятся так, чтобы соответствовать телам бессмертным...»<sup>74</sup> Эти рассуждения Августина — один из наиболее вероятных источников уверенности Иоанна

---

<sup>72</sup> АВГУСТИН, *О граде Божием* XX, 24 (PL 41, 697–698): «illi coeli... perituri, quos dixit [Petrus] repositos igni reseruandos; et ea elementa accipi arsura, quae in hac ima mundi parte subsistunt procellosa et turbulenta... saluis illis superioribus, et in sua integritate manentibus, in quorum firmamento sunt sidera constituta... soli coeli infimi sint perituri; quemadmodum in apostolica illa Epistola a toto pars accipitur, quod diluuium perisse dictus est mundus, quamuis sola eius cum suis coelis pars ima perierit»; *Ibid.* XX, 18 (684): «Nam et illo tempore perisse dixit, qui tunc erat, mundum: nec solum orbem terrae, uerum etiam coelos, quos utique istos aërios intelligimus, quorum locum ac spatium tunc aqua crescendo superauerat. Ergo totus, aut pene totus aër iste uentosus (quod coelum uel potius coelos uocat, sed istos utique imos, non illos supremos, ubi sol, et luna, et sidera constituta sunt), conuersus fuerat in humidam qualitatem».

<sup>73</sup> АВГУСТИН, *О граде Божием* XX, 18 (PL 41, 684–685): «si post factum iudicium mundus iste ardebit... eo ipso tempore conflagrationis eius ubi erunt sancti, quum eos habentes corpora in aliquo corporali loco esse necesse sit. Possumus respondere, futuros eos esse in superioribus partibus, quo ita non ascendet flamma illius incendii, quemadmodum nec unda diluuii. Talia quippe illis inerunt corpora, ut illic sint, ubi esse uoluerint. Sed nec ignem conflagrationis illius pertimescent immortales atque incorruptibiles facti: sicut uiroꝝ corpora corruptibilia corpora atque mortalia, in camino ardenti uiuere illaesa potuerunt (Dan 3:24)».

<sup>74</sup> АВГУСТИН, *О граде Божием* XX, 16 (PL 41, 682): «Illa... conflagratione mundana elementorum corruptibilium qualitates, quae corporibus nostris corruptibilibus congruebant, ardendo penitus interibunt; atque ipsa substantia eas qualitates habebit, quae corporibus immortalibus mirabilis mutatione conueniant: ut scilicet mundus in melius inuouatus, apte accommodetur hominibus etiam carne in melius inuouatis».

Скотта в том, что в час Страшного суда святые будут находиться в надлунной, эфирной области, «куда не достигнет пламя пожара»<sup>75</sup>. Можно предположить, что для пребывания в области эфира и тела у них должны быть эфирными.

Схожую с Августином картину Страшного суда рисует Беда в своем трактате *Об исчислении времен (De temporum ratione)*. Он заявляет, что: 1) нынешние воздушное небо и земля погибнут от огня, тогда как эфирное небо и небесная твердь останутся; 2) место Страшного суда будет в воздухе: именно там встретят Господа святые, прочие воскресшие умершие и те, кто в то время будет жив во плоти на земле (1 Фес 4:17); 3) неизвестно, поднимутся ли в воздух навстречу Судье также и отверженные, или же, хотя их тела и сделаются нетленными, они останутся на земле, не в силах подняться в воздух из-за отягощающих их грехов. Похоже, говорит Беда, отверженные будут дожидаться приговора, стоя на земле, охваченные пламенем; 4) праведникам, восхищенным в воздух, вселенский пожар не повредит<sup>76</sup>. В другой работе Беда замечает: в мировом пожаре уничтожатся только два низших элемента (земля и вода), а два высших (воздух и огонь) перейдут в лучшее качество<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> Мы знаем об этом от Пруденция Труасского, см. ниже примеч. 288.

<sup>76</sup> БЕДА, *De temporum ratione* 70 — *De die iudicii* (PL 90, 575A — 576D): «Non ergo firmamentum caeli, in quo sidera fixa circumeunt, non caelum aetherium... sed caelum hoc aerium, id est terrae proximum... quod aqua quondam diluuii deletis terrestribus transcendendo perdidit, hoc ignis extremi iudicii eiusdem mensurae spatio procrecens occupando disperdet... Nunc autem caelum quidem aereum igni marcescet, sidereum manebit inlesum... Cum descendente domino ad iudicium in ictu oculi fuerit omnium resurrectio celebrata mortuorum... Vtrum autem et reprobi tunc sublimius a terra leuentur obuam iudici uenturo, an meritis peccatorum ita praegrauentur ut quamuis immortalia corpora habentes ad altiora nequeant eleuari et praesidente ad iudicandum domino sancti in sublimi a dextris eius, ipsi autem in inferioribus adsistant a sinistris, tunc potius apparebit... [Iniustos] utpote in terra positos igni circumdatos iudicis expectare sententiam... Raptis ad uocem tubae obuam domino in aera perfectis seruis illius conflagrati mundana non noceat». Ср. БЕДЕ, *Commentarii in Pentateuchum* (PL 91, 198BD); *Super epistolas Catholicas* (PL 93, 82AD). Ср. АВГУСТИН ИРЛАНДСКИЙ, *De mirabilibus sanctae Scripturae* III, 8 (PL 35, 2197): «resurrectionis corpora in tantum leuigabuntur, ut non solum crassa aqua, sed etiam nubibus et aere sustineantur, ut Apostolus ait, "Rapiemur ad occurrendum Christo in aera" (1 Thes 4:16)».

<sup>77</sup> БЕДА, *Super epistolas Catholicas* (PL 93, 82BD): «Elementa uero calore soluentur. Quatuor sunt elementa, quibus mundus iste consistit: ignis, aer, aqua, et terra, quae cuncta ignis ille maximus absumet. Nec tamen cuncta in tantum consumet, ut funditus non sint, sed duo in tantum consumet, duo uero in meliorem restituet faciem. Vnde in sequentibus dicitur: Nouos uero coelos et nouam terram. Non dixit alios coelos et aliam terram, sed ueteres et antiquos in melius commutandos... Praeterit enim figura huius mundi, non substantia, sicut et carnis nostrae non substantia perit, sed figura immutabitur, quando

Встреча Господа в воздухе изображена и в *Altus Prosator* (строфы T and Z):

- T** Tuba primi archangeli strepente admirabili  
erumpent munitissima claustra ac poliandria  
mundi praesentis frigora hominum liquescentia  
undique conglobantibus ad compagines ossibus  
animabus aethralibus eisdem obviantibus  
rursumque redeuntibus debitis mansionibus...
- Z** Zelus ignis furibundus consumet adversarios  
nolentes Christum credere Deo a Patre venisse  
nos vero evolabimus obviam ei protinus  
et sic cum ipso erimus in diversis ordinibus  
dignitatum pro meritis praemiorum perpetuis  
permansuri in gloria a saeculis in saecula<sup>78</sup>.

В этом гимне, который отсылает к 1 Фес 4:17, говорится, что в то время, как нестерпимый огонь будет пожирать супостатов, праведники вознесутся навстречу Господу, чтобы встретить Его в воздухе<sup>79</sup>. Характерно, что святые сделаются эфирными душами, возвращающимися обратно в заслуженные ими небесные обители. Слова *erimus in diversis ordinibus*, как кажется, означают, что люди войдут в различные ангельские чины<sup>80</sup>.

Итак, концепция вечного огня в *O предопределении* восходит к учению о мировом пожаре у Августина и островных авторов (скорее всего, у Беды). Вот почему Иоанн Скотт, который всегда тяготел к истолкованию адских мучений как мучений совести (такая интерпретация

quod seminatur corpus animale, surget corpus spirituale (1 Cor. XV)».

<sup>78</sup> *Altus Prosator*, p. 50–52. Ср. ХРАБАН МАВР, *De fide catholica* (PL 112, 1618D: «Tuba primi archangeli... / Surget homo a tellure... / Animabus aethralibus / Eisdem obviantibus, / Certant sancti cum munere / Christo Regi occurrere; 1619CD: Zelus ignis furibundus / Consumet adversarios, / Nolentes Christum credere / Deo a Patre venisse, / Retro ruunt perpetui / In ignis flammis impii. / Vbi habentur tenebrae / Vermes et dirae bestiae, / Vbi ignis sulphureus / Ardet flammis edacibus, / Vbi rugitus hominum, / Fletus et stridor dentium» etc.

<sup>79</sup> Ср. ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *Об устройении человека* XXII: «когда мы услышим трубу воскресения, которая пробуждает умершее и оставшихся в жизни мгновенно предлагает в нетление по подобию тех, кто изменяется воскресением... тяжесть плоти больше не будет ее притягивать вниз, и бремя не будет ее удерживать на земле, но, воспарив в воздух, она полетит: *восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем* (1 Фес 4:17)» (пер. В. М. ЛУРЬЕ).

<sup>80</sup> Ср. *Altus prosator*, B: «Bonos creauit angelos ordines et archangelos / principatum ac sedium potestatum uirtutum...»

обсуждается и в *О предопределении*, и в *Перифюсеон*), пишет здесь о телесности вечного огня. Лишь в *Перифюсеон*, когда изменится его космология и он придет к выводу, что все чувственное бытие в итоге должно претвориться в бестелесное, Иоанн Скотт откажется от *телесной преисподней*, каковой является телесный огонь, поскольку последний должен исчезнуть вместе с пространством, временем, да и самой чувственной вселенной<sup>81</sup>.

**Тела воскресения воздушны и эфирны.** Еще один требующий пояснений тезис из трактата *О предопределении* — это положение о том, что после воскресения тела праведников станут эфирными, а тела грешников — воздушными<sup>82</sup>. Как представляется, в основе рассуждений Иоанна Скотта о теле воскресения лежат те же послышки, что у многих других ранних средневековых мыслителей: это слова самого Христа: «когда из мертвых воскреснут, то... будут как ангелы на небесах» (Мк 12:25) — и: «сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых... равны ангелам» (Лк 20:35–36), а также сказанное апостолом Павлом: «сеется тело животное, восстает тело духовное» (1 Кор 15:44). Специфика в том, как Иоанн интерпретирует эти положения.

Если слова Христа о том, что люди будут *равны ангелам*, допускают разное толкование и не являются постулированием тождества и соприродности воскресших людей и ангелов, то для Иоанна Скотта воскресшие люди и ангелы *соприродны*<sup>83</sup>. Значит, став ангелами, люди раз-

<sup>81</sup> P V, 5032–70 (971AD): «Et haec est ratio quae nullum locum sensibilem et corporalem in natura rerum inferno permittit uanasque opiniones eorum destruit, qui infernum uel sub terris uel terrarum in gremio fallacibus suis cogitationibus autumant, ignorantes quod ipsa terra, subtus quam uel intra quam infernum constituunt, penitus sit peritura. Si autem terra peribit, profecto nihil sub ipsa et in ipsa, quod inferni uocabulo dignum sit, relinquetur, ac per hoc nullus locus intra sensibilem corporalemque creaturam inferno datur, neque aeterno igni in quo impii ardebunt... De inferno deque eius tormentis satis est actum. Nam luculentissime suasum est non esse eum substantialiter in natura uisibilem et inuisibilem, quoniam *neque corpus est neque spiritus*, sed iustissima damnatio prauae et illicitae cupiditatis abutentium naturae bono (hoc est liberae uoluntatis arbitrio)...»

<sup>82</sup> *Div. praed.* 19, 2, 18–22 (437A): «corpora sanctorum in aetheream mutabuntur qualitate... impiorum uero corpora in aeream qualitate transitura».

<sup>83</sup> P II, 1532–36 (575A): «Quod enim post resurrectionem omnium generaliter de omnibus hominibus dominus dicit: "Erunt sicut angeli Dei in caelo" non *de condignitate naturae*... intelligendum arbitror. Primam nanque hominis conditionem ante peccatum in paradiso, hoc est in caelesti beatitudine, *aequalem angelis* ac ueluti *connaturalem* fuisse, non incongruum credere» (полагаю, нам следует доверять чтению, которое дает слой III *Перифюсеон* в издании Э. Жено. В этом варианте "non" было вычищено в манускрипте рукой <sup>2</sup>, т. е. помощником Эрнугены). Ср. P V, 6060–64 (994A): «Inest siquidem unicuique hominum occulta corporis sui ratio, in quam resurrectionis tempore hoc

делят их участь, а потому нам важно уяснить, где обитают ангелы и каковы свойства их тел.

Представление о том, что ангелы пребывают в высшей части воздуха и имеют эфирные тела, тогда как демоны рождаются в низшей части воздуха и обладают воздушными телами, разделялось большинством ранних христианских авторов, которые в этом отношении не отличались от авторов языческих<sup>84</sup>. Оставляя в стороне особое понимание эфира Аристоте-

terrenum mortaleque mutabitur et in qua angelicis corporibus assimilabitur, quando homines *aequales angelis* erunt»; P V, 6605–07 (1005D): «nullus angelicus ordo est, cui humana natura post restaurationem suam iuxta intelligibiles gradus non interseratur»; P IV, 1567–71 (780A): «angelicam essentiam in humana, et humanam in angelica constitutam... Tanta quippe humanae naturae et angelicae societas fuerat — et fieret, si primus homo non peccaret — ut utraque unum efficeretur. Quod etiam in summis hominibus... fieri incipit» (ср. 723C); а также P III, 4787 (733B): «Intelligit [homo] quidem ut angelus»; P V, 6563–64 (1005A): «homo adolescentior filius dicitur, angelus uero maior aetate». Любопытно, что, когда при переводе сочинений Максима Исповедника (*О трудностях* XLI) Иоанн встретит утверждение о *тождестве* человека ангелам, τὴν πρὸς ἀγγέλους ταυτότητα, он заменит «тождество» на «подобие»: «Inde caelum et terram adiungens per ipsam angelis vitae omni modo secundam virtutem, quantum hominibus possibile est, similitudinem» (*Ambigua ad Iohannem* XXXVII, 52–54). Слова Максима о *равенстве* человека ангелам Иоанн не станет редактировать, передавая *ισότητα* через *aequalitatem*. Ср. КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Извлечения из Феодота* 22, 3: «Мы восстанем равными ангелам (ἰσάγγελοι)» (ср.); *Педагог* I, 6, 36, 6, 6–37, 1, 1: «хотя и плотию, но, имея лицо, равное ангельскому (τὸ πρόσωπον ἰσάγγελον), зрим обетование лицом к лицу»; *Строматы* VI, 13, 105, 1: «Тот, кто сначала укротил свои страсти и научился бесстрастию, и возрос до благодеяния гностического совершенства, уже здесь становится равным ангелам (ἰσάγγελος)»; VII, 57, 7, 4: «первая спасительная перемена — от язычества к вере, а вторая — от веры к знанию. Последнее, находя предел в любви, отдает любящего Любимому, познающего Познаваемому. И возможно, такой уже здесь достигает достоинства, равного ангельскому (ἰσάγγελος)». Григорий Нисский также говорил, что некогда человек был, а после всеобщего восстановления будет опять равен ангелам (ἰσάγγελος): *Об устройении человека* 17 и 18 (PG 44, 188C и 189C; 196A); *Antirrheticus adversus Apollinarium* (PG 45, 1237C); *На Песнь песней* I (PG 44, 777A); *De virginitate* XIV (4) (PG 46, 381A). Тот же Григорий Нисский пишет о *равночестности* человека ангелам (τὴν πρὸς τοὺς ἀγγέλους ὁμοτιμίαν, ср. Пс 8:6; 48:13 и 21) в *Об устройении человека* 17 и 22 (PG 44, 189A; 189D; 205A); *Antirrheticus adversus Apollinarium* (PG 45, 1237BD); *In Ecclesiasten* VI (PG 44, 708D); *De Oratione Dominica* I (PG 44, 1124B), ср. с выражением *condignitas naturae* в приведенной выше цитате из P II, 1532–36 (575A). Кроме того, ангел именуется у Григория старшим братом человеку (*Жизнь Моисея* II, 47; II, 51–53).

<sup>84</sup> Ср. ПЛОТИН, *Энеады* III, 5, 6, 40–42: «Многим кажется, что сущность демонов, насколько они демоны, состоит в том, чтобы быть вместе с каким-либо телом, огненным или воздушным (μετὰ τινος σώματος ἢ ἀέρος ἢ πυρός)», II, 1, 6, 6, 54: «Но у демонов — огненная жизнь» (ζῶσα πύρνα); IV, 3, 9, 3–9: «Есть два способа вхождения души в тело, один — когда душа уже находится в теле и меняет тела или переходит

лем<sup>85</sup>, обратимся к платоновской традиции. Уже ближайшие ученики Платона говорят о пяти элементах — огне, эфире, воздухе, воде, земле (*Послезаконие* 981c). При этом эфир и воздух — это, в сущности, один элемент. У самого Платона эфир есть прозрачайшая разновидность воздуха (*Тимей* 58b), чистейшая область неба (*Федон* 109b). Собственно воздух занимает околосемную область. Он полон испарений, облаков, ветров, дождей: «прозрачайшая разновидность [воздуха] зовется эфиром, а более мутная — туманом и мглой» (*Тимей* 58d). Каждой из четырех основных стихий (огню, воздуху, воде, земле) присущ особый род существ (*Тимей* 40a). Существа, в природе которых преобладает огонь, — это боги, т. е. бессмертные звезды (*Послезаконие* 981de), а те, в ком преобладает земля, — смертные люди. Три средних элемента (два вида воздуха и вода) дают начало еще трем родам существ. Сразу под огнем находится эфир, из него мировая Душа создает эфирные существа<sup>86</sup>. (Впоследствии они получают имя ангелов.) Затем Душа производит существа из воздуха — демонов. Из воды возникают полубоги и нимфы<sup>87</sup>. Все вышеупомянутые «наполняют небо» (984b – 985b)<sup>88</sup>.

Что касается мест посмертного наказания людей, то помимо общепринятых верований, помещавших преисподнюю под землей, существ-

из воздушного или огненного тела в земное (это не называют переменной тела потому, что неясно, из какого тела осуществляется проникновение), и другой способ — переход от бестелесного в какое угодно тело, что будет первым общением души с телом»; КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Извлечения из Феодота* I, 12, 2: «Ангелы — это умопостигаемый огонь и дух, чистые сущности, предел же совершенства для очищенного умопостигаемого огня есть умопостигаемый свет, «который стремятся созерцать ангелы», как говорит Петр (1 Петр 1:12)»; ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, *Толкование на пророка Исайю* [Dub.] X, 237, 21–22, ed. P. TREVISAN (рус. пер. т. 2, с. 271): «ненасытные демоны... любят быть около жертвенников... А может быть, и питаются сим и тела их, или воздушные (τὰ ἀέρια σώματα), или огненные (πύρινα), или смешанные из обеих стихий (ἐξ ἀμφότερων τῶν στοιχείων μίκτα)».

<sup>85</sup> Ср., кстати, АРИСТОТЕЛЬ, *О душе* III, 13, 435 а 11–20: «совершенно очевидно, что тело животного не может быть простым, т. е. не может быть огненным или воздушным (πύρινον ἢ ἀέρινον)... не может быть из этих элементов». Об античных теориях эфира см. в этом сборнике статью С. В. МЕСЯЦ «Дискуссии об эфире в Античности», с. 63–113.

<sup>86</sup> Они не названы, но это высшие из демонов, поскольку сказано, что они прозрачны, страдают людям и этим отличаются от бесстрастных богов (984e – 985a).

<sup>87</sup> Например, Марий Викторин (281/91 – п. 363), комментируя *Послание к Галатам*, говорит о духах всех четырех стихий: «quosdam daemones aërios uocent, rursus alii empirios, alii enydros, alii genios, id est terrenos, aquaticos, aërios, ignitos» (*In epistolam Pauli ad Galatas* I, 4, PL 8, 1180B).

<sup>88</sup> Ср. ПЛОТИН, *Энеады* IV, 3, 18, 22–23: «что касается демонов и душ, [пребывающих] в воздухе (δαίμονων καὶ ψυχῶν ἐν ἀέρι)...»



вовала традиция локализовывать Аид и Тартар в воздухе. Отправной точкой для такого взгляда послужили строки Гесиода о том, что титаны были сброшены «настолько глубоко под землю, насколько небо [отстоит] от земли, ибо столь [далеко] от земли до мглисто-воздушного (ἠερβέντα) Тартара»<sup>89</sup>. Поскольку Гесиод назвал Тартар «мглисто-воздушным»<sup>90</sup>, это послужило основой для связывания мест наказания с воздушной областью<sup>91</sup>. Так, у Гомера Зевс грозит богам тем, что сбросит их с неба в мглисто-воздушный Тартар, который настолько глубже Аида, насколько земля ниже неба (таким образом, Аид находится на полпути к Тартару)<sup>92</sup>.

Повествуя о посмертном суде и воздаянии, Платон в *Федоне* (108e – 114c) говорит о том, что после смерти тела души попадают на *иную* землю, которую он помещает *под небом*. Именно там, под небом, находится и Тартар, как некая пропасть, насквозь пронизывающая небесную землю, и река Пирифлегетон, и область Ахерузы. Не случайно, в

<sup>89</sup> ГЕСИОД, *Теогония* 720–721. Ниже (722–723a) сказано, что медная наковальня будет падать от неба до земли девять дней и ночей и еще столько же от земли до мглисто-воздушного Тартара. Одна из схолий к *Illiade* (ad VIII, 16 b1) поясняет: «Небесное, как он говорит, имеет три протяжения: [от земли] до облаков — воздух, затем, вплоть до созвездий и начала Зевеса, — эфир; от земли до Аида столько же, сколько от Аида до Тартара. Очевидно, что земля является серединой и центром» (*Scholias Graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera)*, ed. H. ERBSE).

<sup>90</sup> Это словосочетание неоднократно употребляется в *Теогонии*, см. строки 119, 681–682, 721, 723a, 736, 807.

<sup>91</sup> «Естественнонаучное» объяснение см. у Плутарха в *О первичном холоде* 948F: «И то, что называется туманом и мглой (ἀχλὺς καὶ ἀμίχλη), а также все то, что мешает прохождению света, не давая его воспринять [зрением] — [все это] суть разновидности воздуха (ἀέρος διαφοραί), а для воздуха невидимого и лишённого цвета (τὸ ἀειδές καὶ ἄχρωστον) придумали наименование Аида и Ахеронта ("Αἴδης καὶ Ἀχέρων). И вот, как при отсутствии света воздух становится темным (σκοτεινὸς ἄηρ), так при удалении тепла то, что остается, оказывается холодным воздухом и ничем другим. Вот почему этот [воздух] из-за холодности зовется Тартаром; это явствует из того, что Гесиод говорит о *мглисто-воздушном Тартаре*» (пер. И. Д. РОЖАНСКОГО).

<sup>92</sup> См. ГОМЕР, *Illiada* VIII, 13–16, где Зевс грозит олимпийским богам: «Восхищу его и низвергну я в мглисто-воздушный Тартар (Τάρταρον ἠερβέντα), в пропасть далекую, где под землей глубочайшая бездна (βάθιστον βέρβρον)... столь же далекий от Аида, как небо от земли!» В XV, 18–21 Зевс напоминает, как наказал Геру, сбросив ее с высоты (ὕψοθεν) и подвесив на золотой верви (δεσμὸν) среди эфира и туч (ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλαισι); в XV, 191–192 сказано, что Аид получил в удел мглисто-воздушный мрак (ζόφον), а Зевс — пространное небо меж туч и эфира (οὐρανὸν ἐὶρὸν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλαισι). Ср. *Гомеровские гимны. Гермесу* 256, где Аполлон грозит Гермесу: «тебя ухвачу я и в Тартар мглисто-воздушный заброшу, в мрак злосчастный и страшный (ζόφον)... Будешь бродить под землею...»

этом месте Платон цитирует *Илиаду* VIII, 13, где сказано о мглисто-воздушном Тартаре, столь далеко от Аида, сколь небо от земли (подробнее см. с. 724–726).

Из множества античных источников, сошлемся лишь на (псевдо-) Аполлодора (I–II вв. н. э.), который, имея в виду *Теогонию* Гесиода, начинает свою *Историческую библиотеку* с упоминания о том, как Уран–Небо наказал своих детей, циклопов:

связав, он сбросил их в Тартар (*δήσας εἰς Τάρταρον ἔρριψε*); это мрачное место находится в Аиде, на таком же расстоянии от земли, на каком земля от неба.

Ранние христианские авторы во многих случаях следовали классическим топам. Поэтому неудивительно, что 2 Петр 2:4 составляют параллель словам Аполлодора:

Бог не пощадил согрешивших ангелов, но, низвергнув, как в Тартар, в узы мрака, отдал под стражу до суда (*σφαῖς ζόφου*<sup>93</sup> *ταρταρώσας παρέδωκεν εἰς κρίσιν τηρουμένων*).

В сочетании с Еф 2:2, где говорится о *владыке, властвующем в [мглистом] воздухе* (*τὸν ἀρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος*), это стали интерпретировать в том смысле, что падшие ангелы вместе со своим предводителем были сброшены с высших, эфирных небес в низший, приземный слой мутного, взбаламученного воздуха, где они содержатся ныне, как в темнице, ожидая Судного дня. Ссылки на подобное представление как на нечто само собой разумеющееся, можно найти у Климента Александрийского, Оригена, Тертуллиана, Иеронима, Августина, Иоанна Кассиана и позднее у Беда Досточтимого<sup>94</sup>.

В свете вышеизложенного становится понятным тезис трактата *О предопределении* о том, что после воскресения тела праведников станут эфирными, а тела грешников — воздушными. В самом деле, если после воскресения *все* люди сделаются тождественны ангелам, то ло-

<sup>93</sup> Ср. ГЕСИОД, *Теогония* 654: *ὑπὸ ζόφου ἠερόεντος*; 730–731: *ἔνθα θεοὶ Τιτῆνες ὑπὸ ζόφῳ ἠερόεντι κεκρίφαται βουλῆσι Διὸς νεφέληχερέταο*; Гомеровские гимны. Церере 482: *ὑπὸ ζόφῳ εἰρόεντι*; ГОМЕР, *Илиада* XXI, 56: *ὑπὸ ζόφῳ ἠερόεντος*.

<sup>94</sup> КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Строматы* IV, 26; ТЕРТУЛЛИАН, *О душе* 54 (PL 2, 742AB); ОРИГЕН (в переводе Иеронима): *Homiliae in Ezechielem* IV (PL 25, 721BC); ИЕРОНИМ, *In Epistolam ad Ephesios* I (PL 26, 466A), III (PL 26, 546BC); ИОАНН КАССИАН, *Collatio* 8, 12 (PL 49, 740–741); АВГУСТИН, *О граде Божием* VIII, 22; *Epist.* 102 (PL 33, 378), *Sermones de tempore* 222 (PL 38, 1091); БЕДА ДОСТОЧТИМЫЙ, *Hexaemeron* I (PL 91, 26CD), *De natura rerum* 25 (PL 90, 244A – 246A).

гично, что праведники присоединятся к верным ангелам, а нечестивые отправятся в места заточения павших духов. Соответственно, если у верных ангелов тела состоят из эфира, а у павших — из воздуха, то такими же они будут после воскресения у праведных и отверженных людей: тело каждого существа будет приспособлено к свойствам места, назначенного ему для обитания.

«Дух» есть эфир. Итак, Иоанн Скотт понимает тонкое, «духовное» тело (*spirituale corpus*), которое люди получают после воскресения, как тело воздушное или эфирное. Но имеются веские основания полагать, что на определенном этапе Эриугена и сам «дух» рассматривал как разновидность воздуха или эфира. При этом «эфир» для него — это высшая, разреженная разновидность воздуха<sup>95</sup>. То, что лишь подразумевается в *О предопределении*, будет открыто сказано позже, в *Перифьюсеон*, где Эриугена пишет, что после воскресения человеческая природа подобна воздуху (*aerem*) и должна превратиться в дух (*spiritum*) и, напротив, воздух, а тем более эфир именуется у него «духовными»<sup>96</sup>. «Дух» для Иоанна подобен телесной пневме стойков. Понимание духа как тонкого тела можно проследить на протяжении всей научной карьеры Эриугены — от раннего трактата *О предопределении* до последних страниц его главного сочинения, *Перифьюсеон*. Когда впоследствии, следуя учению Григория Богослова, Иоанн придет к выводу, что после воскресения смертные тела изменятся не просто в тела духовные, но перейдут сначала в бестелесную душу, а потом — в бестелесный «дух», ему придется сделать характерную оговорку: «не в тот дух, что именуется эфиром, но в тот, что называется умом»<sup>97</sup>.

**Взаимопревращения элементов.** Все рассмотренные выше теории из *О предопределении* встроены в систему естественно-научных

---

<sup>95</sup> ИОАНН СКОТТ, *P II*, 727–729 (549C): «Inferior enim pars a terra usque ad lunam aer dicitur (hoc est spiritus), superior uero... aether (id est purus spiritus)». Для Эриугены тела в собственном смысле — это вода и земля, ср. *P III*, 3165–68 (695B): «omnia ista corpora ex catholicis elementis composita, maxime etiam terrena et aquatica... nil aliud in eis inuenitur praeter corpus omnino et corporeum».

<sup>96</sup> Ср. *P V*, 3956–63 (948AB): «humanam naturam in regeneratione eius... omnino in spiritum conuersa, diuersarum tamen qualitatum capacem fore... Vt enim aer iste, ex quo similitudinem quandam humanitatis accepimus, aethereos desuper splendorum, deorsum uero concretas ex terra et aqua recipit fumigationes»; *V*, 3919 (947B): «spiritualis natura aeris»; 3926–27 (947C): «aer enim dicitur, id est spiritus. Ideoque simplex ac spirituale corpus a physicis uocatur»; 3907–09 (947A): «ipse autem aer in omnibus suae semper subtilitatis et serenitatis immobilem custodit qualitatem».

<sup>97</sup> *P V*, 5784–88 (987B). Ср. *P V*, 4096–4104 (951AB); 4164–73 (952CD).

представлений той эпохи. Как мы уже видели, в основе многих положений Эриугены лежат рассуждения об эфире и взаимопревращениях первоэлементов<sup>98</sup>. Но эфир, являясь «пятым колесом», не укладывается в часто используемую Иоанном четырехчастную схему платоников, в которой двойные термины (А не-В и не-А не-В) сопрягаются посредством двух промежуточных (А В и не-А В). Поэтому функции и природа эфира в *О предопределении* размыты: иногда он отождествляется с одним из высших элементов (разреженным воздухом), а иногда рассматривается как качество, чистейшее состояние, которого может достичь телесная субстанция. Так, Эриугена подчеркивает, что эфир лишь называется бестелесным, на деле являясь «четвертой частью телесного творения»<sup>99</sup>, и в то же время он говорит, что эфир — это не элемент, но высшее телесное качество<sup>100</sup>, которое не может быть поглощено никаким другим качеством, хотя может превращать в себя более низкие качества<sup>101</sup>. В силу закона естества, пишет Иоанн, высшие элементы всегда растворяют и поглощают собой низшие. Поэтому огонь бессилен по отношению к эфирному телу, но поглощает и жжет воздушное. Когда в Судный день всё будет охвачено пламенем, воздушные тела проклятых будут гореть в огне не потому, что на эти тела наложено наказание, а потому, что огненное качество, как более высокое, естественной силой будет превращать в себя низшие элементы (и, в частности, воздух): они

<sup>98</sup> Относительно взаимопревращений качеств и элементов у Оригена см. D. G. BOSTOCK, "Quality and Corporeity in Origen", *Origeniana secunda*, eds. H. CROUZEL, A. QUACQUARELLI (Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1980), p. 323–337.

<sup>99</sup> *Div. praed.* 19, 1, 6–8 (436C): «incorporeus... solemus dicere aethereum spiritum, cum quarta pars sit corporalis creaturae».

<sup>100</sup> *Div. praed.* 19, 3, 33 (437B): «suprema omnium corporum qualitas, quae est aetherea». О таком же понимании эфира Оригеном см. H. CROUZEL, "La doctrine origénienne du corps ressuscité", *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 81 (Toulouse, 1980), p. 191–195 [repr. in H. CROUZEL, *Les fins dernières selon Origène* (Aldershot: Variorum, 1990), ch. VI; L. R. HENNESSEY, "A Philosophical Issue in Origen's Eschatology: The Three Senses of Incorporeity", *Origeniana quinta*, ed. R. J. DALY (Leuven: University Press, Peeters, 1992), p. 377: «The ether is not another body — besides earth, water, air, and fire — but another state into which a corporeal body can change itself. The ether is a quality, but not a body»; D. G. BOSTOCK, "Quality and Corporeity in Origen", p. 332: «when Origen speaks of that bodily substance attaining an ethereal condition (statum), he appears to subordinate the simple concept of 'body' to the concept of 'state'».

<sup>101</sup> ИОАНН СКОТТ, *Div. praed.* 19, 2, 19–21 (437A): «aetheream... qualitatem, quae ab alia qualitate consumi non potest, cum inferiorum corporum qualitates in se mutare possit»; 19, 3, 34–36 (437B): «aetherea [qualitas] inferiores qualitates et intra se ambiendo coartat et in se, prout lex naturarum sinit, commouere non desinat».

служат для него пищей<sup>102</sup>. Иоанн Скотт подчеркивает, что взаимопревращения элементов — это естественный процесс, он мучителен для грешников лишь в силу их внутренней порчи<sup>103</sup>. Превращение в более высокое качество, от которого разумные природы «испытывают радость», ибо это отвечает естественному ходу бытия, становится пыткой для злых волей<sup>104</sup>.

Иоанн особенно оговаривает: тела грешных людей и ангелов страдают в вечном огне так, что природа или субстанция грешников не затрагивается наказанием, «красота природы» не нарушается. Наказание состоит в том, что грешники лишены блаженства, даваемого не природой, но благодатью<sup>105</sup>.

Внимание, которое при рассуждении об эфире и вечном огне Иоанн Скотт уделяет взаимопревращению элементов, сообщает его эсхатологическому рассуждению сильную натурфилософскую составляющую. В этом Эриугена традиционен: Августин в *О книге бытия* тоже встраивал свою ангелологию в натурфилософский каркас, говоря, что в ангелах и демонах преобладают два *действующих* элемента, *огонь и воздух*, а не два *претерпевающих*, *земля и вода*. По Августину, небесные тела ангелов в наказание *обращены* в воздушное качество, дабы они стали подвластны воздействию огня как элемента высшей природы<sup>106</sup>.

<sup>102</sup> *Div. praed.* 19, 2, 30–32 (437B): «Igne quippe qualitas superior naturali ui inferiorum elementorum qualitates in se transfundere semper appetit naturali motu, quasi quodam sui alimentum».

<sup>103</sup> *Div. praed.* 19, 2, 25–29 (437AB): «Miro atque ineffabili naturarum modo peragitur, occulto tamen iustoque iudicio, ut, quod elementa mundi inter se quasi quodam naturalis amoris uinculo complexa inseparabiliterque coniuncta ordinatissimo motu appetunt, ueritatem odientibus uertatur in supplicium».

<sup>104</sup> *Div. praed.* 19, 3, 36–38 (437B): «naturarum intra se mirabile perficitur gaudium, malarum uero uoluntatum ineffabile tormentum»; 19, 3, 45–48 (437C): «superioris ignis corporei cum inferioris aeris corporibus qualitate collectante, naturali ui seruata, infelicium animarum intentio de corporibus suis aeternas patiat aerumnas».

<sup>105</sup> *Div. praed.* 19, 3, 38–45 (437BC): «Proinde impiorum omnium, angelorum uide licet hominumque peruersorum, corpora ita sunt supplicia ignis aeterni perpessura ut, integritate eorum substantiae nullo modo peritura... excepta beatitudine qua priuabuntur quae non est ex natura sed ex gratia».

<sup>106</sup> АВГУСТИН, *О книге Бытия* III, 9–10 (PL 34, 284–285): «Nec ignoro, ita quosdam philosophos sua cuiusque elementi distribuuisse animalia, ut... dicerent... aera... animalia daemones esse; coelestia, deos... Quapropter, etsi daemones aera sunt animalia, quoniam corporum aeriorum natura uigent; et propterea morte non dissoluuntur; quia praeualet in eis elementum, quod ad faciendum quam ad patiendum est aptius; duobus subterpositis, aqua scilicet et terra, uno autem superposito, id est igne sidereo: distribuuntur enim elementa ad patiendum duo, humor et humus; ad faciendum autem alia duo, aer et ignis... Aer autem a confinio luminosi coeli usque ad aquarum fluida et nuda terrarum

При это важно, что Иоанн Скотт пишет о *взаимопревращении* стихий друг в друга, а не о вторжении одного элемента в область преобладания другого: это можно видеть и в рассуждениях о физических обстоятельствах Судного дня, и тогда, когда речь идет об изменениях тел людей и ангелов, и применительно к кругообороту элементов. Потоп или пожар не приходят извне — просто один элемент превращается в другой. Таким же естественным порядком низшие тела и элементы переходят в высшие<sup>107</sup>. Иоанн Скотт сам говорит о существовании давней традиции подобного понимания механизма мировых катаклизмов<sup>108</sup>.

peruenit... Superior uero pars aeris, propter puram tranquillitatem, coelo... coniungitur... In qua fortassis parte si fuerunt ante transgressionem suam transgressores angeli cum principe suo, nunc diabolo, tunc archangelo... non mirum si post peccatum in istam sunt detrusi caliginem; ubi tamen et aer sit, et humore tenui contextatur, qui commotus uentos, et uehementius concitatus etiam ignes et tonitrua, et contractus nubila, et conspissatus pluuiam, et congelantibus nubilibus niuem, et turbulentius congelantibus densioribus nubilibus grandinem, et distentius serenum facit, occultis imperiis et opere Dei, a summis ad infima uniuersa quae creauit administrantis... Si autem transgressores illi antequam transgredenterentur, coelestia corpora gerebant, neque hoc mirum est, si conuersa sunt ex poena in aeriam qualitatem, ut iam possint ab igne, id est ab elemento naturae superioris aliquid pati: nec aeris saltem spatia superiora atque puriora, sed ista caliginosa tenere permitti sunt, qui eis pro suo genere quidam quasi carcer est, usque ad tempus iudicii». Различение активное / пассивное применительно к элементам имеет стояческие корни. Ср. НЕМЕСИЙ, *Об устройении человека* V, 126 (PG 40, 625B): «Стояки говорят, что из стихий одни деятельны (*δραστικά*), другие страдательны (*παθητικά*): к первым они относят воздух и огонь, ко вторым — землю и воду» (пер. Ф. ВЛАДИМИРСКОГО).

<sup>107</sup> О Судном дне: АВГУСТИН, *О граде Божием* XX, 24 (PL 41, 697–698): «aer iste uentosus... conuersus fuerat in humidam qualitatem»; БЕДА, *De natura rerum* 25 (PL 90, 246A): «aer turbulentus esset conuersus in undas»; БЕДА, *Commentarii in Pentateuchum* (PL 91, 198BD): «in aquarum natura pinguiore huius aeris qualitate conuersa... о телах людей и ангелов»; АВГУСТИН, *О граде Божием* XX, 16 (PL 41, 682): «ipsa [nostra] substantia eas qualitates habebit, quae corporibus immortalibus mirabili mutatione conueniant»; АВГУСТИН, *О книге Бытия* III, 9–10 (PL 34, 283–285): «coelestia corpora... conuersa sunt ex poena in aeriam qualitatem, ut iam possint ab igne, id est ab elemento naturae superioris aliquid pati»; ИОАНН СКОТТ, *Div. praed.* 19, 2, 18–22 (437A): «corpora sanctorum in aetheream mutabuntur qualitatem... impiorum uero corpora in aeream qualitatem transitura»; P V, 3956–59 (948A): «humanam naturam... in spiritum conuersa»; об элементах: ИОАНН СКОТТ, *Div. praed.* 19, 2, 19–21 (437A): «aetheream... qualitatem... inferiorum corporum qualitates in se mutare possit»; 19, 2, 30–32 (437B): «Ignea quippe qualitas superior naturali ui inferiorum elementorum qualitates in se transfundere semper appetit naturali motu, quasi quoddam sui alimentum»; P III, <20> 140–141 (696B) (i<sup>1</sup> vers. I–II): «In diluuiio aer uersus est in aquam, iterumque reuersa est aqua in aeram»; *Div. praed.* 19, 3, 34–36 (437A): «qualitas, quae est aetherea, inferiores qualitates... in se... commouere non desinat».

<sup>108</sup> ИОАНН СКОТТ, P III, 3881–82 (712D): «multi philosophorum, teste sancto Augustino, affirmant ignem et aera agere, aquam uero et terram pati»; P III, <20> 140–141

«Физический» подход к решению теологических проблем использовался и на родине Иоанна Скотта. Как уже говорилось, примеры обращения ирландских богословов VII столетия к учению о четырех элементах можно увидеть в *De ordine creaturarum*, в *De miraculis sacrae scripturae*, в двух комментариях на Апостольские послания<sup>109</sup>. В этих трактатах предполагается, что структура вселенной по вертикали в целом соответствует естественному порядку элементов, а природные явления объясняются в терминах возможных взаимопревращений элементов присутствием какого-либо элемента либо природными свойствами некоего элемента. Для трактата *De miraculis sacrae scripturae* (*О чудесах святого Писания*) особенно характерна тенденция рационально объяснять библейские чудеса. Например, поясняется, что, когда Бог решил превратить жену Лота в соляной столп, Он просто заставил распространиться по всему организму соль, всегда присутствующую в человеческом теле в виде малой его части<sup>110</sup>. Через взаимопревращение элементов в трактате объясняется и ряд других чудес<sup>111</sup>.

Как мы выяснили, практически все отправные положения эсхатологии Иоанна Скотта наличествуют в предшествующей латинской традиции. Источником их большей частью были натурфилософские рассуждения Августина и островных авторов. Тем не менее, главный тезис о *соприродности* людей и ангелов делает позицию Иоанна особенной. Постулируя такую соприродность, Иоанн Скотт — под влиянием учения Оригена (в том виде, в каком его интерпретирует Иероним<sup>112</sup>) —

(696B) (1<sup>1</sup> vers. I–II): «In diluuiio aer uersus est in aquam, iterumque reuersa est aqua in aera». Ср. ОРИГЕН, *О началах* IV, 4, 6, (33), 236–238: «ignem, aerem, aquam terramque mutari in semet ipsa inuicem ac resoluti aliud in aliud elementum mutua quadam consanguinatione docuimus».

<sup>109</sup> M. SMYTH, «The Physical World in Seventh-Century Hiberno-Latin Texts», *Peritia* 5 (1986), p. 215.

<sup>110</sup> *De miraculis sacrae scripturae* I, 11 (PL 35, 2161–62). Об этом см. D. Ó CRÓINÍN, *Early Medieval Ireland 400–1200* (London, 1995), p. 187–188.

<sup>111</sup> Объяснение превращения воды в вино см. в *De miraculis sacrae scripturae* I, 18 (2164–65), обсуждение свойств элементов — в II, 31 (2189–90).

<sup>112</sup> Ср. ИЕРОНИМ, *Ad Avitum* Ep. 124, 4 (PL 22, 1063): «ad extremum sermone latissimo disputauit, angelum, siue animam, aut certe daemonem, quos unius adserit esse naturae, sed diuersarum uoluntatum, pro magnitudine negligentiae et stultitiae iumentum posse fieri» (но ср. он же, *Contra Joannem Hierosolymitanum* 17 (PL 23, 369A): «Nec Origenes umquam dixit ex angelis animas fieri, cum ipsos Angelos nomen esse officii doceat, non naturae»). В сохранившихся сочинениях Ориген высказывается менее однозначно: *О началах* I, 8, 4, 146–149: «animae hominum, ex quibus per profectum etiam in illum angelorum ordinem quosdam uidemus assumi, illos uidelicet, qui filii dei facti fuerint uel filii resurrectionis»; *Com. in Matth.* XVII, 30, 51–59: «становятся как ангелы на небесах те, кто удостоивается воскресения из мертвых, но их тела уничто-

идет гораздо дальше Августина, который ставил вопрос о подобном родстве, но оговаривался: «в канонических книгах об этом нет никаких свидетельств»<sup>113</sup>. Более того, тот факт, что Иоанн признает тела воскресения воздушными или эфирными, отводя им в качестве места обитания высшие (но также материальные) пределы чувственного космоса, делает его систему схожей с таковыми у средних платоников и неоплатоников. Получается, что в *О предопределении* Иоанн Скотт, осознанно или нет, признает наличие только чувственного космоса, помимо которого не существует невидимой духовной реальности. Если после воскресения люди навсегда обретают тонкие тела, они навсегда остаются в пределах телесного эфира. В этом плане картина мира в *О предопределении* наследует особенность, которую Иоанн чуть раньше сам подметил в теориях «платоников»:

Поскольку [платоники] полагали, что *помимо* [чувственного] *мира ничего нет*, они считали, что души, словно бы отыскивая прежние природные седалища, возвращаются в те самые планетарные потоки, через которые, как выдумывали [эти философы], прежде ниспадали в тела<sup>114</sup>.

жения в преображении (Флп 3:21) делаются, как тела ангелов, эфирными и световидным сиянием (*αἰθέρα καὶ ἀγιοειδὲς φῶς*). Ср. БЕДА, *In Evangelium S. Marci* I (PL 92, 134D): «Angelus uocatur Iohannes, non naturae societate iuxta haeresim Origenis, sed officii dignitate».

<sup>113</sup> АВГУСТИН, *О книге Бытия* VII, 23 (PL 34, 368): «angelicum spiritum quasi parentem esse animae humanae... ut corporum quidem humanorum parentes homines sint, animarum autem Angeli, creator uero et animarum et corporum Deus sed corporum ex hominibus, animarum ex Angelis; aut prioris corporis ex terra, et prioris animae ex angelica natura»; Там же, X, 5 (411): «Quod ergo ex Angelis, tanquam parentibus Deus creet animas, nulla mihi de canonicis Libris occurrit auctoritas». А согласно Григорию Великому, природа ангелов и людей сильно различается: *Moralia* IX, 66 (PL 75, 916AB): «angelorum atque hominum longe sit natura dissimilis».

<sup>114</sup> ИОАНН СКОТТ, *Glosae Martiani* (ad 13, 5–18), JEAUNEAU, p. 130, 15–19: «Et quoniam [platonici] extra mundum nihil putabant esse, ad eosdem planetarum meatus per quos animas ad corpora lapsas machinabantur easdem redire putabant, pristinam ueluti naturae sedem reperientes». См. МАРЦИАН КАПЕЛЛА, *De nuptiis* I, 14–15 (DICK, p. 11–13) и ИОАНН СКОТТ, *Annotationes in Martianum* 13, 1 (LUTZ, p. 21–22). Ср. АВГУСТИН, *Sermo* 240, 4, 4 (PL 38, 1132): «Philosophi saeculi huius... dixerunt, animas hominum male uiuentium... cum exierint de corporibus, rursus continuo reuolui ad alia corpora, et poenas hic luere... eas uero animas quae bene uixerunt, cum exierint de corporibus, ire ad superna caelorum, requiescere ibi in stellis et luminibus istis conspicuis, uel quibuscumque caelestibus abditisque secretis, obliuisci omnium praeteritorum malorum, et rursus delectari redire ad corpora, et uenire iterum ad ista patienda»; *Sermo* 241, 4, 4 (PL 38, 1135). Об отношении Августина к учению о переселении душ см. J. PÉPIN, *Théologie cosmique et*



Как кажется, в *О предопределении* самого Иоанна Скотта помимо телесного космоса «нет ничего»: над небесной твердью отсутствуют духовные небеса, предполагавшиеся неоплатониками<sup>115</sup> и христианскими космографами<sup>116</sup>. Души поднимаются на эфирное небо, где и будут пребывать нескончаемо — в верхних пределах вечного космоса, замкнутые в телесном. Отсутствие духовных небес у Иоанна Скотта не осталось незамеченным, и Пруденций Труасский<sup>117</sup> посвятил специальное сочинение критике трактата Эриугены (см. Приложение I).

## II. ОРИГЕН И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА ЭСХАТОЛОГИЮ ИОАННА СКОТТА\*

**Ориген в кругу Иоанна Скотта.** Ориген занимал важное место в каролингском интеллектуальном мире<sup>118</sup>. В ту эпоху (как и теперь) Ори-

*théologie chrétienne* (Paris: Presses universitaires de France, 1964), p. 434–441.

\* Разделы, посвященные психологическому учению Оригена (с. 663–674), выполнены при финансовой поддержке РФФИ (проект 05–06–80294).

<sup>115</sup> Ср. ПЛОТИН, IV, 3, 15, 1–7: «Души, выглянувшие из умопостигаемого, спускаются сначала на небо и, присоединив там тело, сразу же продвигаются посредством него ко все более земным телам — настолько, насколько простерлись в протяжение».

<sup>116</sup> Ср. БЕДА, *De natura rerum* 8 (PL 90, 201A – 202A): «Aquas, firmamento impositas, *coelis* quidem *spiritualibus* humiliores, sed tamen omni creatura corporali superiores...» МАКАРИЙ ЕГИПЕТСКИЙ, *Духовные слова и послания* 33, 3, 1: «Как есть небо со светилами (*οὐρανὸς φαεινόμενος*), называемое твердью (*στερέωσις*), так выше его есть другое небо, световидное (*φωτοειδής*), где полки ангельские и, конечно, Бог и ангелы... Все это божественно, несказанно и светозарно, потому что духовно и существенно (*ὑποστατικῶς*), будучи не от века сего, но от иного мира... Когда свернется эта [твердь], тогда то, без светил (*τὰ μὴ φαεινόμενα*), принимает избранных»; ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *О Шестоднев*, *Слово защитительное брату Петру* (PG 44, 121D, рус. пер. с. 73): «[Апостол Павел] позади себя оставил воздух, прошел пути круговращения наполняющих среду звезд, миновал верхний свод эфирных пределов, и, быв в постоянном и *умопредставляемом естестве* (*ἐν τῇ στασίμῳ καὶ νοητῇ φύσει*), видел красоты *рая*»; *Жизнь Моисея* II, 178 (рус. пер. с. 302): «самоу апостолу, когда... восхитен он был в *пренебесные* святилища, открыты были Духом тайны *рая*».

<sup>117</sup> ПРУДЕНЦИЙ, *De praedestinatione contra Joannem Scotum cognomento Erigenam* (далее — *De praedestinatione*) 17 (PL 115, 1294D–95A): «Quo etiam beatum Paulum raptum s. Ambrosius (in II ad Cor. XII, 2) intelligit dicens: [Quia *ultra omnia mundi sidera* raptus intelligitur, et ideo magnificum et mirabile est quod narrat. Significat enim *supra firmamentum* in tertium numero coelum de *spiritualibus coelis* raptum semetipsum]».

<sup>118</sup> **О знании Оригена в раннем средневековье и в кругу Иоанна Скотта** см. H. de LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture* I, 1 (Lyon: Aubier, 1959), p. 221 sqq.; В. В. ПЕТРОВ, «Эсхатология Оригена и знание ее основ на латинском

гена нередко винили не только в действительных отклонениях его учения от позднейшей ортодоксии (в его время она еще только начинала формироваться догматически), но и в заблуждениях, приписывавшихся ему его критиками, творившими много позже его смерти. Сразу оговорим, что цитируя доксографические свидетельства Мефодия Олимпийского (кон. III-го – нач. IV вв.), Епифания Кипрского (ок. 315–403), Иеронима (ок. 342–420), мы не пытаемся установить степень их достоверности. Для нас важно, что сообщаемые ими сведения о взглядах Оригена воспринимались средневековыми читателями как критическое, но адекватное изложение теорий александрийского учителя. А недостатка в источниках у Иоанна Скотта не было. Сначала укажем на ряд косвенных. Так, хорошо известный каролингским интеллектуалам Беда Досточтимый осуждал учение Оригена о тождестве природы людей и ангелов<sup>119</sup>. Хаймон из Осерра укорял тех, кто в словах апостола *всякая тварь стенает, omnis creatura ingemescit* (Рим 8:22), понимал под «тварью», как Ориген, не только живых существ, но солнце, звезды

---

Западе IV–IX вв.”. *Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории*, вып. 6 (М.: УРСС, 2001), с. 301–327; J. CONTRENI, *The Cathedral School of Laon from 850 to 930: Its Manuscripts and Masters* (München: Bei der Arbo-Gesellschaft, 1978), p. 115–117, 128–129; C. BAMMEL, “Insular manuscripts of Origen in the Carolingian Empire” (1991), в: C. BAMMEL, *Origeniana et Rufiniana* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1996), ch. IX, p. 5–16; Ориген и Эриугена: А. БРИЛЛИАНТОВ, *Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скотта Эриугены* [СПб., 1898] (2-е изд., М: Мартис, 1998), с. 101–103, 119–120, 322–323; H. LIEBESCHÜTZ, “Western Christian Thought from Boethius to Anselm”, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. A. H. ARMSTRONG (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), p. 582–586; J. PÉPIN, “*Mysteria et Symbola* dans le commentaire de Jean Scot sur l’évangile de Saint Jean”, *The Mind of Eriugena*, eds. J. J. O’MEARA, L. BIELER (Dublin: Irish University Press, 1973), p. 20–21; É. JEAUNEAU, “Introduction”, *Jean Scot. Homélie sur le Prologue de Jean*. SC 151 (Paris: CERF, 1969), p. 38–39; É. JEAUNEAU, “La division des sexes chez Grégoire de Nysse et chez Jean Scot Érigène”, *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*, ed. W. BEIERWALTES (Heidelberg: Carl Winter, 1980), p. 50; R. D. CROUSE, “Origen in the Philosophical Tradition of the Latin West: St. Augustine and John Scottus Eriugena”, *Origeniana quinta*, ed. R. J. DALY, p. 565–569; D. MORAN, “Origen and Eriugena. Aspects of Christian Gnosis”, *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*, eds. T. FINAN, V. TWOMEY (Kill Lane: Four Courts Press, 1992), p. 27–53.

<sup>119</sup> БЕДА, *In Evangelium S. Marci* I (PL 92, 134D): «Angelus uocatur Joannes, non naturae societate iuxta haeresim Origenis, sed officii dignitate»; ИЕРОНИМ, *Ad Avitum, Ep.* 124, 4 (PL 22, 1063): «ad extremum sermone latissimo disputavit, angelum, siue animam, aut certe daemonem, quos unius adserit esse naturae, sed diuersarum uoluntatum, pro magnitudine negligentiae et stultitiae iumentum posse fieri»; но ср. его же *Contra Joannem Hierosolymitanum* 17 (PL 23, 369A): «Nec Origenes unquam dixit ex Angelis animas fieri, cum ipsos Angelos nomen esse officii doceat, non naturae».

и ангелов<sup>120</sup>. Оригеновскую теорию апокатастасиса — конечного спасения и праведных, и нечестивых, включая падших ангелов и дьявола, — критиковали Беда<sup>121</sup>, Храбан Мавр<sup>122</sup>, а позже — Ремигий из Осерра<sup>123</sup>.

<sup>120</sup> ХАЙМОН ИЗ ОСЕРРА, *In epistolam ad Romanos VIII* (PL 117, 432A – 33C): «ubi dicit Apostolus quod omnis creatura ingemiscit, reprehendit beatus Augustinus acutissime Origenem, quare in hoc nomine quod est creatura, comprehenderit non solum bestias, sed etiam solem, caeteraque sidera et angelos pariter cum homine... Quod beatus Gregorius aliis uerbis, sed eodem sensu ita exponit...». Здесь Хаймон цитирует Августина: *Contra Priscillianistas et Originistas VIII*, 11 (PL 42, 675–676): «in unoquoque homine est omnis creatura, non uniuersaliter sicut est coelum et terra et omnia quae in eis sunt, sed generatim quodam modo: quia et rationalis in illo est, quam uel probantur habere Angeli, uel creduntur; et, ut ita dicam, sensualis, qua et bestiae non carent... et uitalis priuata sensu, qualis aduerti in arboribus potest; nam et in nobis sine sensu nostro fiunt corporis incrementa, et capilli nec cum praeceduntur sentiunt, et tamen crescunt... Ita nullum est creaturae genus, quod non in homine possit agnoscere: ac sic omnis creatura in eo congemiscit et dolet... non tamen ex eisdem uerbis consequens est ut solem et lunam et sidera congemiscere credamus, donec in saeculi fine a corruptionis seruitute liberentur» (ср. АВГУСТИН, *De diuersis quaestionibus* 83, 67, 5, PL 40, 68); и Григория Великого, *Homiliae in Evangelia II*, 29 (PL 76, 1214AC) (ср. его же, *Moralia VI*, 16, PL 75, 740BD). Ср. яркую аллегорию — ОРИГЕН, *О началах I*, 7, 5, 151–169; и его же, *Homilia in Leviticum V*, 2, 57–67, ed. M. BORRET, SC 287: «Впрочем, я не хочу, чтобы ты, будучи в тайне иудеем (Рим 2:29), искал эти жертвоприношения в видимых животных, и не думай найти то, что должно предлагать Богу, в бессловесных скотах. Ищи эти жертвоприношения внутри себя, и найдешь их внутри души своей. Пойми, что ты имеешь внутри себя стада быков, которые прославлены в Аврааме. Пойми, что ты имеешь и стада овец, и стада коз, в которых благословенны и умножены патриархи. Пойми, что в тебе находятся даже птицы небесные. И не удивляйся тому, что мы говорим, будто это внутри тебя. Пойми, что ты — это еще один мир в малом, и внутри тебя — солнце, луна и даже звезды» (это сочинение Оригена имелось в библиотеке Лана). Ср. ФИЛОН, *De plantatione* 28, 1–2: «Закончив изложение относительно важнейших растений в мире, рассмотрим то, каким образом всемудрый Бог создал деревья в человеке, малом мире».

<sup>121</sup> БЕДА, *Super parabolae Salomonis allegorica expositio I*, 2 (PL 91, 948A): «contra Origenianos proprie dictum est, qui haereticis, meretricibus, cunctisque flagitiosorum turbis, et insuper ipsi diabolo atque angelis eius, post innumera, licet expleti uniuersalis iudicii tempora, remissionem scelerum, uitamque ac regnum promittunt in coelis»; *In Matthaei Evangelium expositio IV*, 25 (PL 92, 110A): «Frustra Origenes post multa annorum curricula impiis, nec non et diabolo de inferno spondet liberationem»; *In Evangelium S. Marci I*, 3 (PL 92, 164C): «Origenes, ut asserat post iudicium uniuersale, transactis licet saeculorum uoluminibus innumeris, cunctos peccatores ac blasphemos ueniam peccatorum esse consecuturos, atque ad regnum coeleste perducendos».

<sup>122</sup> ХРАБАН МАВР, *Expositio in proverbialia Salomonis II*, 11 (PL 111, 716A): «Origenes... post uniuersale extremumque iudicium uitam credidit omnibus impiis et peccatoribus dandam»; *De universo* (PL 111, 98AB): «Post resurrectionem et iudicium non credamus restitutionem futuram, qua Origenes delirat, ut daemones uel impii homines post

В специальной главе *О граде Божиим* Августин критикует Оригена за учение о том, что отступившие от Творца души в наказание за грех получили разные тела, как темницы, соответственно степени вины каждой, и за утверждение, что только в этом причина сотворения мира<sup>124</sup>. Следуя Августину, Храбан Маур критиковал как ересь учение о том, что по причине различных грехов души были сброшены с неба на землю, заслужив различные тела, как оковы, и из-за этого возник наш мир<sup>125</sup>.

В каролингских библиотеках содержались и работы самого Оригена (в латинском переводе). Каталог монастыря Боббио (конец IX в.) указывает среди книг, подаренных ирландцем Дунгалом, комментарии Оригена на книгу Бытия, на *Послание к Римлянам* и первую книгу комментария на *Песнь песней*<sup>126</sup>. В кругу Иоанна Скотта интерес к Оригену был особенно велик. В списке книг личной библиотеки Вульфата, друга Иоанна Скотта, значатся шесть сочинений Оригена<sup>127</sup>. Усердно изучал работы александрийца Мартин Ирландский — коллега Иоанна Скотта и наставник кафедральной школы Лана<sup>128</sup>. Из греческих авторов, представленных в библиотеке Лана, наибольшее количество сочинений принадлежало Оригену. Три манускрипта — Laon 298, Laon 299 и Berlin, Phillipps 1832 — содержат оригеновы гомилии на *Песнь песней*, гоми-

tormenta, quasi suppliciiis expurgati, uel illi in angelicam redeant, qua creati sunt, dignitatem; uel isti iustorum societate donentur, eo quod hoc diuinae conueniat pietati, ne quid ex rationalibus pereat creaturis, sed quolibet modo saluentur».

<sup>123</sup> РЕМИГИЙ ИЗ ОСЕРРА, *Commentaria in Isaiam* II, 24 (PL 116, 833CD): «Origenes dicit... post multos dies, id est post mille annos finito iudicio a Domino uisitandi sunt. Quam sententiam nemo sanctorum Patrum corroborat, sed omnes denegant... Quidquid aeternum est, sine termino est».

<sup>124</sup> АВГУСТИН, *О граде Божиим* XI, 23 — *De errore, in quo Origenis doctrina inculpatur* (PL 41, 336–337): «Sed animas dicunt... peccasse a Conditorе recedendo; et diuersis progressibus pro diuersitate peccatorum, a coelis usque ad terras, et diuersa corpora quasi uincula meruisse: et hunc esse mundum, eamque causam mundi fuisse faciendi, non ut conderentur bona, sed ut mala cohiberentur. Hinc Origenes iure culpatur. In libris enim quos appellat *περὶ Ἀρχῶν*, id est, de Principiis, hoc sensit, hoc scripsit... Nullam aliam causam faciendi mundi intelligi uoluit, nisi ut bona fierent a bono Deo...»

<sup>125</sup> ХРАБАН МАУР, *De clericorum institutione* II, 58 — *De haeresibus variis* (PL 107, 374D): «Origeniani ab Origene auctore exorti sunt, animas quoque in mundi principio dicunt peccasse, et pro diuersitate peccatorum e coelis usque ad terram diuersa corpora quasi uincula meruisse, eaque de causa factum fuisse mundum».

<sup>126</sup> С. ВАММЕЛ, "Insular manuscripts of Origen..." p. 11.

<sup>127</sup> СМ. М. САПУУНС, "Les Bibli Vulfadi et Jean Scot Érigène", *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 33 (1966), p. 138: «Origenis. in epistulis pauli ad romanos / Item. in genesi. in exodo. / in leuitico. in lucam / in ihesum filium naues».

<sup>128</sup> J. CONTRÉNI, *The Cathedral School of Laon...* p. 115–117, 128–129.

лии на книги пророков, на книги Левит, Чисел и Царств<sup>129</sup>. Редкая библиотека IX века могла похвастаться такой коллекцией. Манускрипты из Лана, особенно Лаоп 298, сохранили следы интенсивного чтения.

Сам Иоанн Скотт цитирует оригеновы *О началах* и *Комментарий на Послание к Римлянам*, но, видимо, ему были известны и другие сочинения. В *Перифюсеон* Иоанн наделяет Оригена хвалебными эпитетами. Тем не менее, знание учения Оригена у Иоанна Скотта было не всегда точным: в некоторых случаях он черпал сведения из вторых рук. Например, он полагает, что учение Амвросия Медиоланского о том, что рай — это сама человеческая природа, восходит к Оригену, хотя автором этого представления является, скорее, Филон Александрийский<sup>130</sup>. В другой раз, на основании вычитанного в *Анкорате* Епифания Кипрского Иоанн Скотт заявляет, что, согласно Оригену, рай находится на третьем небе, тогда как у Оригена это, скорее, второе небо<sup>131</sup>. Прямо

<sup>129</sup> Согласно J. Contreni (*The Cathedral School of Laon...* p. 182), в библиотеке Лана содержались следующие сочинения Оригена: *Hom. in Canticum* i–ii (MS 299, ff. 14v–31v, PG 13:37–53); *Hom. in Ezechielem* i–ii (MS 299, ff. 123v–137r, PG 13, 665–687); *Hom. in Isaiam* i–ix (MS 299, ff. 31v–59r, PG 13, 219–254); *Hom. in Leviticum* i–xiv (MS 11, ff. 1r–195r, PG 12, 405–574); *Hom. in Ieremiam* i–xiv (MS 299, ff. 59r–123v, PG 13, 255–276; 534–542; 454–462; 335–347; 347–358; 367–375; 358–367; 378–398; 398–403; 403–427; 438–451; 278–282; 283–294); *Hom. in Numeros* i–xxviii (MS 298, ff. 1r–148r, PG 12:955–1012); *Hom. in Regum* (MS 299, ff. 2r–14v, PG 12:995–1012).

<sup>130</sup> P IV, 3132–35 (815C). Об этом см. É. JEAUNEAU (ed.), *Iohannis Scotti Eriugenae Periphyseon*, IV (Dublin: Institute for Advanced Studies, 1995), p. 324, n. 223. Впрочем, Иоанн Скотт мог иметь в виду *Гомилии на Бытие* Оригена, имевшиеся в библиотеке Вульфда (*Hom. in Genesim* I, 15, PG 12, 158C): «Videamus etiam per allegoriam quomodo ad imaginem Dei homo factus masculus et femina est. Interior homo noster ex spiritu et anima constat. Masculus spiritus dicitur, femina anima potest nuncupari...»

<sup>131</sup> P IV, 3266–69 (818BC): «Nouimus autem summum sanctae Scripturae expositorem, Originem dico, edisserere non alibi neque alterum paradisi esse, praeter ipsum qui in tertio caelo, ut ipse uult, constitutus est, et in quem Apostolus Paulus raptus est»; P IV, 3935–37 (832D): «Origenis siquidem paradisi in tertio caelo, quod est intellectuale (hoc est in ipso homine quantum intellectus est) asserit esse». Источник Иоанна — ЕПИФАНИЙ, *Анкорат* 54. Ср. ОРИГЕН, *О началах* II, 3, 6, 274–294. Сам Епифаний считал рай местом на земле: *Панарий. Ересь* 44 [64], 47 (Holl, 472, 16–25; рус. пер. с. 234): «рай, откуда мы изгнаны... есть избранное место на этой земле... и Апостол полагает рай не на третьем небе». Традиция объединять 2 Кор 12:2 и 4, размещая рай на третьем небе, освящена авторитетными именами, ср. КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Строматы* V, 12 (79, 1): «О неизреченном свидетельствует и апостол, говоря: *Знаю человека во Христе, который восхищен был до третьего неба, и там, в раю, слышал неизреченные слова, которые нельзя человеку пересказать*»; АФАНАСИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Праздничные послания* 11 (т. III, с. 467): «Блаженный Павел... был восхищен даже до небесных обителей и перенесен в рай»; ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *Точное*

или косвенно к Оригену восходят несколько теорий Иоанна Скотта: концепция рая, который есть человеческая природа в ее непавшем состоянии<sup>132</sup>, понимание библейских «кожаных одежд» как земных тел, учение о создании человеческой душой своего земного тела и др. Примечательно, что Иоанн не боялся обвинений в оригенизме и сознательно использовал идеи Оригена, адаптируя их к своей собственной системе.

**Тело духовное и тело добавленное.** На наш взгляд, обдумывание и использование теорий Оригена начинается только в *Перифьюсеон*. Характерно, что трактат содержит личное посвящение Вульфаду, другу Иоанна, в то время как прочие работы — *О предопределении* и переводы трудов Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника — были заказаны властью предержажими: церковными иерархами или королем. Основное философское сочинение Иоанна заканчивается персональным посвящением:

сей труд я вверяю прежде всего Богу... а затем тебе, Вульфад, дражайший брат во Христе, предоставляю для проверки и исправления как соработнику в занятиях мудростью. Ведь он начат при твоём ободрении и — в том виде, какой имеет, — твоим хитроумием доведен до завершения<sup>133</sup>.

---

*и толкование Екклесиаста Соломонова V (V (PG 44, 685A, рус. пер. с. 280): «Ибо возвысившийся до третьего неба, где была его голова, [ап. Павел] там имел очи, приводимый в восхищение неизреченными тайнами рая, усматривающий незримое и наслаждающийся тем, что выше чувства и разума»; *О Шестодневе, Слово защитительное брату Петру* (PG 44, 121D, рус. пер. с. 73): «[Апостол Павел] позади себя оставил воздух (τὸν ἀέρα), через круговращение звездной среды миновал верхний свод эфирных пределов и, быв в постоянном и умном естестве, видел красоты рая и слышал, чего человеческое естество изречь не может»; *Опровержение Евномия I*, 23 (PG 44, 345D, рус. пер. с. 124): «так, кажется мне, поступил и Павел, посвященный в неизреченные тайны, когда восхищен был в рай и, став зрителем пренебесных чудес, видел и слышал неизглаголанное для людей»; *Жизнь Моисея II*, 178 (рус. пер. с. 302): «самоу апостолу, когда было ему видение скинии и восхищен он был в пренебесные святилища, открыты были Духом тайны рая». См. М. Ф. ОКСИЮК, *Эсхатология св. Григория Нисского* (Киев, 1914, репринт: М.: Паломник, 1999), с. 128–129; 316.*

<sup>132</sup> P IV, 4179–80 (838A): «paradisus est humana natura ad imaginem dei condita, et in angelicae beatitudinis aequalitate constituta»; IV, 3592–94 (825C): «Considera ergo extremitates humanae naturae ueluti cuiuspiam paradisi terminos, sursum uersus atque deorsum, extra quos nulla creata intelligitur natura»; V, 1587–90 (895A): «non aliud esse paradysum... praeter ipsam humanae naturae integritatem».

<sup>133</sup> P V, 7364–72 (1022AB): «hoc opus primo omnium deo... subinde dilectissimo tibi frater in Christo et in studiis sapientiae cooperatori, Vulfade, examinandum offero et corrigendum committo. Nam et tuis exhortationibus est inchoatum, tuaque solertia, quoquo modo sit, ad finem usque perductum».

Весьма возможно, что трактат *Перифюсеон* писался Иоанном Скоттом для себя (и узкого круга коллег), параллельно многолетнему официальному занятию — работе над переводами греческих отцов. Тем не менее в распоряжении Эриугены (заботами Вульфада?) были значительные ресурсы: палеографические исследования показали, что на протяжении ряда лет под его началом работал постоянный секретарь-ирландец, выполнявший также роль редактора, которого Э. Жёно окрестил Низифортином<sup>134</sup>, а также целый ряд сменявших друг друга континентальных переписчиков. Скорее всего, в качестве наставника дворцовой школы Иоанн имел возможность апробировать свои теории во время лекций перед учениками, а возможно, в ходе дискуссий с такими коллегами, как Вульфад, Виниберт и Мартин Ирландский. Как бы то ни было, Вульфад, чья личная библиотека содержала изрядный запас сочинений Оригена (быть может, эти книги читал или рекомендовал Вульфад сам Иоанн Скотт), прекрасно знал о степени зависимости Иоанна Скотта от Оригена.

**Ориген.** На основании трактата *О началах*<sup>135</sup>, а также свидетельств Мефодия, Епифания и Иеронима, глазами которых в раннем Средневековье воспринималось учение Оригена, его взгляды на взаимоотношения бестелесного и телесного можно представить следующим образом. Только Бог является бестелесным единством, тогда как всякая разумная тварь всегда есть телесное множество<sup>136</sup>. Важно отметить, что Ориген использует термин «бестелесное» не в прямом смысле: он не подразумевает полной свободы души от всякого тела, но думает лишь об отсутствии у нее земного грубого тела<sup>137</sup>. Разумная природа подвластна из-

<sup>134</sup> É. JEAUNEAU, "Nisifortinus: le disciple qui corrige le maître", *Poetry and Philosophy in the Middle Ages. A Festschrift for Peter Dronke*, ed. John MARENBOON (Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001), p. 113–129.

<sup>135</sup> Современные издания трактата представляют собой реконструкции, в которых перевод Руфина дополнен доксграфическими фрагментами из сочинений критиков Оригена, в первую очередь из Иеронима. Предметом дискуссий остается вопрос о том, насколько аутентичен имеющийся у нас текст: латинский перевод Руфина, по его собственному признанию, был им отредактирован в сторону большей ортодоксальности, и, напротив, тезисы отдельных оригеновских теорий, излагаемых Иеронимом в полемическом контексте, не являются прямыми цитатами и могли быть огрублены им в сторону большей неортодоксальности.

<sup>136</sup> См. ОРИГЕН, *О началах* II, 2, 1–2.

<sup>137</sup> В *О началах* II, 3, 6, 316–320 Ориген различает *ea quae non videntur* (тонкие тела, которые в принципе могут быть видимы) и *inuisibilia* («лишнее свойства быть видимым и именуемое греками *ἀσφράτα*», т. е. бестелесным в строгом смысле слова). Ср. КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Извлечения из Феодота* I, 11, 2, 5–3, 4: «Но своя слава у тех, что на небе, и своя у тех, что на земле, своя у ангелов, своя у

менениям и превращениям уже по причине своей тварности, ведь приведение в бытие есть первое изменение<sup>138</sup>. Хотя она «бестелесна», она пользуется телами<sup>139</sup>. Бог обладал предзнанием различий, которые возникнут среди душ, а потому сделал телесную природу способной превращаться посредством изменения качеств во все, чего могут потребо-

---

архангелов (1 Кор 15:40). Как по сравнению со здешними телами (например, с телами звезд) они бестелесны и безвидны, так по сравнению с Сыном измеримы и чувственно ощущаемы»; I, 14, 1–4: «Демонов называют бестелесными не потому, что они не имеют тела (ведь они имеют очертание (σχήμα), посредством которого ощущают наказание), но их называют бестелесными, поскольку по сравнению с духовными и спасаемыми телами они только тени (σκιά). И ангелы тоже суть тела, ведь они видны. Но и душа есть тело. Ведь говорит апостол: *Сеется тело душевное, восстает тело духовное*. Но каким образом наказываемые души ощущают наказание, не будучи телами? *Бойтесь того*, — говорит Христос, — *кто после смерти способен свергнуть тело и душу в Геенну*, но видимое [тело] не очищается огнем, а разрешается им в пыль». См. А. SCOTT, *Origen and the Stars. A History of an Idea* (Oxford, Clarendon Press: 1991), p. 154.

<sup>138</sup> См. ниже примеч. 141.

<sup>139</sup> ОРИГЕН, *О началах* IV, 3, 15 (27), 489–493: «declaratur esse etiam in creaturis quasdam inuisibiles secundum proprietatem suam substantias. Sed hae quamuis ipsae non sit corporeae, utuntur corporibus, licet ipsae sint corporea substantia meliores». Ср. ГИЕРОКЛ, *Комментарий к пифагорейским «Золотым стихам»* XXVI, 1–2, 478a: «Разумная сущность (λογική οὐσία) создана творцом связанной (συμφυῆς) с телом, так что она не есть тело, но и не существует без тела. Она бестелесна, но вся ее форма (εἶδος) находит завершение (ἀποπερατοῦσθαι) в теле. И у звезд высшая часть — бестелесная сущность, низшая — телесная, и солнце есть единое целое бестелесного и тела, которые не могут однажды разделиться, потом соединиться — так это единство опять бы разделилось, — но они вместе созданы и соединены в таком порядке, что одно является главным, другое подчиненным. Так же дело обстоит и в близких по порядку разумных родах (τῶν λογικῶν γένων) — роде героев и роде людей: каждый герой есть разумная душа с сияющим телом (ψυχὴ λογικὴ μετὰ φωτεινοῦ σώματος), и равным образом человек есть разумная душа с соединенным с ней бессмертным телом (ψυχὴ λογικὴ μετὰ συμφυῆς ἀθάνατου σώματος). Таково было учение (δόγμα) пифагорейцев, которое впоследствии высказал Платон, уподобив любую божественную и человеческую душу соединенной силе крылатой колесницы и возничего»; Макарий Египетский, *Духовные слова и послания* 49, 2, 5: «Ведь каждое [творение] — ангел, душа, демон — по собственной природе своей есть тело, потому что хотя и утонченны они, однако же в существе своем, по отличительным своим чертам и по образу, соответственно утонченности естества, являются тонким телом. Как это наше тело, в существе [своем] дебело — так и душа, будучи тонким телом, облеклась и облачилась в члены этого тела: облеклась оком, которым смотрит, ухом, которым слышит, рукой, — одним словом, всем телом и членами его облекшись, душа срастворилась всецело рука с рукой, нога с ногой, глаз с глазом, ухо с ухом, при помощи которых совершаются все жизненные отправления».



вать обстоятельства<sup>140</sup>. Поэтому всякое разумное существо, в зависимости от своих достоинств, может облекаться в различной плотности телесные покровы. Важно, что все разумные существа имеют *одну природу*, что зло присуще природам в виде акциденций, не будучи частью их сущности<sup>141</sup>. Различия в мире не существуют без тел<sup>142</sup>. Причиной творения *телесного* (!) мира явилось грехопадение человека, которое Бог предвидел. Собственно, телесная природа и существует-то только по причине падений духовных разумных существ, которые в этом случае нуждаются в более грубых телах, соответствующей среде их обитания<sup>143</sup>. Когда, в конце мировой истории, будет достигнуто полное восстановление всего, эти тела полностью уничтожатся<sup>144</sup>.

<sup>140</sup> ОРИГЕН, *О началах* IV, 4, 8 (35), 320–326: «mutabilis et conuertibilis erat natura rationalis, ita ut pro meritis etiam *diuerso corporis* uteretur *indumento* illius uel illius qualitatis, necessario sicut diuersitates praenoscebat deus futuras uel animarum uel uirtutum spiritalium, ita etiam naturam corpoream faceret, quae permutatione qualitatum in omnia, quae res posceret, conditoris arbitrio mutaretur»; ср. МЕФОДИЙ, *О воскресении* (у ЕПИФАНИЯ: *Панарий* 64, HOLL, II, p. 424, 4–11).

<sup>141</sup> ОРИГЕН, *О началах* II, 5, 4, 133–134: «Vnius namque naturae esse omnes rationabiles creaturas; IV, 4, 8 (35), 315–320: necesse erat uti intellectualem naturam, quae et *commutabilis et conuersibilis* depraehenditur *ea ipsa conditione, qua facta est* (quod enim non fuit et esse coepit, ex hoc ipso naturae mutabilis designatur et ideo nec substantialem habet uel uirtutem uel malitiam, sed accidentem)...»

<sup>142</sup> Там же, II, 1, 4, 93–94: «mundi diuersitas sine corporibus subsistere non potest».

<sup>143</sup> ИЕРОНИМ, *Ad Auitum*. Ep. 124, 10 и 14 (см. ниже примеч. 144); АВГУСТИН, *О граде Божием* XI, 23 — *De errore, in quo Origenis doctrina inculpatur* (PL 41, 336–337): «Sed animas dicunt... peccasse a Conditore recedendo; et diuersis progressibus pro diuersitate peccatorum, a coelis usque ad terras, et diuersa corpora quasi uincula meruisse; et hunc esse mundum, eamque causam mundi fuisse faciendi, non ut conderentur bona, sed ut mala cohiberentur. Hinc Origenes iure culpatur. In libris enim quos appellat *περὶ Ἀρχῶν*, id est, de Principiis, hoc sensit, hoc scripsit... Nullam aliam causam faciendi mundi intelligi uoluit, nisi ut bona fierent a bono Deo...»

<sup>144</sup> ИЕРОНИМ, *Ad Auitum*. Ep. 124, 10 (PL 22, 1068): «Nec dubium est, quin post quaedam interualla temporum, rursus materia subsistat, et corpora fiant, et mundi diuersitas construatur, propter uarias uoluntates rationabilium creaturarum... omnia corpora interitura confirmet; et simus absque corporibus, quomodo prius fuimus, antequam crassis corporibus uestiremur»; *Ibid.* 5 (1063–64): «Si omnia, inquit (ut ipse disputationis ordo compellit) sine corpore uixerint, consumetur corporalis uniuersa natura, et rediget in nihilum, quae aliquando est facta de nihilo... Si haec non sunt contraria fidei, forsitan sine corporibus aliquando uiuemus. Sin autem qui perfecte subiectus est Christo, absque corpore intelligitur; omnes autem subiecti sunt Christo, et nos erimus sine corporibus, quando ei ad perfectum subiecti fuerimus... Si subiecti fuerint omnes deo, omnes deposituri sunt corpora, et tunc corporalium rerum uniuersa natura soluetur in nihilum»; Там же 14 (1071): «nulli dubium est corpora *non principaliter subsistere*, sed per interualla ob uarios motu rationalium creaturarum nunc fieri, ut qui his indigent, uestiantur, et rursus cum illa deprauatione lapsuum se ad meliora correxerint, dissolui in nihil et haec semper successione uariari... abolitionem corporum hic rursus sentire coniungitur»; ЮСТИНИАН, *Edictum contra*

Обратный процесс, т. е. переход от земного тела в «бестелесное» состояние происходит не внезапно. От телесной одежды нельзя избавиться разом, и телесная природа упраздняется постепенно<sup>145</sup>. Душа (или ее тонкое тело) тотчас после смерти человека принимает вид, схожий с тем, какой был у ее земного тела. Поэтому умершие являются в облике (*σχήμα*), схожем с тем, какой они имели во плоти<sup>146</sup>. И тело Иисуса вскоре после воскресения, когда Он явился ученикам и Фома вложил перст в его ребра (Ин 20:19–28), находилось еще только на начальной стадии своей трансформации в более тонкое<sup>147</sup>. Впоследствии оно

---

*Origenem* (p. 114, 16–18): «Необходимо признать, что телесной природы сначала не было, но она существует временами (*ἐκ διαλειμάτων*), по причине неких недомоганий (*συμπτώματα*), случающихся у разумных существ, которые нуждаются в телах. А когда они совершенно поправятся, телесная природа снова должна разрешиться в ничто (*εἰς τὸ μὴ εἶναι*)».

<sup>145</sup> ОРИГЕН, *О началах* II, 3, 3, 111–129: «Sed quoniam non ad subitum omne indumentum corporeum effugere poterant, prius in subtilioribus ac purioribus inmorari corporibus aestimandi sunt, quae ultra nec a morte uinci nec aculeo mortis conungi praeualeant, ut ita demum paulatim cessante natura materiali et absorbeatur mors et exterminetur in finem... Si uero haec habere consequentium uidentur, reliquum est et status nobis aliquando incorporeus futurus esse credatur... et tunc usus corporum cesset. Si autem cessat, in nihilum redit sicut et antea non erat». О теле воскресения согласно Оригену см. D. G. BOSTOCK, «Quality and Corporeity in Origen», *Origeniana secunda*, eds. N. CROUZEL, A. QUACQUARELLI (Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1980), p. 323–337.

<sup>146</sup> МЕФОДИЙ, *О воскресении* (ФОТИЙ, *Bibliotheca. Codex 234, 301a, 9–15*, рус. пер. с. 268): «Если обратить внимание на язык, перст, лоно Авраамова и возлежание на нем, то можно допустить, что душа тотчас при отделении принимает облик (*σχήμα*), подобный (*ὁμοειδές*) грубому и земному телу. Посему, когда повествуется о появлении кого-нибудь из умерших, то он является в облике (*σχήματι*) подобном тому, какой он имел во плоти».

<sup>147</sup> ОРИГЕН, *Против Цельса* 2, 62, 7–10 (ed. M. BORRET, SC 132), рус. пер. с. 168: «Тело Иисуса после Его воскресения занимает как бы середину между тем плотным телом (*τῆς παχύτητος τῆς σώματος*), какое Он имел до страдания, и тем состоянием, в каком является душа, отложившая это тело»; 3, 42, 8–10 (ed. M. BORRET, SC 136). Ср. МЕФОДИЙ ОЛИМПИСКИЙ, *О воскресении* (рус. пер. с. 195): «одно и то же тело есть душевное и духовное, так как и Господь наш воскрес из мертвых, восставив не иное тело, но то же самое, которое имел, и не другое, а то же самое, переменяв в тонкость духовную и соединив все духовное, почему и вошел запертыми дверями (Ин 20:26), чего не может быть здесь с нашими телами по их дебелости и потому что еще не сложились в тонкость духовную... Это было то тело, которое три дня было погребенным во гробе... ибо Он показал и кости, и кожу, и плоть, сказав: *посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я сам; осязайте Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня* (Лк 24:39)... Для чего же Он вошел дверями запертыми? Для того, чтобы показать, что это есть тело видимое, и не дух, а тело духовное. И хотя оно соединено с душою и Божеством и всюю человеческой природою, но оно духовное; прежде дебелое, а теперь тонкое; распятое и

пришло в состояние «души, лишенной покровов [земного] тела», изменило свои качества, став таким, какое подобает существу, имеющему обитать в эфире и еще выше.

Тело души описывается Оригеном в астральных терминах. При отделении от земного тела и еще прежде воскресения... душа получает некое «световидное тело»<sup>148</sup>, подобно тому как тела ангелов суть «эфир и световидное сияние»<sup>149</sup>. Все тела воскресения описываются как эфирные, небесные и световидные. Тем не менее тела, которые восстанут, будут нашими собственными телами, только качественно измененными: из «душевных» они станут «духовными»<sup>150</sup>. Относительно представлений Оригена о свойствах духовных тел свидетельства источников расходятся (возможно, разные тексты говорят о разных стадиях эволюции духовного тела). Однажды Мефодий заметил, что, по Оригену, внешний облик воскресших тел утрачивает антропоморфность. И в самом деле, в *О началах* сказано, что духовное тело не имеет вида (*habitus*) и очертаний (*descriptio*)<sup>151</sup>.

Согласно оригеновскому толкованию Быт 1:26 и Быт 2:7, природа человека двойственна: он состоит из *внутреннего человека*, созданного по

побежденное, а теперь неодолимое, соединенное и срастворенное с Божеством, и уже неразрушаемое, но всегда пребывающее и никогда не умирающее».

<sup>148</sup> МЕФОДИЙ, *О воскресении* (ФОТИЙ, *Bibliotheca. Codex 234, 301a, 19–25*, рус. пер. с. 268): «Наказываемый богач и покоящийся на лоне Авраамовом бедняк, о котором повествуется, что еще до второго пришествия Спасителя и кончины века, и следовательно, прежде воскресения, один мучится в преисподней, а другой покоится на лоне Авраама, научают нас, что и теперь душа при отделении получает некоторое тело»; ОРИГЕН, *Против Цельса II*, 60, 12–15 (ed. M. BORRET, SC 132), рус. пер. с. 167: «И Платон в своем трактате о душе говорит, что некоторые могут видеть как “тенеподобные призраки” (*φαντάσματα*) уже умерших являются некоторым подле гробниц. И эти призраки, являющиеся подле гробниц умерших, возникают от некоего субстрата (*ὑποκειμένου*), соответствующего душе, которая обитает тогда в так называемом световидном (*αἰθεραειδέϊ*) теле».

<sup>149</sup> ОРИГЕН, *Com. in Matthaeum* 17, 30, 48–59.

<sup>150</sup> ОРИГЕН, *О началах II*, 10, 1, 31–42: «si resurgunt corpora, sine dubio ad indumentum nostri resurgent, et si necesse est nos esse in corporibus (sicut certe necesse est), non in aliis quam in nostris corporibus esse debemus... resurgunt et spiritalia resurgunt... animalis corporis qualitas, quae in terram seminata spiritalis corporis reparat qualitatem».

<sup>151</sup> МЕФОДИЙ, *О воскресении* (ФОТИЙ, *Bibliotheca. Codex 234, 299a, 16–25*; рус. пер. с. 263): «каков же... будет облик (*σχήμα*) воскресшего, если это антропоморфное (*τὸ ἀνθρωποειδὲς τοῦτο*) как негодное, по мнению Оригена, совершенно исчезает?»; ОРИГЕН, *О началах 2*, 10, 2, 47–49: «Si uero secundum id, quod consequens est, dixerint quia omne corpus certo quo habitu deformatur, requiremus ab eis, si possun nobis spiritalis sorporis habitum demonstrare atque describere; quod utique facere nullo modo poterunt».

образу Божию, и *внешнего человека*, вылепленного из праха земного<sup>152</sup>. Внутренний человек бессмертен, нетленен, невидим и бестелесен, а внешний подлечит тлению<sup>153</sup>. Внутренний человек — это сам ум или душа<sup>154</sup>. Человек, который по своей истинной природе бестелесен, остался бы бессмертным, не впади он в грех. Из-за падения божественная природа человека облеклась в «кожаные одежды» (Быт 3:21)<sup>155</sup>. Филон и гностики видели в кожаных одеждах земные тела<sup>156</sup>. В дошедших до нас сочинениях Ориген осторожен в определениях: он говорит, что *аллегория* кожаных одежд, которая символизирует телесность, представляется весьма вероятной и привлекательной, но он не уверен в ее истинности<sup>157</sup>. Только начиная с Елифания Кипрского «экстремальная» интерпретация «кожаных одежд» начинает приписываться Оригену, а сам он толковал кожаные одежды только как смертное состояние и последствия греха<sup>158</sup>.

Поздний автор, Прокопий из Газы (V–VI вв.), сообщает, что «те, кто занимается аллегориями» (т. е. оригенисты), считают, будто в Быт 1:26 речь идет о творении души; что в Быт 2:7 говорится о творении тонкого световидного тела, а в Быт 3:21 повествуется об облачении изгнанного из рая человека в земную плоть, называемую «кожаными одеждами»<sup>159</sup>.

<sup>152</sup> ОРИГЕН, *Com. in Romanos* II, 13 (PG 14, 912D – 913A); ср. ИОАНН СКОТТ, P IV, 3238–33 (817C). См. также ОРИГЕН, *Hom. in Genesim* I, 13 (PG 12, 155C); I, 11 (PG 12, 154C).

<sup>153</sup> Напротив, для пс.-Макария Египетского внутренний человек очерчен формой; ср. *Духовные слова и послания* 46, 2, 7: «Внутренний человек есть некое живое существо, имеющее свой образ и свое очертание (εἰκόνα καὶ μορφήν), потому что внутренний человек есть подобие (ὁμοίωμα) внешнего. Это важный и драгоценный сосуд, потому что из всех тварей [именно] там благоволил обитать (οἰκῆσαι) Господь».

<sup>154</sup> ОРИГЕН, *Com. in Romanos* VII, 4 (PG 14, 1110BC); *Ibid.* 1110C; *Hom. in Genesim* I, 13 (PG 12, 155D). Ср. G. BOSTOCK, «Origen's Philosophy of Creation», *Origeniana quinta*, ed. R. J. DALY, p. 260–261.

<sup>155</sup> ОРИГЕН, *Против Цельса* IV, 40, 20–24 (ed. M. BORRET, SC 136).

<sup>156</sup> См. ниже *Приложение II*, особенно примеч. 309, 379, 386–388, а также J. PÉPIN, *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante. II. Études historiques. Études augustiniennes.* (Paris, 1987), p. 146–165.

<sup>157</sup> ОРИГЕН, *Selecta in Genesim* (PG 12, 101), подробнее см. ниже, с. 734.

<sup>158</sup> Обоснование этой точки зрения см. H. CROUZEL, «Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité», *Gregorianum* 53 (Rome, 1972), p. 708–709 [reprint. H. CROUZEL, *Les fins dernières selon Origène... ch. VII*]. Ср. ОРИГЕН, *Hom. in Leviticum* VI, 2 (GCS VI, p. 362, 14); *Против Цельса* IV, 40, 20–24 (ed. M. BORRET, SC 136).

<sup>159</sup> ПРОКОПИЙ ИЗ ГАЗЫ, *Comm. in Genesim* (PG 87/1, 221A). См. также M. Si-

Иоанн Скотт. Несмотря на известную ему антиоригеновскую критику, Иоанн Скотт безоговорочно принимает толкование кожаных одежд как земных тел, уверенно заявляя, что «почти все авторы, и латинские, и греческие, следуют Оригену в его *theoria tunicarum pelliciarum*»<sup>160</sup>. Он говорит, что в первом человеке человеческая природа облекается в кожаные одежды, т. е. в смертные тела, а во втором человеке она снимает эти же одежды, ведь они были добавлены ей в наказание за непослушание и после отпадения — уже вне рая<sup>161</sup>.

Под влиянием Оригена Иоанн Скотт развивает следующее учение. В раю Создатель соделал одновременно души и тела<sup>162</sup>, но эти тела мы должны понимать как небесные и духовные, такие, какие у нас будут после воскресения<sup>163</sup>:

Ведь вместе и разом в том едином человеке, который был соделан по образу Божию, были сотворены основания всех людей по телу и душе... И не посчитай, будто я сказал, что душой творится то *первое сущностное тело, созданное в раю*, напротив, оно было соделано пока лишь в [своем] основании (*ratione*), как и сама душа, — ибо в этом родовом и всеобщем (*generalis et universalis*) человеке, соделанном по образу Божию, все люди и по телу, и по душе созданы вместе и разом лишь в возможности (*in sola possibilitate*), и в нем все они согрешили, прежде чем [успели] пройти в собственные сущности, то есть до того, как каждый проявился посредством ангельского умножения в своем особом отличии в разумной душе и духовном теле. Такое тело, то есть нетленное, вечно и совечно было бы связано с душой, если бы [человек] не согрешил. В нём все люди имеют воскреснуть<sup>164</sup>.

После грехопадения к духовному телу было *прибавлено, присоединено* (*superadditum, superadiectum*) смертное и тленное тело, которое происходит не от природы, но от греха<sup>165</sup>.

MONETTI, "Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di Genesi 2:7 e 3:21", *Aevum* 36 (1962), 370–381.

<sup>160</sup> ИОАНН СКОТТ, *P IV*, 3285–87 (818C – 819A). См. ЕПИФАНИЙ, *Ancoratus* 62, 1, 1–3, 1 (ed. HALL, GCS 25).

<sup>161</sup> *P IV*, 4121–27 (836D – 837A).

<sup>162</sup> Ср. *P V*, 1088–98 (884C).

<sup>163</sup> *P IV*, 2435–71 (800AD).

<sup>164</sup> *P II*, 1790–817 (582AB).

<sup>165</sup> *P II*, <127> 520–523 (571CD) (i<sup>2</sup>, vers. I–II). Cf. *P IV*, 3209–11 (817A); *IV*, 2502–06 (801C). О двух телах: *P IV*, 729–738 (760AB). Ср. ГИЕРОКЛ, *Комментарий к пифаго-*

Соответственно, Иоанн различает у человека два тела — духовное и тленное. Наше истинное тело бессмертно, нетленно, духовно, природно, невидимо, сущностно<sup>166</sup>. Это первое, нетленное тело ныне потасно хранится в недрах человеческой природы, но в урочный час проявится, когда в него переменится (*mutabitur*) здешнее смертное тело<sup>167</sup>. Истинное тело *всегда примыкает к духу и с ним составлено*. Оно похоже или тождественно тому, каким мы будем обладать после воскресения<sup>168</sup>. Тогда наши тела станут духовными и утратят все земные качества: они станут недоступны для смертных чувств, будут свободны от ограничений по месту и времени, будут лишены очертаний, форм, количеств и качеств. Характерно, что Иоанн, не различая, говорит и о «духовном теле», и о «духе». Похоже, что *mutatio* в чистый дух не подразумевает для него уничтожения духовного тела<sup>169</sup>. Несмотря на отсутствие очер-

рейским «Золотым стихам» XXIV, 54–60, 4 (471a): «человек, победив разумом *приросию к нему* (*τὸν προσφύιντα*) позже беспорядочную и неразумную массу (*βῆλον*) из земли, воды, воздуха и огня, приходит к идее первоначального лучшего состояния (*ἕξωτος*), когда, став здоровым и невредимым, возвращается на родственную звезду». Ср. Климент АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Строматы* II, 20, 112, 1, 1 – 114, 3, 5: «Последователи Василида обыкновенно называют страсти (*τὰ πάθη*) приложениями (*προσαρτήματα*) [к душе], говоря, что по сущности это некие духи, приложившиеся к разумной душе в силу некоего изначального замешательства и смятения, и что к ним приросли (*προσσηφύεσθαι*) другие, побочные и иного рода природы духов, например [духи] «волка», «обезьяны», «льва» или «козла». Их свойства, являясь (*φανταζόμενα*) на душе, как они говорят, уподобляют вожеления души таковым у животных... Сын Василида Исидор, будучи последователем того же учения, сам себя опровергает во второй книге своего сочинения *О приросшей душе* (*Περὶ προσφύουσ ψυχῆς*): «Если мне удастся убедить кого-либо в том, что душа не делится на части (*μονομερής*) и что наихудшие страсти возникают у нас под принуждением приложений (*τὰν προσαρτημάτων*), то это еще не значит, что дурные люди получают самооправдание...» Но и Валентин в одном из писем говорит о приложениях: «Существует только один Благой... И только через Него одного может очиститься сердце, изгнав из своего сердца всех злых духов».

<sup>166</sup> P V, 1095–98 (884C); IV, 2446–48 (800B); V, 538–541 (872D); IV, 2468–69 (800D – 801A); II, 1418–19 (571A).

<sup>167</sup> P II, <151> 609–613 (584C) (i<sup>1</sup>, vers. I–II); II, 1795–814 (582AB) (i<sup>1</sup>, vers. I–II).

<sup>168</sup> P IV, 2446–69 (800BD): «*Illud corpus, quod in constitutione hominis primitus est factum, spirituale et immortale crediderim esse, ac tale aut ipsum, quale post resurrectionem habituri sumus... illud spirituale et naturale animo semper adhaerens ac sibi concretum discernitur.*»

<sup>169</sup> P V, 1911–20 (901D – 902A): «*De spiritualitate siquidem et illocalitate omnium generaliter humanorum corporum post resurrectionem, quando humana natura, quae corpore et anima constat, aequalis erit angelis... Corpora in caelestem qualitatem conuersa omneque terrenum uniuersaliter deponentia... sensibus mortalium incomprehensibilia omnique locali circumscriptione libera;*»; V, 1936–41 (902B): «*resurrectionis corpora ultra omnem sensibilem*

чивающей формы, последнее остается телом (в самом деле, замечает Эриугена, у жидких и духовных тел тоже нет формы)<sup>170</sup>.

В отличие от нетленного тела земное тело было создано не из ничто, но из праха земли<sup>171</sup>, оно находится вне подлинной человеческой природы (*extra naturam*), оно было «добавлено» (*additus*, *i*<sup>2</sup>) человеческой природе в наказание за грех, «приросло» (*adolevit*) к нашей природе вследствие греха<sup>172</sup>.

Бог творит только нетленное, а значит, смертное тело не может непосредственно происходить от Творца. После грехопадения Творец попустил первому человеку самому создать для себя смертную храмину: Иоанн Скотт говорит, что убогие и тленные тела творятся нашей душой, которую он также именует «первым человеком» или «троицей нашей природы»<sup>173</sup>:

я не колеблясь утверждаю, что то тленное и материальное тело, которое взято из праха земного <как мы сказали выше> прежде греха и в наказание за грех... сотворено, и изо

---

qualitatem ascendentia, omni mole et localitate absoluta et, ut ita dicam, in spiritum omnino conuersa... super omne quod sensus corporeus potest attingere ineffabili sua spirituali subtilitate exaltari»; V, 6124–31 (995BC): «quod uero immortalia et spiritualia corpora nullis corporalium formarum lineamentis uel qualitibus uel quantitibus circumscribentur propter ineffabilem eorum spiritibus incircumscriptionem indiscretamque simplicitatem, beatum Gregorium theologum, sanctum quoque Ambrosium necnon et Maximum uenerabilem magistrum certis rationibus approbare saepe diximus»; а также II, <33> 173–177 (538C) (*i*<sup>2</sup>, vers. I–II); V, 1911–20 (901D–902A); II, 1010–13 (539A) (*i*<sup>2</sup>, vers. I–II). Ср. P V, 1659–64 (896BC): «Nunquid angelos ex intellectu et spirituali corpore constare credimus? Omni tamen circumscripta forma eos carere non dubitamus... Si ergo angeli omni forma circumscripta carent, quid mirum homines, dum aequales angelis fuerint, omni sexu et formarum circumscriptione carituros?»; II, 288–289 (535A); II, 343 (536C).

<sup>170</sup> P V, 1671–72 (896C): «Quaedam namque corpora sunt liquida ac spiritualia, circumscriptionis formis carentia». Ср. противоположное мнение: КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Извлечения из Феодота I*, 10, 1,1–3,1 SAGNARD: «Но ни духовные и умные сущности, ни Архангелы, ни Первозданные, ни даже сам Он [Сын] не являются лишенными формы (*ἀμορφος*), невидимыми, лишенными очертаний (*ἀσχημάτιστος*) или бестелесными. Но и [Сын] имеет собственную форму (*μορφὴν ἰδίαν*) и тело, сообразное степени его превосходства над всеми духовными сущностями, как и Первозданные — [тела], сообразные степени их превосходства над нижележащими сущностями. Ведь, вообще говоря, возникшее не бессущностно, но [эти высшие сущности] не имеют формы (*μορφὴν*) и тел подобных телам здешнего мира».

<sup>171</sup> P IV, 1377–83 (775D–776A).

<sup>172</sup> P II, 1414–46 (571AD).

<sup>173</sup> P II, 1718–25 (580AB); II, 1846–53 (583BC). См. D. MORAN, *The philosophy of John Scottus Eriugena...* p. 176–177.

дня в день творится словно неким собственным действием души<sup>174</sup>.

Представляется, что эта теория тоже не имеет аналогов (примечательно, что в этом месте ирландцы  $i^1$  или  $i^2$  не раз правили текст *Перифюсеон*). Если не считать экстравагантных аллегорических высказываний<sup>175</sup>, никто из христианских философов Иоанна Скотта не учил о создании душою тела<sup>176</sup>. О творении себе тела говорили лишь применительно к Христу<sup>177</sup>.

Как понимать эту теорию Иоанна Скотта? Представляется, что он развивает идеи «обратной причинности» Оригена и Григория Нисского.

<sup>174</sup> Р II, 1819–23 (582С). Ср. Ф. ГЕГЕЛЬ, *Феноменология духа* (V, А, с), пер. Г. ШПЕТА (СПб.: Наука, 1992), с. 165: «Индивид есть в себе самом 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. Погоняйло (СПб.: Наука, 2003), с. 608.

<sup>175</sup> Ср. Григорий Нисский, *Жизнь Моисея* II, 3 (PG 44, 328В): «мы бываем некоторым образом отцами себя самих, рождая себя такими, какими сами желаем, и по собственному своему произволению уроками добродетели и порока образуя себя в какой желательной нам пол, мужской или женский».

<sup>176</sup> Ср. Плотин, *Энеады* IV, 3, 9, 20–23: «Не имея тела, Душа не могла [никуда] пройти за отсутствием иного места, в котором она могла бы естественно быть. Поскольку же она намеревалась продвинуться, то породила себе место, а потому и тело».

<sup>177</sup> Епифаний Кипрский, *Анкорат*, гл. 77 (с. 138): «Господь же наш, вочеловечившийся в сей жизни, всё воспринял в совершенстве, или лучше, принял, Сам став создателем Своего тела (τοῦ αὐτοῦ σώματος ὑεγρονὸς πλάστῆς), Сам приняв Себе или вложив [в Себя] душу; Панарий. *Ересь* 24 [44] — *Об апеллианах*, гл. 2 (с. 267–268): «когда, говорит Апеллес, Христос сошел с небес, то пришел на землю и собрал Себе тело от четырех стихий. Не следует ли он... мнениям древних эллипских поэтов? Ибо, подобно им, Апеллес утверждает... что Спаситель Сам Себе составил тело. От сухого начала взял сухое, от теплого — теплое, от влажного — влажное, от холодного — холодное, и из этого образовав себе тело, истинно явился в мире и научил нас высшему ведению... За сим, говорит Апеллес, разложив принятое на Себя человечество, выделил и возвратил назад каждой стихии её принадлежавшее, то есть теплое — теплоту, холодное — холодному, сухое — сухому, влажное — влажному; и таким образом, опять разрешившись от плотного тела, воспарил на небо, откуда и пришел»; Григорий Богослов, *Против Аполлинария* (*Carmina dogmatica* PG 37, 469, 4, рус. пер. т. 2, с. 131): «очистительный Дух снизошел на Деву, / а Слово для Себя сплело в ней смертного (λόγος δ' αὐτῷ πῆρυνετ' ἐνδοθὶ βροτὸν)».



Ориген полагал, что отдельные души ниспадают вниз к земле, облачаясь в тела разной степени плотности. Предвидя их падение, Бог выбирает меньшее из зол и предоставляет им грубые тела, без которых души не смогли бы существовать здесь внизу. В этом смысле души сами являются виновниками своих тел. Вариантом этой концепции является учение Григория Нисского, состоящее в том, что, предвидя грехопадение прародителей и изгнание их из рая, где они могли размножаться неплотским, ангельским образом, Бог создал для них земные человеческие тела, различающиеся половыми признаками, изменяющиеся с возрастом и пр. (впоследствии эту теорию воспримет у Григория Максим Исповедник). В этом случае тоже можно считать, что человек сам виновник создания своего земного тела.

Когда Иоанн Скотт пишет о творении душой своего земного тела, речь идет, разумеется, не об акте частной души, но о всей человеческой природе сразу. В этом он следует Григорию (и в каком-то смысле Максиму Исповеднику). Слова о «творении» не подразумевают сознательного волевого акта создания душой тела. Как и в системах Оригена и Григория, душа *виновата* в том, что у нее появляется земное тело, но истинный творец, конечно, Бог, который предвидит, попускает и помогает приспособиться к условиям изгнания через построение нового обиталища<sup>178</sup>. Идею *опосредованного тварью* божественного созидания Иоанн поясняет на примере небесной иерархии, уточняя, что Бог, *будучи неизменным*, не Сам непосредственно творит, движет и управляет, но использует подчиненную себе тварь. Это же иллюстрируется далее на примере иерархии церковной, когда служение иерархов возводится к Богу как к Причине всех благ и тайнодействий<sup>179</sup>. Следует вывод:

Тогда что удивительного в том, что первый человек, созданный по образу Божию и преступивший божественную заповедь, и изгнанный через это из райского блаженства, творит себе, *наставленный божественным Промыслом*, ломкое и смертное обиталище из глины земли<sup>180</sup>?

Иоанн подкрепляет эти рассуждения авторитетом своего непосредственного источника — Григория Нисского:

---

<sup>178</sup> P II, 1823–25 (582CD): «Quod enim scriptura sancta deum lutum de terra sumpsisse deque eo corpus homini formasse perhibeat, non te movere debet. Nam et actio creaturae ad eum ex quo omnis naturalis actio incipit non immerito refertur»; 1867–69 (583D): «mortalis nostri corporis creationem ad eum cuius consilio acta sunt... apertissime refertur».

<sup>179</sup> P II, 1838–45 (582D – 583B).

<sup>180</sup> P II, 1846–49 (583B).

Ведь о том, что немедленно после вероломства простая человеческая природа, какой она была до греха, разделяется на двойной пол, Писание говорит: «и сшили смоковые листья, и сделали себе ПЕРИЗМАТА [опоясания]» (Быт 3:7), явно означая символом листьев ломкое и падшее состояние сего смертного тела, которым покрыл себя человек после своего крушения. Ведь наши смертные тела подобны широким листьям смоковницы<sup>181</sup>.

Если выше Иоанн подчеркивал *неизменность* Бога, которая не должна нарушаться Его непосредственной вовлеченностью в творение, то теперь он приводит схожий аргумент, говоря о *бессмертии* Бога, творения Которого также должны быть бессмертны:

«кожаными одеждами» обозначается не что иное, как наши смертные тела, которые, *с разрешения справедливо рассудившего Создателя*, первые люди создали себе после преступления [заповеди]. И разве не покажется тебе более правдоподобным сказать, что смертный человек [сам] соделал себе смертную плоть, чем [говорить], будто Бог собственноручно сотворил её, а не только *разрешил и присоветовал* (permisisse et admonuisse)? Ведь Бог бессмертен и всё, что Он Сам делает, бессмертно. А всё смертное, наблюдаемое в этом чувственном мире, все ломкое и преходящее либо мы сами делаем в блужданиях наших неразумных движений, либо этому дозволяется происходить вследствие нашего преступления — через служение благих сил или злых, ставящих препону нашему природному пути, дабы он не достиг своей цели, размещенной на определенном удалении<sup>182</sup>.

Объясняет Иоанн и механизм, посредством которого создается земное тело. Он привлекает идею Оригена (встречающуюся также у Плотина, Григория Нисского, Максима Исповедника) о том, что телесное возникает как сочетание бестелесных качеств. Согласно Иоанну, душа творит себе тело, собирая бестелесные качества, беря для них субстратом количество<sup>183</sup>. В конце мира тленное тело, как и всё *приросшее* к чистым

<sup>181</sup> Р II, 1855–61 (583С).

<sup>182</sup> Р II, 1872–83 (584АВ).

<sup>183</sup> Р II, 1725–28 (580В) «Anima nanque incorporales qualitates in unum conglutinante et quasi quoddam subiectum ipsis qualitatibus ex quantitate sumente et supponente corpus sibi creat». Ср. ПЛОТИН, *Энеады* VI, 3, 15, 24–25: «Мы сказали о качестве (*τοῦ*

сущностям, исчезнет, перейдя в то, что было сотворено в начале<sup>184</sup>.

Быть может, отвечая на былую критику со стороны Пруденция и Флора, которые говорили о *duplici corpore*, Иоанн подчеркивает, что учит не о двух *природных* телах. Имеется только одно тело, составление которого с душой образует человека. А материальное, добавленное тело — это лишь одеяние для тела истинного и природного<sup>185</sup>. Иоанн Скотт настаивает: смертный человек образуется *добавлением* второго тела, а не *превращением* первого<sup>186</sup>. Первое тело, будучи духовным, не подвержено изменениям и не может стать тленным<sup>187</sup>; в другом месте Эриугена поясняет, что возможно только *восходящее превращение* природ, при котором материальные вещи изменяются в духовные<sup>188</sup>.

Понятие «добавленного» много раз возникает на страницах *Перифюсеон*. «Добавленное тело» есть не только у дьявола и человека. Пад-

пшюб) как содействующем в сочетании с другими — материей и количеством — полную чувственную сущность (*συνπληρυσιν αὐθητῆς αὐσίας*); VI, 3, 16, 38–39: «Что до количеств (*ποσότητας*), мы полагаем их полностью бестелесными»; ОРИГЕН, *О началах* II, 1, 4, 110–114: «Qualitates autem quattuor dicimus: calidam, frigidam, aridam, humidam. Quae quattuor qualitates εἰλη, id est materiae, insertae... diuersas corporum species efficiunt»; ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *De officio hominis* 24 (CAPPUYNS, p. 245, 20–23): «de materia, susceptio illa fertur quae ex intellectuali et immateriali eam subsistere profert. Omnem siquidem materiam ex quibusdam qualitatibus consistere inuenimus». См. D. G. BOSTOCK, «Quality and Corporeity in Origen», *Origeniana secunda*, eds. H. CROUZEL, A. QUACQUARELLI, p. 323–337.

<sup>184</sup> P II, 1441–43 (571D – 572A).

<sup>185</sup> P IV, 2559–64 (803A).

<sup>186</sup> Отстаивая представление о *добавлении* второго тела, Иоанн следует платоникам, но не Оригену, который в качестве столь же приемлемой теории говорил и о *превращении* одного тела в другое. Ср. ОРИГЕН, *О началах* IV, 4, 8 (35), 320–326: «mutabilis et conuertibilis erat natura rationabilis, ita ut pro meritis etiam *diuerso corporis* uteretur *indumento* illius uel illius qualitatibus, necessario sicut diuersitates praenoscebat deus futuras uel animarum uel uirtutum spiritalium, ita etiam naturam corpoream faceret, quae permutatione qualitatibus in omnia, quae res posceret, conditoris arbitrio mutaretur». В этом отрывке Ориген говорит одновременно о том, что разумная природа *одевается* в различные телесные облачения, и о том, что телесная природа способна посредством перемены качеств (и, разумеется, по воле Божией) *изменяться* во все, что требуется.

<sup>187</sup> P IV, 2448–56 (800BC).

<sup>188</sup> Ср. ИОАНН СКОТТ, *Expositiones* (BARBET) II, 3, 686–691 (159B): «Naturaliter quippe materialia omnia in spiritalia transferri appetunt, spiritalia uero ad materialium humilem uilissimamque extremitatem inclinari nolunt, quoniam impossibile est. Possibile namque est inferiora ad superiora ascendere, descendere uero superiora ad inferiora naturali transmutatione, impossibile».

шим ангелам были добавлены воздушные тела<sup>189</sup>. Тема отношений сущностного и добавленного (акцидентального) является в трактате сквозной. Примечательно, что, когда Иоанн Скотт пишет о бестелесной сущности, которая одевается акциденциями, как ризами, чтобы в назначенный срок очиститься от них, его лексика совпадает с той, что используется в рассуждениях о духовном теле, одеваемом покровами плоти<sup>190</sup>. Сферу применения учения о «добавленном» Иоанн Скотт распространяет на всю вселенную. Он говорит, что в сравнении с истинным миром бестелесных духовных сущностей видимый мир акциденцален: видимое возникает, когда из недр в существование выходят чувственные акциденции, которые суть продукты неразумных движений воли разумных природ. Таким образом, по Эриугене, чувственный мир возникает на пересечении, а также из сочетания бестелесных качеств, количеств и прочих акциденций, «которые у мудрецов именуются страстями»<sup>191</sup>. Но Бог не творит *приходящего*, поэтому чувственный

<sup>189</sup> P IV, 4829–38 (852C): «ea quae merito utriusque creaturae inoboedientiae superaddita sunt essentialia... ut sunt corpora aëria daemonum, terrena quoque mortaliaque hominum membra, quae incunctanter in poenam peccati simplicitati naturae a deo constitutae adiuncta esse credenda et intelligenda sunt. Sed utrum natura daemonum a corporibus ab isto aëre sibi adiunctis liberabitur, sicut humana natura sui redemptoris gratia adiuta, resurrectionis momento animalibus corruptibilibusque corporibus absouetur, alius disserendi locus est».

<sup>190</sup> P III, 1932–39 (665CD); 1945–48 (666A).

<sup>191</sup> P V, 1148–66 (885D – 886A). Учение о том, что телесное составляется из страстей, фиксируется уже у гностика Валентина. Ириней Лионский в *Против ересей* (ок. 180 г.) сообщает, что, согласно валентинианам, телесное есть результат душевных страстей, см. *Против ересей* (HARVEY) I, 1, 8, 50–52 (рус. пер. I, 4, 5, с. 32): «[Параклит отделил страсти от Ахамот], слил их вместе, сплотил и из бестелесной страсти (πάθος) превратил их в бестелесное вещество (ἀσώματον τὴν ὕλην)»; I, 1, 9, 1–2 (рус. пер. I, 5, 1, с. 33): «произошли три [рода бытия]: одно от страсти, то есть вещество, другое от обращения (ἐκ τῆς ἐπιστροφῆς) [к Свету], то есть душевное (τὸ ψυχικόν), и третье... духовное (τὸ πνευματικόν)...» I, 1, 10, 1–2 (I, 5, 4, с. 34): «вещественная сущность (τὴν ὕλην οὐσίαν) составила из трех страстей: страха, печали и смущения». Это место из Иринея впоследствии передавалось Климентом Александрийским и Епифанием, см. КЛИМЕНТ, *Извлечения из Феодота* (F. SAGNARD) III, fr. 46, 1, 1 – 2, 2: «Но прежде Он [взял внешние элементы] из бестелесной и привходящей страсти и перелил, и переделал их в бестелесное же вещество, а затем, тем же способом, в соединения и тела»; ЕПИФАНИЙ, *Панарий. Ересь* 11 [31] — *О валентинианах*, гл. 20 (HOLL, v. 1, ch. 18, p. 412, 23 – 413, 1, рус. пер. с. 313): «...то, что произошло от страсти, то есть вещество; то, что произошло от обращения, то есть душевное, и то, которое породила [Ахамот], то есть духовное...»; гл. 21 (ch. 19, 414, 16–18, рус. пер. с. 315): «вещественная сущность составляется тремя страстями: страхом, печалью и недоумением, а душевное получило состав от страха и обращения...»; (ch. 19, 415, 8 – 13, с. 316): «От ошеломления и недоумения... произошли...»

мир, представляющий собой конгломерат акциденций, либо творим мы сами, либо ему дозволяется возникать вследствие нашего отпадения<sup>192</sup>.

**Механика воскресения.** Когда Иоанн Скотт рассматривает процесс объединения души со своим распавшимся земным телом, он объясняет это посредством теории, которая тоже опосредованно (через Григория Нисского) восходит к Оригену. Согласно последнему, всякое человеческое материальное тело, с одной стороны, текуче, как река, а с другой, имеет некий сущностный эйдос, который является принципом его единства и развития, существования и индивидуации. Этот принцип — *εἶδος σωματικόν* (телесный эйдос) — обеспечивает постоянство материального тела в течение земной жизни и его тождественность с телом воскресения<sup>193</sup>. Ориген не был философом и не заботился о том, чтобы его построения были логически непротиворечивы. Смысл словосочетания *соматический эйдос* размыт: оно не является термином в философском смысле<sup>194</sup>, соединяя в себе элементы рационально несводимых понятий

---

телесные стихии (*τὰ σωματικὰ στοιχεῖα*) мира: земля застыла в недоумении, вода по причине движения, произведенного страхом, воздух по охлаждению от горя, огонь же смертию и тлением обнаруживает сродство со всеми ими, как и неведение было скрыто в трех страстях». Другой источник, независимый от очерченной христианской традиции, но, вполне вероятно, зависящий от гностической, — ПЛОТИН, *Энеады* VI, 3, 16, 38–43: «Но хотя мы говорили что все качества (*ποιότητες*) бестелесны, мы причислили их к чувственной сущности, поскольку они суть аффекты (*πάθη*), тяготеющие к чувственному, и логосы отдельной души; но поскольку аффект (*τὸ πάθος*) делится надвое — на то, около чего он есть (*τὸ περὶ ὃ ἐστί*), и то, в чем он есть (*ἐν ᾧ ἐστί*), в душе, — то мы причислили его к качеству, которое, не будучи телесным, существует около тела».

<sup>192</sup> P II, 1878–81 (584A).

<sup>193</sup> H. CROUZEL, "Les critiques adressées par Méthode...", p. 690–692. Ср. МЕФОДИЙ, *О воскресении* у Елифания: *Панарий* 64 (HOLL, II), p. 423, 9–424, 2; 424, 4–11 и 13–23; 426, 7–18; ОРИГЕН, *Против Цельса* V, 23 (GCS II, p. 24, 1). См. также L. G. PATTERSON, *Methodius of Olympus. Divine Sovereignty, Human Freedom, and Life in Christ* (Washington: Catholic University of America Press, 1997), p. 171–173; H. CHADWICK, "Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body", *Harvard Theological Review* 41 (1948), p. 83–102; H. CROUZEL, *Origen: The Life and Thought of the First Great Theologian*, trans. A. S. WORALL (London: T & T Clark, 1989), p. 155–157; В. В. ПЕТРОВ, "Учение Оригена о теле воскресения и его влияние на богословие Григория Нисского и Иоанна Эриугены", *IX Рождественские Образовательные Чтения. Богословие и философия: аспекты диалога. Сборник докладов конференции (25. 01. 2001, ИФ РАН)*, под ред. В. К. ШОХИНА (М., 2002), с. 22–58.

<sup>194</sup> Пример такого же отсутствия терминологической последовательности и строгости можно увидеть у пс.-Макария Египетского, писавшего более чем столетие спустя после Оригена. Говоря о воскресении из мертвых, Макарий настаивает на

из различных философских систем. С одной стороны, оно частично соответствует понятию о внутриматериальном эйдосе у таких философов, как Александр Афродисийский и Плотин<sup>195</sup>. С другой, этот *eidōs телесен и смертен* по своей природе<sup>196</sup>, что напоминает «телесную сущность» у стоиков. С одной стороны, эйдос отвечает за *неизменность* и тождественность телесной сущности самой себе, с другой, при воскресении Бог *изменит* его в лучший. Иногда Ориген говорит о том же эйдосе как о стоическом *λόγος σπερματικός*<sup>197</sup>. Главное, он использует эйдос для обо-

том, что у восставших тел сохраняются все их члены. Тела не разрешаются, сохраняя своё естество, но получают новые качества, становясь световидными. Они соделываются огнем так, что не утрачивают своей природы. Сказав всё это, Макарий приводит пример сделавшегося световидным сада, где, в противоречие самому себе, пишет об *изменении* не только качеств, но и самого естества. Ср. МАКАРИЙ ЕГИПТСКИЙ, *Духовные слова и послания* 32, 1: «При восстании [из мертвых] все ли [целиком] тела восстают?... Богу все легко... Каким образом игла, брошенная в огонь, изменяет цвет и *становится огнем, между тем как естество железа не уничтожается, но остается*, так и в воскресение все члены будут восстановлены и, по написанному, волос не погибнет (Лк 21:18), и все станет световидным (*φωτοειδῆ*), все погрузится и *преложится в огонь и свет, но не разрешится и не сделается огнем, так чтобы не стало уже [прежнего] естества* (*οὐκέτι ὑφέσθηκεν ἢ φύσις*), как утверждают некоторые. Ибо Петр остается Петром, и Павел — Павлом, и Филипп — Филиппом; каждый, исполнившись Духа, пребывает в собственной своей ипостаси. А если утверждаешь, что естество разрешилось, то нет уже Петра или Павла, но всё и повсюду — Бог, и отходящие в геенну не чувствуют наказания, а идущие в царство — благоденствия. Представь себе сад (*παράδεισος*), в котором всякого рода плодоносные деревья, и есть там груша, яблоня и виноград с плодами и листьями; но и сад, и все деревья и листья *изменились и обратились в иное естество* (*εἰς ἄλλην φύσιν*), и все прежнее стало световидным. <Так и люди изменятся при восстановлении, и члены их сделаются святыми и световидными (*ἅγια καὶ φωτοειδῆ*)>».

<sup>195</sup> Об этом см. *выше* нашу работу «Учение Оригена о теле воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции», с. 577–632.

<sup>196</sup> МЕФОДИЙ, *О воскресении* (у ЕПИФАНИЯ: *Панарий* 64, GCS II, р. 423, 21–23, рус. пер. с. 194): τὸ εἶδος... τὸ σωματικόν; и (426, 14–15, рус. пер. с. 197): τὸ σωματικὸν εἶδος... τῆ φύσει θνητὸν ὄν.

<sup>197</sup> ОРИГЕН, *Selecta in Psalmos* (in Ps 1, 5) (PG 12, 1097C); ЕПИФАНИЙ, *Панарий* 64, 16, 7 (GCS II, р. 426, 19, рус. пер. с. 197): «прежнее существо тела не восстанет... как семенной логос (*ὁ σπερματικός λόγος*) в зерне пшеницы, и т. д.». Ср. ОРИГЕН, *О началах* II, 10, 3, 102–114: «*nostra corpora uelut granum cadere in terram putanda sunt; quibus insita ratio ea, quae substantiant continent corporalem, quamuis emortua fuerint corpora et corrupta atque dispersa, uerbo tamen dei ratio illa ipsa, quae semper in substantia corporis salua est, erigat ea de terra et restituat ac reparat, sicut ea uirtus, quae inest in grano frumenti, post corruptionem eius ac mortem reparat ac restituit granum in culmi corpus et spicae. Et ita his quidem, qui regni caelorum hereditatem consequi merebuntur, ratio illa reparandi corporis, quam supra diximus, dei iussu ex terreno et animali corpore corpus reparat spiritale, quod habitare possit in caelis*»; а также III, 6, 5, 147–163.

значения того, что сохраняется в изменениях материального тела, поэтому, критиковавший учение Оригена Мефодий Олимпийский не был прав, думая, что подобный εἶδος тождественен внешнему облику (σχῆμα, habitus) или качественной форме (μορφή).

Оригеновская теория телесного эйдоса была усвоена и переработана Григорием Нисским<sup>198</sup>, который использует это понятие для обозначения стабильной психо-физической части нашего существа<sup>199</sup>, которая сохраняется в материальных и временных изменениях<sup>200</sup>. Само его наличие фиксирует и делает устойчивой упомянутую структуру, обеспечивает постоянство и самождественность данного земного тела наперекор всем изменениям. Кроме того, в отличие от Оригена Григорий понимает телесный εἶδος еще и как печать, на которой оттиснут рисунок — снимок с материальных элементов тела. Эйдос — это не только пассивный оттиск, но и активная матрица: он отпечатывает свое изображение на душе (точнее, на ее тонком теле). Таким образом, когда наступит воскресение, душа по имеющемуся у нее отпечатку может опознать и затребовать себе элементы, некогда составлявшие ее земное тело, а теперь рассеянные где угодно<sup>201</sup>. Можно сказать, что она заново соберет свое тело, как мозаику, по некогда сделанной зарисовке.

<sup>198</sup> Ср. МЕФОДИЙ, *О воскресении* у ФОТИЯ: *Bibliotheca*, codex 234 (299b, 1–6, рус. пер. с. 264): «Так как, говорит [Ориген], материальное тело текуче и никогда не пребывает самим собою, но убывает и прибывает относительно эйдоса (περὶ τὸ εἶδος), характеризующего форму (τὴν μορφήν), [эйдоса], которым и составляется облик (τὸ σχῆμα), то необходимо следует, что воскресение будет состоять в [воскресении] одного только эйдоса»; ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *Об устройении человека* XVII, 3 (PG 44, 225, рус. пер. с. 86–87): «Ведь наше (τὸ ἡμέτερον) не целиком заключается в течении и превращении (ἐν ῥύσει καὶ μεταβολῇ). Да и было бы совершенно непонятно, если бы мы не имели от природы ничего постоянного. Но правильнее всего сказать, что одно в нас стоит, а другое продвигается изменением. Ведь тело изменяется возрастаньем и умалением, как будто одежда, переменяемая с каждым возрастом. Стоит же никаким образом не предлагаемый сам по себе эйдос, не утрачивающий раз и навсегда нанесенных на него природой клейм (σημείων), но при всех переменах тела выражающийся в своих собственных признаках (γνωρισμάτων)».

<sup>199</sup> На это обратил внимание и Иоанн Скотт в *P IV*, 2458–60 (800C): «[Gregorius] asserit totum, quod in prima conditione hominis ad imaginem dei factum est, secundum *rationem corporis et animae* semper incorruptibilitate manere».

<sup>200</sup> См. L. G. PATTERSON, *Methodius of Olympus*... p. 190–191; Grégoire de Nysses: *La Création de l'homme*, eds. J. LAPLACE, J. DANIELOU (Paris: Cerf, 1943), p. 209, n. 1; T. J. DENNIS, «Gregory on the Resurrection of the Body», *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa. Translation and Commentary*, eds. A. SPIRA, C. KLOCK (Philadelphia: Philadelphia Patristic Foundation, 1981), p. 58–60.

<sup>201</sup> Интерпретацию этого рассуждения Григория см. в *Select writings and letters of Gregory, Bishop of Nyssa*, eds. W. MOORE, H. A. WILSON, vol. 5 (1893), p. 418, n. 5.

Таким образом, Григорий вносит кардинальные изменения в концепцию Оригена. У последнего эйдос был сущностной формой тела, он обладал самостоятельной реальностью и после разложения материального тела сохранялся на тонком теле души. Одновременно эйдос был наделен чертами «телесной сущности», о которой учили стоики. И хотя Григорий начинает свое рассуждение в духе Оригена, говоря об устойчивом эйдосе материального тела, оставляющем отпечаток на душе, десятком строк ниже он начинает рассматривать эйдос просто как печать / оттиск, онтологический статус которого неясен. Возможно, Григорий тоже считал, что эйдос отпечатывается на тонком теле души, но прямо об этом не сказано. У Оригена сам эйдос сохраняет свою идентичность при воскресении, хотя и «переменяется в лучший», а «субстрат» (материальное тело) не имеет никакой преемственности, радикально изменяясь так, что земное тело уступает место духовному. У Григория, напротив, *εἶδος* является лишь инструментом собирания распавшихся атомов материального тела<sup>202</sup>.

Помимо языковых трудностей, при переводе соответствующего места из *Об устройении человека* Иоанн Скотт столкнулся с необходимостью реконструкции внутренне противоречивой концепции Григория<sup>203</sup>.

<sup>202</sup> Подробнее см. В. В. ПЕТРОВ, «Учение Оригена о теле воскресения... Приложение I: Телесный эйдос как печать», с. 616–621. Ср. T. DENNIS, "Gregory on the Resurrection..." р. 59: «Григорий использует доводы Оригена, чтобы обосновать и объяснить то, что Ориген отрицал» [а именно восстановление былой материи или плоти. — В. П.]... В этом месте Григорий настолько скуп на слова, что текст становится малопонятен, — явное свидетельство того, что он пытается овладеть идеей, которую он не до конца проработал».

<sup>203</sup> См. ИОАНН СКОТТ, *De imagine* 27 (CAPPUYNS, р. 251, 5 – 252, 3): «eorum quae in nobis sunt quoddam quidem stat, quoddam uero ex mutabilitate prouenit. Mutatur enim per aucionem et diminutionem corpus ueluti uestimenta quaedam consequentes aetates indutum. Stat uero per omnem conuersionem intransmutabilis in seipsa forma insitis sibi semel ex natura signis non desistens. Sed in omnibus secundum corpus transmutationibus cum suis notionibus apparet... in deiformitate animae non fluxile per mutabilitatem et transmutabile est, sed quod permanet... *Necessario specie ueluti descripti signaculi in anima permanente, neque reformanda in signaculo ad formam ab ea uidelicet anima ignorantur, sed in tempore reformationis illa iterum ad se ipsam recipiet quaecumque formae characteri coaptabit, coaptabit autem omnino illa quae ab initio in forma characterizata sunt*». Перевод Дионисия Малого более внятен, см *S. Gregorii De imagine, id est De hominis conditione* 27 (PL 67, 394C – 395A): «uidetur eorum quae in nobis sunt aliquid stare, aliud uero mutatione defluere. Corpus enim per incrementa detrimentaue mutatur, ueluti uestes quasdam per aetates quasdam se induens consequentes; stat autem per omnes has mutationes species inconvertibiliter, in se signa quae sibi semel a natura sunt impressa non deserens, quibus per uniuersas corporis mutationes suam notitiam retinet... iuxta id quod Deo est similis, nulla mutatione fluit atque conuertitur, sed fixa per-



Эриугена цитирует соответствующее рассуждение Григория в *Перифьюсеон*<sup>204</sup>, предлагая свое толкование, которое наследует смысловую размытость и нечеткость оригинала. Он, в свою очередь, еще больше видоизменяет теорию телесного эйдоса, который у него именуется «формой»<sup>205</sup>. Здесь мы не будем вдаваться в подробности его учения и ограничимся только несколькими замечаниями.

У Оригена *εἶδος σωματικόν* был *сущностной* формой индивидуального человеческого тела, тела Петра или Павла. Напротив, Иоанн Скотт (следуя Максиму Исповеднику) понимает эту «форму» как *всеобщую* «духовную форму», у которой отсутствует всякая индивидуальность и которая присуща всем человеческим телам без исключения, будучи одной и той же у каждого. Эта духовная форма есть само духовное тело, созданное при первом творении человека. Духовное тело принимает покровы внешнего смертного тела, которое, подобно печати (*signaculum*), оттискивает на нем внешний облик плоти<sup>206</sup>. В то время как материальное распадается на элементы, внутреннее тело пребывает неизменным в своих основаниях, согласно которым оно было создано «вместе с душой, в душе и посредством души»<sup>207</sup>. При воскресении душа соберет осколки распавшейся печати (*signaculi*), то есть внешнего тела, сообразно изображению (*species*), отпечатанному на духовном теле<sup>208</sup>. Душа не может пренебречь элементами своего бывшего материального тела, поскольку Господь снизошел даже в эту грубую оболочку, брошенную на человеческую природу после грехопадения<sup>209</sup>. Впрочем, несмотря на кардинальные изменения, внесенные последовательными перетолкованиями Мефодия, Григория Нисского и самого Иоанна

---

*manet... necessario species ueluti impressa signaculo permanet animae, formamque ipsam expressione susceptam nullatenus ignorat. Vnde tempore resurrectionis ea recipiat rursus in se, quae formae ipsi congruerint, congruunt autem illa quaecumque ab initio speciei probantur esse inserta; ergo nihil extra rationem uidetur, rursus ex communi ad singulos redire quod suum est».*

<sup>204</sup> P IV, 2472–500 (801AC).

<sup>205</sup> Там же, 2501–59 (801C–803A).

<sup>206</sup> P IV, 2550–64 (802CD). Различия в земных телах возникают не от природы, но от различий по месту и времени, различия стран, воды, пищи, рождения и воспитания: P II, <21> 121–126 (533AB) (*i*<sup>2</sup>, vers. I–II). Ср. СЕРВИЙ, *In Aeneidos VI*, 724, 20–32, а также ИОАНН СКОТТ, P II, <32> 168–171 (538B) (*i*<sup>2</sup>, vers. I–II); БОЭЦИЙ, *De trinitate* 1 (PL 64, 1294D): «sed numero differentiam accidentium uarietas facit: nam tres homines neque genere, neque specie, sed suis accidentibus distant».

<sup>207</sup> P IV, 2536–37 (802B).

<sup>208</sup> P IV, 2555–59 (802D–803A).

<sup>209</sup> P II, 3327–34 (572A) (*i*<sup>2</sup>, vers. III); IV, 2522–26 (802A) и 2542–47 (802C).

Скотта, рудименты исходного учения Оригена об *εἶδος σωματικόν* все еще различимы в *Перифьюсеон*<sup>210</sup>.

*Они заключены в тела, но в чистые, хорошо изученные и мудро содержащиеся тела.*

Вольфганг Кёппен. *Смерть в Риме*

**Сияющие звездные тела. Преодоление «телесности».** Характерно, что Иоанн Скотт избегает прямой критики Оригена. Тем не менее в некоторых случаях объект его полемики очевиден. К примеру, Ориген считал, что у людей тела воскресения будут как у звезд<sup>211</sup> (хотя в другом месте он говорит, что духовное тело души имеет более высокое достоинство, чем наипрочайшее из небесных светил<sup>212</sup>). В некотором отношении Иоанн Скотт тоже — напрямую или опосредованно — зависит от этой традиции: в *Перифьюсеон* II и III говорится, что небесные светила, солнце, планеты и звезды — эфирны, а потому духовны<sup>213</sup>. Это ставит вопрос о том, как соотносятся духовные тела святых в области эфира и тела звезд.

Иоанн Скотт знал, что Ориген учил о превращении земного тела человека в духовное, то есть эфирное тело<sup>214</sup>, и что Ориген считал, буд-

<sup>210</sup> Ср. ИОАНН СКОТТ, P V, 6060–64 (994A): «*Inest siquidem unicuique hominum occulta corporis sui ratio, in quam resurrectionis tempore hoc terrenum mortaleque mutabitur et in qua angelicis corporibus assimilabitur, quando homines aequales angelis erunt*».

<sup>211</sup> См., например, аллегорическое толкование Оригеном Быт 1:16–19 в *Hom. in Genesim* I, 7 (PG 12, 151B): «*Sicut etiam stella ab stella differt in claritate, ita etiam sanctorum unusquisque secundum magnitudinem suam lumen suum fundit in nos*». Ср. А. СКОТТ, *Origen and the Stars. A History of an Idea* (Oxford: Clarendon Press, 1991), p. 150; в *Там же*, p. 157: «Говоря о душах, сияющих после смерти, Ориген следовал традиции современной ему еврейской литературы. У небесных светил имеются различные степени яркости, и у праведности есть различные степени. Он пишет, что надеется сравниться со слабой звездочкой, а не с луной или какой-либо более яркой звездой, поскольку в последнем случае его вид будет нехорош», *Hom. in Ezechielem* 9, 4 (8, 412, 8–19 B); *Hom. in Ps* 147 (*Analecta sacra*, ed. PITRA, 3, 359).

<sup>212</sup> ОРИГЕН, *О началах* III, 6, 4, 113–117: «*omnibus his corporibus, quae siue in terris siue in caelis uidemus et quae uideri possunt et manufacta sunt et aeterna non sunt, multa longe praelatione praecellit illud [corpus sirtale], quod et uisibile non est nec manufactum est, sed aeternum est*» (цитируется в P V, 3145–49 (930A)).

<sup>213</sup> P III, 3254–55 (697C); 2521 (680B); II, 734–736 (549D).

<sup>214</sup> В P V, 3100–80 (929A – 930D) Иоанн Скотт цитирует *О началах* III, 6, 3–5, где говорится, что, согласно Апостолу, все совершенные души и все творение будет обитать в духовном теле, невидимом и вечном. Это должно быть «тончайшее и чистейшее тело», а не чистый бестелесный дух. Ср. ОРИГЕН, *О началах* II, 2, 1, 14–32: «*requerendum primo uidetur, si possibile est penitus incorporeas remanere rationabiles naturas, cum ad summum sanctitatis ac beatitudinis uenerint, quod mihi quidem difficilimum et paene impossibile uidetur... solius namque trinitatis incorporea uita existere recte*

то слова апостола в 1 Кор 15:40–41 говорят о том, что духовные тела святых будут отличаться друг от друга<sup>215</sup>. В *Перифьюсеон V* Эриугена критикует оба эти положения, утверждая, что неверно думать, будто у праведников будут эфирные тела, и тела эти будут различными. Иоанн пишет, что недостаточно того, чтобы земное тело изменилось в тонкое и эфирное. Все телесное должно перейти в бестелесный дух<sup>216</sup>. Рассуждая о различии эфирных тел, не следует ссылаться на 1 Кор 15:40–41 и думать, что после воскресения все человеческие тела будут сиять в области эфира так, что степень яркости каждого будет соответствовать достоинству его земной жизни<sup>217</sup>. Иоанн Скотт настаивает на том, что духовное тело у всех одно и то же<sup>218</sup>, поскольку это тело природное и

putabitur»; I, 6, 4, 175–182: «In hoc fine si qui materialem naturam, id est corpoream, penitus interituram putet, nullo omnino genere intellectui meo occurrere potest, quomodo tot et tantae substantiae uitam agere ac subsistere sine corporibus possint, cum solius dei, id est patris et filii ac spiritus sancti naturae id proprium sit, ut sane materiali substantia et absque ulla corporeae adiectionis societate intellegatur existere».

<sup>215</sup> ОРИГЕН, *О началах* II, 9, 3, 63–69: «quaedam dicuntur esse supercaelestia, id est in habitationibus beatoribus posita et corporibus caelestioribus ac splendentioribus indita, et in his ipsis multae differentiae ostenduntur; sicut, uerbi causa, etiam apostolus dixit quod “alia sit gloria solis, alia gloria lunae, alia gloria stellarum, stella enim ab stella differt in gloria” (1 Кор 15:40–41)»; II, 10, 2, 68–72: «uolens apostolus describere, quanta esset differentia eorum, qui resurgunt in gloria, id est sanctorum, comparationem caelestium corporum sumpsit dicens: *Alia gloria solis, alia gloria lunae, alia gloria stellarum*». Ср. МАКАРИЙ ЕГИПЕТСКИЙ, *Духовные слова и послания* 58, 3, 1: «Насколько кто... стал в нынешнем [веке] причастником Духа Святого и славы небесной и добрыми делами украсил свою душу, настолько в оный день удостоится того, чтобы и с телом быть прославленным... и божественный и небесный образ Духа, который от нынешнего времени изобразился (*τυπωθεῖσα*) внутри святых, тогда явно сделает и тело [их] божовидным и световидным и небесным (*τὸ σῶμα θεοειδὲς καὶ φωτεινὸν καὶ οὐράνιον*). Души же людей недостойных и грешных покрыло мрачное покрывало мирского духа (*τῆς κοσμικῆς πνεύματος*) и, вследствие действия страстей и дурных дел сделав их в нынешнее время безобразными и темными, в оный день явит и тела их мрачными и безобразными и исполненными гнусности».

<sup>216</sup> P V, 5762–88 (987B).

<sup>217</sup> P V, 5805–23 (987C – 988A): «Nec obstat quod idem Apostolus ait: *Alia claritas solis, alia claritas lunae, alia claritas stellarum. Stella autem a stella differt in claritate; ita et resurrectio mortuorum*... Non enim audiendi sunt qui autumant humana corpora post futuram resurrectionem ita in aethereis spatiis fulsura, ut unumquodque tantum claritatis accipiat quantum in hac uita conuersationis merito gessit, siue bene siue male; et ut iustorum corporalis claritas soli lunaeque fulgentibusque stellis, impiorum uero obscuritas minus splendentibus comparetur». Ср. *выше* примеч. 215.

<sup>218</sup> P V, 6124–31 (995BC): «Quod uero immortalia et spiritualia corpora nullis corporalium formarum lineamentis uel qualitibus uel quantitibus circumscribentur propter ineffabilem eorum spiritibus incircumscriptionem indiscretamque simplicitatem, beatum Gregorium theologum, sanctum quoque Ambrosium necnon et Maximum uenerabilem mag-

сущностное, а все люди имеют одну природу. Слава праведников будет заключаться не в яркости их тел, но в благодати воскресения и чистоте созерцаний, посредством которых они увидят Господа лицом к лицу<sup>219</sup>.

В *О предопределении* Иоанн Скотт принимал учение о превращении земного тела в тело тонкое и эфирное. Знакомство с трактатом *Об устройении человека* Григория Нисского и важным отрывком из Григория Богослова (продитированным у Максима Исповедника) изменило его *theoria reditus*. Теперь Эриугена принимает наличие духовной бестелесной реальности<sup>220</sup> (что можно трактовать как реакцию на давнишнюю критику Пруденция) и выходит за пределы чувственного космоса, говоря: «Ошибаются те, кто выдумывает, будто за пределами этого чувственного мира ничего нет»<sup>221</sup>. Учение Августина о трансформации телесного мира в лучший (которое восходит к Оригену) утрачивает для Иоанна Скотта свою убедительность<sup>222</sup>. Он отвергает представление о перемене земных тел в тонкие после воскресения<sup>223</sup>, заявляя, что, «согласно Амвросию,

---

istrum certis rationibus approbare saepe diximus»; II, <33> 173–177 (538C) (i<sup>2</sup>, vers. I–II): «Spiritualia siquidem corpora loco temporeue coartari non facile crediderim, quemadmodum neque qualitibus quantitibusve seu alicuius formae descriptionibus uariari: simplicissimae enim naturae sunt», см. также V, 1917–20 (902A); 1936–38 (902B).

<sup>219</sup> P IV, 5831–35 (988B).

<sup>220</sup> Хотя «духовное» по-прежнему означает сразу и «эфирное, имеющее тонкое тело» и «бестелесное». Ср. L. R. HENNESSEY, «A Philosophical Issue in Origen's Eschatology: The Three Senses of Incorporality», *Origeniana quinta*, ed. R. J. DALY, p. 373–374. О разного рода *ἀσώματα* у Порфирия см. J. J. O'MEARA, «Eriugena's Use of Augustine in His Teaching on the Soul–Body Relationship», *Studies in Augustine and Eriugena*, ed. T. HALTON (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1992), p. 262–263.

<sup>221</sup> P V, 5754–55 (986C): «qui ultra hunc mundum sensibilem nihil esse excogitant» (см. также P II, <112> 453–455 (566B); V, 6026–36 (993BC)). Любопытно, что здесь появляется уточняющее слово *sensibilem*, отсутствовавшее в *Glosae Martiani* 13, 5–18 (JEAUNEAU, p. 130, 16): «extra mundum nihil putabant esse». Ср. P V, 5874–75 (989B): «nulla corpora ultra hunc mundum ascensura credentes uel in spiritum transitura»; 2742–48 (921AB): «humanitas [Christi], quae super uniuersalitem uisibilis et intelligibilis creaturae, super omnia loca et tempora, super omnem circumscriptionem et definitionem, super omnes caelos, super omnes uirtutes et potestates, super omne quod dicitur et intelligitur, super omne quod post Deum est exaltata est et superessentialis facta est, omni creaturae incomprehensibilis et inuestigabilis».

<sup>222</sup> Ср. P V, 5947–49 (990D): «beatus Augustinus in ultimis De ciuitate dei libris non ipsa mundi corpora transitura, sed eorum qualitates in melius mutandas uideatur docere».

<sup>223</sup> P V, 5764–70 (986D – 987A): «utilius uisum est eis praedicare terrenorum sensibilibumque corporum transmutationem in caelestia spiritualiaque corpora praedicare, quam penitus corpora et corporalia et sensibilia omnia nunquam esse futura. Tolerabilior quippe carnaliter cogitantibus uidetur ad credendum terrenorum corporum in caelestia transitio, quam totius corporalitatis negatio».

Григорию Богослову и его комментатору Максиму», происходит изменение не из земного тела в небесное, но полный переход телесного в чистый дух<sup>224</sup>. Чувственные тела и формы людей не получают воскресения: они перейдут в духовную природу, не ограниченную пространством и временем<sup>225</sup>. Одновременно меняется и само видение Иоанна Скотта. Речь идет уже не об индивидуальных душах и телах: рассматривается человеческая природа как целое и этапы ее возвращения в Бога.

**Промежуточная «телесность».** Наиболее трудно было обосновать превращение тела в бестелесное. Иоанн Скотт приводит сводку мнений по этой проблеме. Он сразу же замечает, что Августин отрицал возможность изменения тела в душу, и приводит цитату из *О книге Бытия буквально*<sup>226</sup>. Бозций тоже отвергает переход телесного в бестелесное, поскольку между ними нет промежуточной субстанции<sup>227</sup>. Но вот Григорий Богослов учит, что душа поглотит тело и будет с ним единым

<sup>224</sup> P V, 5786–88 (987B): «non mutationem corporis terreni in caeleste corpus, sed omnino transitum in ipsum spiritum, non in illum qui aether, sed in illum qui intellectus uocitatur». Ср. P V, 5789–95 (987BC): «Ambrosius siquidem omnem compositionem aufert, ita ut post resurrectionem corpus et anima et intellectus unum sint et unum simplex... Gregorius similiter et incunctanter astruit mutationem corporis tempore resurrectionis in animam, animae in intellectum, intellectus in Deum»; 4097–98 (951A): «mortalia nostra corpora non solum in spiritualia uerum etiam in animas nostras transibunt».

<sup>225</sup> P V, 2450–58 (914B): «humana corpora, quae nunc localiter distenduntur, incrementis detrimentisque uariantur, mouentur, species quoque eorum... in resurrectione futura non erunt, sed in spiritualem naturam, quae locis temporibusque... nescit circumscribi, transitura esse naturalis ratio edocet»; II, 304–305 (535B): «mirabili quadam regressione inferiora semper in superiora transeant»; II, 2101–102 (590C): «omnia corpora in incorporeas qualitates atque substantias esse transitura»; V, 1078–84 (884B): «Moles itaque terrena, mortalis, fluxilis, quae ex diuersis qualitatibus sensibilibus elementorum et assumpta et composita est... naturali corporis substantialique superaddita est, soluetur, et in melius mutabitur, in spiritum stabilemque substantiam»; V, 839–843 (879A): «existimo corporalem substantiam in animam esse transituram, non ut pereat quod sit, sed ut in meliori essentia salua sit. Similiter de ipsa anima intelligendum quod ita in intellectum mouebitur, ut in eo pulchrior deoque similior conseruetur»; V, 610–611 (874B): «tota siquidem humana natura in solum intellectum refundetur».

<sup>226</sup> В P V, 732–739 (877A) цитируется Августин, *О книге Бытия* X, 4, хотя там говорится лишь что душа не может превратиться в тело.

<sup>227</sup> В P V, 741–750 (877B) цитируется Бозций, *Против Евтихия* VI (PL 64, 1350CD, рус. пер. с. 183). Ср. *Ibid.* 1349CD: «neque corporea in incorpoream, neque incorporea in eam quae corpus est, mutari potest»; 1350B: «Corporea uero in incorporea nulla ratione poterunt permutari, quoniam nulla communi materia subiecta participant, quae susceptis qualitatibus in alterutram permutetur: omnis enim natura incorporeae substantiae nullo materiae nititur fundamento; nullum uero corpus est, cui non sit materia subiecta». Видимо, реагируя на это, Иоанн Скотт пробует ввести такое промежуточное ниже, в P V, 991–1002 (882C).

духом, и умом, и Богом<sup>228</sup> (Иоанн не один раз будет обращаться к этой идее)<sup>229</sup>. Эту точку зрения разделяет и истолковывает Максим Исповедник<sup>230</sup>. И Амвросий Медиоланский пишет, что в момент воскресения нас ждет нетленный союз тела, души и духа, так что мы претворимся в единую субстанцию<sup>231</sup>. Еще перед тем, как дать упомянутый обзор мнений, Иоанн заявил, что в своем учении о возвращении природы он будет следовать Григорию, Максиму и Амвросию<sup>232</sup>.

Ориген здесь не упоминается, но в другом месте Иоанн цитирует *О началах* III, 6, 3, где Ориген истолковывает 1 Кор 15:44 и 2 Кор 5:1 как учение о том, что земное тело трансформируется в более тонкое, чистое и сияющее (*subtilissimi et purissimi ac splendidissimi corporis*)<sup>233</sup>.

<sup>228</sup> ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Слово 7, надгробное брату Кесарию* (= ГРИГОРИЙ, *Oratio 21*, PG 35, 781–784, рус. пер. с. 173): «Для меня убедительны слова мудрых, что всякая добрая и боголюбивая душа, как скоро, по разрешении от сопряженного с нею тела, освободится отселе... по очищении или по отложении... того, что ее омрачало... шествует к своему Владыке... А потом, восприяв непонятным для нас образом сопряженную себе плотьке... от земли, ее давшей и потом сохранившей... вступает вместе с нею в наследие грядущей славы. И как по естественному союзу с плотью она сама разделяла ее тяготы, так сообщает ей свои утешения, *всечело разрешив ее в себя* (*ἄλον εἰς ἑαυτὴν ἀναλώσασα*), *и соделавшись с нею единым духом, и умом, и богом* (*ἐν καὶ πνεύμα καὶ νοῦς καὶ θεός*), после того как смертное и преходящее поглощено жизнью». Цит. в P V, 760–770 (877D).

<sup>229</sup> Cp. P V, 4164–72 (952CD): «Mortalia uero corpora nostra non solum in spiritualia, uerum etiam in animas nostras propterea transibunt, quoniam naturalis necessitas cogit ut, quemadmodum anima rationalis ad imaginem Dei facta in eum, cuius imago est et similitudo, reuertetur, ita et corpus, quod ad imaginem animae ac ueluti imago imaginis est factum, in suam causam (quae est anima) ac per eam ueluti *medietatem quandam*, in ipsum Deum (qui est unica omnium causa) uertatur, omni terreno pondere et corporalitate absolutum».

<sup>230</sup> МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *О трудностях XXI* (PG 91, 1252AB), перевод ИОАННА СКОТТА — *Ambigua ad Iohannem XVII*, 173–185 (JEUNEAU, p. 141), цит. в P V, 770–783 (877D – 878A). Выделенные в примеч. 228 курсивом слова Григория можно понимать по-разному, в том числе и мистически. Контекст рассуждения Максима подталкивает к онтологическому толкованию.

<sup>231</sup> АМВРОСИЙ, *Expositio Evangelii secundum Lucam VII*, 192–194 (PL 15, 1751BD): «possit nobis resurrectionis tempore incorrupta corporis et animae et spiritus manere communitio... qui compositi nunc sumus unum unum unum, et in unam substantiam transformabimur» (цит. в P V, 796–805, 878BD). Cp. P V, 4098–101 (951AB): «qui in hac uita ueluti ex tribus satis similiae (corpore et anima et spiritu) compositi sumus, in futuro ueluti in unam quandam massam simplicem fermentabimur in inseparabilem spiritualitatem».

<sup>232</sup> P V, 704–712 (876C).

<sup>233</sup> P V, 3129–53 (929C – 930B). Cp. ОРИГЕН, *О началах II*, 3, 7, 334–337: «ipsa quoque substantia corporalis optimis ac purissimis spiritibus sociata pro assumptum uel qualitate uel meritis in aetherium statum permutata, secundum quod apostolus dicit: *Et nos immutabimur* (1 Cor 15:52), refulgebit»; ИЕРОНИМ, *Ad Avitum Ep.* 124, 5 (PL 22, 1064):

Позднее Иоанн Скотт будет критиковать подобные взгляды, заметив, что, говоря о небесных светилах, великие богословы приравниваются к пониманию простых верующих, которые не могут представить себе, что со всяким телом будет полностью покончено; и такое же соображение-де было на уме у апостола Павла в I Кор 15:44<sup>234</sup>.

Заявив о возможности для тела измениться в бестелесное, Эриугена не удовлетворяется ссылкой на авторитеты и пытается обосновать это положение рационально. Видимо, реагируя на мнение Боэция, он пробует ввести между телом и бестелесным промежуточную реальность, как это он обыкновенно делает в схожих случаях<sup>235</sup>. На этот раз Иоанн Скотт ограничивается троичной схемой, постулируя существование «тела», «бестелесного» и промежуточной «телесности»<sup>236</sup>. Эта триада именуется *ternaria proportionalitas*, «троичная пропорциональность», а средний термин, соответственно, *proportionabilis medietas*, «пропорциональная середина»<sup>237</sup>. «Телесность», не будучи ни телесным, ни бестелесным, воспринимается только в связи с телами<sup>238</sup>. «Тело» может быть физическим или геометрическим<sup>239</sup>; «бестелесное» не имеет пространственного протяжения (таковы «душа», «причины тварного», «жизнь») <sup>240</sup>; «телесность» —

---

«omnis substantia redigetur in optimam qualitatem, et dissoluetur in aetherem, quod purioris simpliciorisque naturae est».

<sup>234</sup> P V, 5762–83 (986D – 987B).

<sup>235</sup> Например, посредством введения двух средних членов в оппозицию творящее / творимое Иоанн превращает её в логический квадрат. См. В. В. ПЕТРОВ, «Тотальность природы и методы ее исследования в Перифюсеон Эриугены», *Философия природы в Античности и в Средние века* (М.: Прогресс-Традиция, 2000), с. 455–462.

<sup>236</sup> P V, 991–994 (882C): «In natura rerum tria rationabilis inquisitio inuenit. Omne enim quod es, aut corpus est, aut incorporeum, aut medium, quod corporale dicitur».

<sup>237</sup> P III, 3151–76 (695AC): «Totius itaque conditae naturae trinam dimensionem esse arbitror. Omne enim quod creatum est aut omnino corpus est, aut omnino spiritus, aut aliquod medium, quod nec omnino corpus est nec omnino spiritus, sed quadam medietate et extremitatum ratione ex spiritali omnino natura, ueluti ex una extremitate et superiori, et ex altera (hoc est ex omnino corporea et inferiori) proportionaliter in se recipit... Proinde si quis intentus inspexerit, in hac ternaria proportionalitate hunc mundum constitutum intelliget... Nemo enim recte philosophantium rationes corporeae naturae spirituales, imo etiam spiritus esse negarit... omnia ista corpora ex catholicis elementis composita, maxime etiam terrena et aquatica... nil aliud in eis inuenitur praeter corpus omnino et corporeum. At si quis simplicium elementorum naturam intueatur, luce clarius quandam proportionabilem medietatem inueniet, qua nec omnino corpus sunt... nec omnino corporeae naturae expertia... nec omnino spiritus sunt... nec omnino non spiritus...»

<sup>238</sup> 882C: «circa corpora intelliguntur».

<sup>239</sup> P V, 995–997 (882C).

<sup>240</sup> P V, 997–999 (882C); 1119–20 (885AB); III, 1818–21 (663A); III, 1793–98 (662C). Иоанн Скотт особо отмечает в P V, 927–928 (881A): «si tamen aliqua substantia

это некий атрибут тела, некое «качество» (например, цвет, телесная форма тела), это свет<sup>241</sup> либо лучи зрения, либо первоэлементы<sup>242</sup> (которые, в свою очередь, образуются от сочетания четырех качеств — холода, сухости, влажности, тепла). «Телесное», а также бестелесное духовное и эфирное способны проникать другие тела и все, что лежит в сфере их досягаемости<sup>243</sup>. (Возможно, здесь на мысль Иоанна Скотта повлияли рассуждения Григория Нисского о том, что телесное есть продукт сочетания бестелесных качеств<sup>244</sup>. Тем не менее Иоанн не ссылается на Григория, поскольку тот полагал такие качества (цвет, тяжесть) полностью бестелесными<sup>245</sup>.) Иоанн дает примеры перехода (1) от бестелесного к телу и (2) обратно. Путь первый: духовные причины тварного нисходят в первоэлементы, а те складываются в тела. Второй, противоположно направленный процесс: тела разлагаются на элементы, а те переходят в причины.

Тем не менее, теория телесного осталась незавершенной: иногда Иоанн говорит, что те же цвета и качества бестелесны<sup>246</sup>. Терминология и мысль Эриугены здесь не до конца прояснены, более того, он не всегда различает бестелесный дух и духовное тело<sup>247</sup>. Так, он пишет о те-

est praeter Deum, quae siue intelligibili siue sensibili corpore careat» (ср. Ориген, *О началах* II, 2, 2, 30–32: «numquam sine ipsa [materiale substantia] eas [rationabiles naturas] uel uixisse uel uiuere: solius namque trinitatis incorporea uita existere recte putabitur»). Отсюда можно сделать вывод, что у человеческой души тоже есть тело, — вывод, приемлемый для Оригена, но невозможный для зрелой мысли Иоанна Скотта: ср. *P* III, 4639–40 (730A): «anima spiritus est per se omni corporea crassitudine carens»; 4691–92 (731B): «in se ipsa simplex omnique corporali quantitate localibusque spatiis anima carens».

<sup>241</sup> *P* V, 1002–05 (882CD).

<sup>242</sup> *P* III, 3168–76 (695BC); V, 1676–80 (896D); III, 3419–20 (701B). Поскольку природа первоэлементов близка к духовной, душа может контролировать части своего распавшегося на элементы тела (730AB).

<sup>243</sup> *P* V, 1920–34 (902AB).

<sup>244</sup> См. выше примеч. 183.

<sup>245</sup> ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *De officio hominis* 24 (CAPPUYNS, p. 245, 27–35), — цит. в *P* I, 2576–88 (502BC): «Ratio autem intellectualis est quaedam et incorporalis theoria, ut puta proposito quorpiam animali seu ligno in theoria seu aliquo alio materialium constitutionem habentium multa circa subiectum secundum intelligentiam diuisione intelligimus... Alia siquidem coloris et alia grauitatis ratio... Nullaque earum quae circa subiectum theorizantur alteri qualitati permiscetur. Si ergo intelligibilis color, intelligibilis etiam soliditas et quantitas...»

<sup>246</sup> *P* III, 1797–98 (662C): «formae atque colores in numero rerum incorporalium computantur...» III, 1818–19 (663A): «quantitates siquidem et qualitates... per se sint incorporeae».

<sup>247</sup> *P* V, 1925–26 (902A): «subtilitatem ac ueluti quamdam incorporalitatem [elementorum]». Люди станут чистыми духами: II, 288–290 (535A); 343 (536C); но Иоанн Скотт говорит и о духовных телах: V, 1911–12 (901D): «De spiritualitate et illocalitate



лах, перешедших в чистый дух, но продолжает именовать их телами, подчеркивая, что подобные объекты не ограничены местом, временем и формой. Ангелы тоже не суть чистые духи (на чем настаивал Пруденций), они состоят из ума и духовного тела<sup>248</sup>. Духовные тела, лишенные всяких качеств, количеств и формы, неотличимы от чистых духов<sup>249</sup>. То

omnium generaliter humanorum corporum post resurrectionem»; 3828–36 (945BC): «impii... phantastice patiuntur in inferno spiritualibus corporibus suis receptis... E contrario autem iusti patientur... receptis corporibus». Наконец, он пишет о телах, которые суть духи: V, 1936–39 (902B): «resurrectionis corpora ultra omnem sensibilem qualitatem ascendunt, omni mole et localitate absoluta et, ut ita dicam, in spiritum omnino conuersa». Возможно одновременно оставаться духовным телом и не быть ограниченным местом и временем: II, <33> 173–176 (538C) (i<sup>2</sup>, vers. I–II); и V, 1920–34 (902A).

<sup>248</sup> P V, 6048–53 (993CD): «Non enim [angeli] materialia ex qualitatibus mundi huius elementorum composita possident corpora, sed spiritualia, intellectibus suis coadunata, in quibus quando et ubi et quomodo uolunt humanis sensibus ad tempus apparent, nec tamen phantastice sed ueraciter»; V, 1659–61 (896BC): «Nunquid angelos ex intellectu et spirituali corpore constare credimus? Omni tamen circumscripta forma eos carere non dubitamus»; IV, <21> 112–115 (773B): «Dum enim spiritualia sua corpora et inuisibilia in formas uisibiles transmutant, ita ut mortalium sensibus uisibiliter, localiter, temporaliter possint apparere, non hoc eis accidit propter semetipsos, sed propter homines, quibus praesunt»; V, 6042–43 (993C): «angelicos spiritus ultra omnem corpoream creaturam subsistere et ultra omnem locum illocaliter moueri»; IV, 831–834 (762CD): «sanctus Augustinus summos angelos spiritualia sua corpora, in quibus saepe apparent, non solum habere non denegat, uerum etiam confirmat». Ср. *Expositiones* II, 3, 692–708 (159BD): «Et si quis dixerit: uidetur itaque beatus Dionysius angelicas uirtutes omnino carere corporibus predicti rationibus docere, cui breuiter respondendum: terrena materialiaque corpora mortalia, corruptibilia, membrorum compositionibus distincta, sensibilibus formis localibusque spatiis circumscripta, temporibus mutabilia seu horum omnium imagines, siue interius in phantasiis memorie, siue exterius in sensuum impressione, diuinos animos habere penitus denegat. Spiritualia autem corpora simplicia, nullis formarum sensibiliu lineamentis coartata, ipsis diuinis animis simillima et conuenientissima possidere eos non solum non denegat, uerum etiam affirmat. In quibus, celestibus uidelicet subtilissimisque suis corporibus, humanis obtutibus sepe uisibiliter apparere, ut Abraham et Tobie, transmutantes inuisibiles et incircumscriptas suorum spiritualium corporum qualitates in quascumque formas uisibiles, in quibus hominibus se manifestare uelint».

<sup>249</sup> Сказав, что, согласно Григорию и Максиму, земное тело полностью изменяется в чистый дух, Иоанн продолжает именовать его телом: P V, 6124–31 (995BC): «Quod uero immortalia et spiritualia corpora nullis corporalium formarum lineamentis uel qualitatibus uel quantitatibus circumscribentur... beatum Gregorium theologum, sanctum quoque Ambrosium necnon et Maximum uenerabilem magistrum... approbare saepe diximus». Ср. III, 4618–32 (729C – 730A): «Ipsa etiam solutio, quae mors corporis dicitur, nostris sensibus et materiae solutio est, non ipsi naturae... Homo autem corpus et anima est. Si autem semper homo, semper igitur anima et corpus... relationis siquidem ratio nunquam potest perire... quod corporeo sensui uidetur segregari, altiori rerum speculatione semper simul et inseparabiliter subsistere necesse est».

же самое можно сказать о телах людей после воскресения и о теле воскресшего Христа<sup>250</sup>. Очевидно, Эриугена пытается согласовать неоплатоническую теорию всеобщего *reditus* и христианскую догму, согласно которой человек *всегда* состоит из души и тела<sup>251</sup>. Понятно, что при всем желании полностью избавиться от тела, он не может этого сделать и остаться христианином. Поскольку Иоанн был глубоко убежден в тождественности истины и Христа, задача элиминации тела становится в рамках его системы логически неразрешимой и преодолевается другими средствами (на образном, метафорическом уровне)<sup>252</sup>.

**Отказ Иоанна Скотта от прежней космографии.** После отказа от учения о тонких телах, Иоанну Скотту приходится менять свою космографию. Он критикует теории Августина, Беды и свою собственную времен трактата *О предопределении*<sup>253</sup>. Эриугена не называет имен, и мы можем лишь предполагать кто является объектом его нападок. Тем не менее, контекст полемики свидетельствует, что он спорит скорее с Августином и Бедой, чем с Оригеном, который является исходным — хотя и непрямой — источником этих теорий. Что касается участи вселенной, Иоанн

<sup>250</sup> P V, 1572–88 (894C – 895A).

<sup>251</sup> P III, 4622–23 (729C).

<sup>252</sup> Сохраняется двойственность и в отношении небесных тел, что движутся в области эфира: они одновременно и духовны, и телесны: P III, 3244–46 (697B): «solares radii per aethera spatia diffusi non ardent; in sublimissima enim ac spirituali natura ardenti materiem non reperiunt»; III, 3426–30 (701BC): «illa quae caelestia uel aethera dicuntur corpora, quamuis spiritualia et incorruptibilia uideantur esse, necessario tamen, quoniam per generationem et compositionem inchoauerunt fieri, ad finem suae solutionis et corruptionis peruenient»; III, 5153–57 (742A): «sub firmamento caeli uolatilia fieri iussa sunt, hoc est, in uicinia purissimorum ac paene incorporalium elementorum qualitatis. Sub firmamento itaque caeli uolatile creatur, hoc est prope, infra tamen spiritualium corporum leuissimam exilitatem». Ср. ГИЕРОКЛ, *Комментарий к пифагорейским «Золотым стихам»* XXVI, 67–69, 1 (478a): «Разумная сущность создана творцом связанной с телом, так что она не есть тело, но и не существует без тела. Она бестелесна, но вся её форма находит завершение в теле. Так же и у звезд: высшая часть — бестелесная сущность, низшая — телесная, и солнце есть единое целое бестелесного и тела, которые не могут однажды разделиться, потом соединиться — так это единство опять бы разделилось, — но они вместе созданы и соединены в таком порядке, что одно является главным, другое подчиненным. Так же дело обстоит и в близких по порядку разумных родах — роде героев и роде людей: каждый герой есть разумная душа с сияющим телом, и равным образом человек есть разумная душа с соединенным с ней бессмертным телом».

<sup>253</sup> В P III, 1230–1308 (648A – 649D) и V, 5653–865 (984B – 989A).

Скотт уверен в том, что вселенная перейдет в чистый дух. Наставник критикует «некоторых» (намекая на Августина и Беду), которые считают, что только воздушные небеса уничтожатся в огне, как некогда они были поглощены водой потопа<sup>254</sup>. В самом деле, говорить, что эфирные небеса переживут обогневание мира, означает признавать вечность чувственного творения, видимой вселенной. В этом месте Иоанн Скотт опять отсылает читателя к Бедде, цитируя определение вселенной из его *De natura rerum*<sup>255</sup>. Не правы те, замечает Иоанн, кто думает, что субстанция мира сохранится той же самой и только качества мира изменятся в лучшие, поскольку, согласно им, это следует из слов Писания и *будет новое небо, и новая земля*<sup>256</sup>. Иоанн Скотт не однажды говорит о реальности, которая существует за пределами этого чувственного мира<sup>257</sup>, и всякий раз его критика, как кажется, направлена против Августина и Беды.

Эриугена отказывается от учения об эфирном рае и воздушной преисподней, подразумевавшихся в *О предопределении*. Некоторые полагают, замечает в *Перифюсеон* Воспитанник, что эфирные пространства отведены в вечное владение благословенным ангелам и людям, которые подобны им, а пространства воздуха — под вечную темницу и вечное пламя, горение которого — это пространственное и видимое терзание отпавших ангелов и нечестивых людей, что подобно им<sup>258</sup>. Скорее всего, Иоанн Скотт критикует здесь свои собственные представления периода *О предопределении*, поскольку все известные нам христианские источни-

<sup>254</sup> P III, 1225–72 (648B – 649B). Ср. АВГУСТИН, *О граде Божиим* XX, 18 (PL 41, 684); XX, 24 (697–698); БЕДА, *Commentarii in Pentateuchum* (PL 91, 198BD); *Super epistolas Catholicas* (PL 93, 82AD).

<sup>255</sup> P III, 1230–32 (648AB).

<sup>256</sup> P III, 1245–63 (648D – 649A); V, 5653–65 (984BC). Ср. АВГУСТИН, *О граде Божиим* XX, 24 (PL 41, 697–698); БЕДА, *Super epistolas Catholicas* (PL 93, 82BD): «Vnde in sequentibus dicitur: *Novos uero coelos et nouam terram*. Non dixit alios coelos et aliam terram, sed ueteres et antiquos in melius commutandos... Praeterit enim figura huius mundi, non substantia, sicut et carnis nostrae non substantia perit, sed figura immutabitur, quando quod *seminatur corpus animale, surget corpus spirituale* (I Cor 15:44)». Ср. ИОАНН СКОТТ, P V, 5947–49 (990D): «beatus Augustinus in ultimis De ciuitate dei libris non ipsa mundi corpora transitura, sed eorum qualitates in melius mutandas uideatur docere»; V, 6004–10 (992D – 993A): «in uicesimo De ciuitate dei libro, XIII capitulo [Augustinus ait]: "...mutatione nanque rerum non omni modo interitu transibit hic mundus". Vnde et Apostolus dicit: *Praeterit figura huius mundi*... Figura ergo praeterit, non natura». Ср. ОРИГЕН, *О началах* I, 6, 4, 156–167.

<sup>257</sup> P V, 5868–82 (989AB); 5653–57 (984BC); 5754–56 (986C).

<sup>258</sup> P III, 1263–69 (649AB). Ср. P V, 5663–65 (984C); 5683–86 (985A); 5724–43 (986AB).

ки учат только о временном пребывании святых в эфире (например, *De ordine creaturarum*) и временном заключении отпавших ангелов в воздушную темницу до Страшного суда (Августин и Беда).

Подразумеваемая Августина, Эриугена пишет, что, «согласно святым отцам», высшие, эфирные области чувственного мира отведены для тел святых, качества которых переменяются в духовные, напоминающие эфирные. «Когда я читаю о подобных вещах в книгах святых отцов, — замечает Иоанн, — это потрясает и поражает меня до изумления»<sup>259</sup>. Теперь Эриугена именует подобные мнения ложными, хотя «их придерживались наиболее почитаемые авторитеты церкви»<sup>260</sup>. Иоанн Скотт признает:

Не скрою, некогда я, будучи еще необразованным, был обманут этими ложными доводами человеческих мнений, далеких от истины, введен в заблуждение их схожестью с истиной и [своими] телесными чувствами. Но теперь, следуя за святыми отцами, отвращенный от своих ошибок и ошибок других людей... я возвращаюсь обратно... Нет хуже смерти, чем неведение истины...<sup>261</sup>

Уничжительное определение себя как «в то время необразованного» представляется не просто фигурой речи. Налицо отчетливая эволюция эсхатологических взглядов Иоанна Скотта со времени написания *О предопределении* в 851 г. Эриугена того периода мало начитан в писаниях Отцов, его опыт беден, но взамен мы видим свежесть взгляда, смелость и острогу, свойственные новичкам. Изменения в его представлениях происходят параллельно отмечаемому исследователями прогрессу в его владении греческим языком. Как представляется, в 850 г. Иоанну могло быть от 30 до 40 лет, что делает маловероятной очень раннюю датировку начала его карьеры на континенте<sup>262</sup>.

В том, что касается места Страшного суда, Иоанн Скотт отвергает разделявшееся частью каролингских интеллектуалов мнение о том, что

<sup>259</sup> P V, 5744–45 (986B).

<sup>260</sup> P III, 1272–73 (649B). Ср. P III, 3426–30 (701BC); V, 1409–14 (891AB).

<sup>261</sup> P III, 1292–304 (649D). Ср. ОРИГЕН, *О началах* II, 10, 8, 261–265: «Sed et exteriores tenebras, ut ego opinor, non tam aerem aliquem obscurum et sine ullo lumine intelligendum puto, quam de his, qui profundae ignorantiae tenebris immersi extra omne rationis et intelligentiae lumen effecti sunt».

<sup>262</sup> В качестве даты появления Иоанна Скотта в каролингских землях Дж. Контрени предложил 820–830-е гг., см. J. J. CONTRENI, «Introduction», *Glossae divinae historiae*... p. 81.

второе пришествие Христа будет совершаться в воздухе. Он не верит, что Судья со святыми ангелами телесно и в пространстве (*localiter et corporaliter*) спустится из некоего места, находящегося в верхних пределах чувственной природы. «Некоторые полагают», говорит он, имея в виду, быть может, хорошо известные в его окружении политические видения Аудрада Модика<sup>263</sup>, что место Суда будет на границе воздушной и эфирной областей (*in confinio aeris et aetheris*), которую «физики» (это слово, похоже, отсылает нас к научным сочинениям Беды)<sup>264</sup> описывают как орбиту Луны (*lunarem circulum*).

Согласно Иоанну Скотту, слова *Он придет судить живых и мертвых* не следует понимать так, будто Спаситель движется в пространстве, но они означают, что и грешники, и праведники «увидят Его приход в себе, в своем сознании». Вероятно, это и будет то пламя, что распространится по всему миру и пожрет его, но это будет не телесный мировой пожар, а проявление Слова Божия во всяком творении. Это об этом пламени сказано, замечает Иоанн, *Я есмь огонь поедаящий*<sup>265</sup>.

<sup>263</sup> Ср. АУДРАД МОДИК († после 853 г.), *Liber revelationum* VIII (PL 115, 23D): «Et ecce descendens Dominus, et cum eo omnes sancti. Et sedit in confinio aetheris et aeris. Tunc tribus sol obscuratus est continuis diebus, et luna tribus eisdem noctibus...» (относительно событий 850–851 гг.). Аудрад был допрошен о своих видениях перед собором, собравшимся в монастыре св. Медарда в Суассоне в 853 г. Там присутствовали люди из «круга Эриугены»: король Карл Лысый, королева Херментруда, Хинкмар Реймский, Пардул Ланский. Присутствие там же Вульфата и Эриугены весьма вероятно. Об этом видении см. P. E. DUTTON, *Politics of Dreaming in the Carolingian Empire* (Lincoln, London: Univ. of Nebraska, 1994), p. 143–145, 150, 154; об Аудраде: P. E. DUTTON, H. L. KESSLER, *The Poetry and Paintings of the First Bible of Charles the Bald* (Ann Arbor: The Univ. of Michigan Press, 1997), p. 11 ff.; о Вульфате и Эриугене в монастыре св. Медарда: P. DUTTON, «Evidence That Dubtach's Priscian Codex Once Belonged to Eriugena», *From Athens to Chartres: Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Édouard Jaumeau*, ed. H. J. WESTRA (Leiden: E. J. Brill, 1992), p. 25–28. Епископ Пардул говорил о своей принадлежности к церковным структурам Суассона (MGH, *Consilia* 3:277, 20).

<sup>264</sup> Поиск по *Patrologia Latina Database* показывает, что это выражение принадлежит Бедо Досточтимому. См. БЕДА, *De natura rerum* 25 (PL 90, 244A – 246A): «Nam supra lunam, quae aeris aetherisque confinio currit, omnia pura ac diurnae lucis sunt plena»; *De temporum ratione* 7 (PL 90, 323A): «umbram noctis ad aeris usque et aetheris confinium philosophi dicunt exaltari»; 26 (PL 90, 409B); а также *De ratione computi* 4 (PL 90, 582C); *In Evangelium Marci* 4, 13 (PL 92, 265A) (= *In Ev. S. Lucae* VI (PL 92, 590D); *Hom. substititiae* 25, PL 94, 322B). Ср. ХРАБАН МАВР, *De universo* X, 6 (PL 111, 291B); ВАЛАФРИД СТРАБОН, *Ev. sec. Marcum* 13 (PL 114, 228B); ХИНКМАР РЕЙМСКИЙ, *De divortio Lotharii et Tetbergae* VI Responsio (PL 125, 663D) (= *Epistolae* 25, PL 126, 162B).

<sup>265</sup> P V, 6212–43 (997BD).

После отказа от августиновской теории телесного вечного огня Иоанн Скотт удерживает исключительно оригеновское, духовное понимание мук преисподней. Терзания грешников будут иметь духовную природу<sup>266</sup>, каждый человек получает награду или терпит наказание в своем собственном сознании<sup>267</sup>. Как и в *О предопределении*, Иоанн полагает, что преисподняя, неугасимый огонь и неумирающий червь — это только горестное состояние грешников, и святое Писание употребляет эти выражения аллегорически. Преисподняя несубстанциальна, это не тело и не дух<sup>268</sup>. Нечестивцы страдают духовно, в своих духовных телах<sup>269</sup>. В *Перифюсеон* сохраняется представление о том, что любая природа — блага, нетленна и не может быть наказана, а зло происходит от неразумных движений воли. Теперь, помимо Августина, в поддержку этой теории Иоанн Скотт цитирует Оригена и Дионисия<sup>270</sup>.

**Возвращение.** Воспитанник признается, что никогда не читал и не слышал ни об одном тексте, в котором говорилось бы о *reditus* — возвращении человеческой природы и всех вещей, в ней содержащихся, в свои вечные основания, хотя там и сям, в святых книгах и писаниях святых Отцов контуры подобного учения различимы<sup>271</sup>. Без сомнения, его мудрому Наставнику были известны подобные теории, и в других местах трактата *Перифюсеон* приведены соответствующие отрывки из Оригена<sup>272</sup> и Максима Исповедника<sup>273</sup>, которые пишут о Боге как о конце-цели

<sup>266</sup> P V, 3545–46 (939B).

<sup>267</sup> P V, 5372–73 (978B): «Vnusquisque itaque in sua conscientia intra semet ipsum aut praemia recipiet aut poenas luet». Ср. P V, 4850–53 (967A); 3801–12 (944D – 945A); 5372–73 (978B), ср. 3382–89 (936AB); 3545–46 (939B). Теперь Иоанн считает, что дьявол и его приспешники будут терзаемы внутри пределов своей собственной злой воли, как это следует из Августина (*О книге Бытия* XI, 21 (PL 34, 440), цит. в P V, 3068–70 (928B)), и из Амвросия (*Expositio Evangelii secundum Lucam* VII, 205 (PL 15, 1754BC), цит. в P V, 3425–29 (936D)).

<sup>268</sup> P V, 5065–70 (971C); 3361–68 (935C).

<sup>269</sup> P V, 3828–32 (945BC); 4014–21 (949BC).

<sup>270</sup> О том, что природы не наказываются — P V, 5368–74 (978B); 3030–33 (927C). Ср. ОРИГЕН, *О началах* III, 6, 5, 143–148, — цит. в P V, 3178–80 (930D). А также ср. V, 3194–95 (931A): «audisti Origenem affirmantem diaboli substantiam nunquam perituram, sed eius solummodo malitiam»; АВГУСТИН, *О книге Бытия* XI, 21 (PL 34, 440); ДИОНИСИЙ, *О бож. именах* IV, 23, — цит. в P V, 3205–09 (931BC).

<sup>271</sup> P V, 66–70 (862A).

<sup>272</sup> P V, 3095 – 16 (929AB): «audi magnum Origenem, diligentissimum rerum inquisitionem, in tertio libro ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ de consummatione mundi, hoc est de summo bono, ad quod uniuersa rationabilis natura festinat... finis ad principium reparatus et rerum exitus collatus initiis restituet illum statum, quem tunc habuit natura rationabilis, cum de ligno sci-

всего сущего и самой вселенной. Характерно, что в направленном против оригенистов эдикте Юстиниана (543 г.) были осуждены те, кто учил, будто начальное состояние разумных существ совпадает с конечным: «Если кто-нибудь скажет, что состояние умов будет таким же, как раньше, когда они еще не низошли или не пали, так что начало тождественно концу, а конец есть мера начала, да будет ему анафема» (961–966)<sup>274</sup>.

Строго говоря, согласно Иоанну Скотту, всеобщее возвращение происходит не по сущности. Это не есть возвращение субстанций (ибо те вечно пребывают неизменными в своих причинах), но лишь возвращение качеств, количеств и прочих акциденций, нестабильных и нестойких. Подлинно все содержится в божественном Уме<sup>275</sup>. Видимые вещи, из которых составлен сей чувственный мир, не следует рассматривать как подлинные сущности: это преходящие образы, чьи прототипы находятся не здесь. Таковы эхо от звуков и тени от тел. Однако, соединяясь в умопостижимом соитии друг с другом, акциденции порождают сей мир. Они исходят из причин, к которым им еще предстоит вернуться, и при этом причины свободны от количественных изменений, обусловленных пространственно-временными отношениями<sup>276</sup>.

Вселенское возвращение происходит поэтапно, в восемь ступеней. Иоанн Скотт продумал их уже после того, как усвоил учение о прехождепии всего телесного в бестелесное. Начальная точка возвращения пересекается, когда тело распадается на четыре стихии. Вторая ступень возврата

*endi bonum et malum edere non egēbat*) (= ОРИГЕН, *О началах* III, 6, 3, 78–81).

<sup>273</sup> МАКСИМ, *Ambigua ad Iohannem* XIX, 11–15 (JEAUNEAU, p. 147): «Vna igitur omnis utcumque existentis et moti secundum naturam ut principium et finis causa, per quam et est et mouetur omne, quod est et mouetur. Actiua namque subsistens potentia et facit facta diuinitus, ut principium, et praemittit et attrahit mota, prouide ut finis et finit» (цит. в P V, 450–455 (870D – 871A)); *Вопросоответы к Фалассию* XIX, 28–30: «Слово, как Создатель, есть начало, середина и конец всех сущих, умопостижимых и глаголемых»; XXII, 60–62: «начало, середина и конец всех веков, прошлых, настоящих и будущих, есть Господь наш Иисус Христос»; LIX, 268–276 (PG 90, 631D): «Взыскупя конца, человек встречает своё начало, которое, в сущности, находится там, где конец... Ибо, как я говорил, должно не искать исток, находящийся позади, а исследовать цель, которая впереди». Но ср. *Вопросоответы* LIX, 147–149: «непрерывное соединение в спасаемых чистого и подлинного Начала с чистым и подлинным Концом есть исход естественных [существ] (*ἡ τῶν κατὰ φύσιν ἐκβασις*) из того, что сущностным образом (*οὐσιωδῶς*) отмерено было началом и концом».

<sup>274</sup> *Послание к патриарху Мине (Эдикт Юстиниана)*, PG 86, 945–989, см. *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ed. SCHWARTZ, t. III (1940), p. 189–214.

<sup>275</sup> P V, 1139–43 (885C); 2942–45 (925A).

<sup>276</sup> P V, 2436–50 (914AB); 1181 – 1205 (886BD); 1156–60 (885D – 886A).

достигается при воскресении, когда каждый возвращает себе свое тело из общей кладовой упомянутых четырех стихий. Третья ступень — когда тело изменяется в душу; четвертая — когда душа возвращается в первоначальные (*primordiales*) причины; а пятая — когда дух вместе со своими причинами поглощается Богом<sup>277</sup>. Здесь же Иоанн замечает, что субстанция чувственной природы не погибнет, но изменится в нечто лучшее. Вербально он повторяет мнения Августина и Беда, которые критикуются в *Перифюсеон*<sup>278</sup>. Принципиальная разница состоит в понимании природы конечного состояния измененной вселенной. Августин и Беда, как считает Иоанн, учили о финальном изменении всего в дух, который есть эфир, а сам он рассматривает этот дух, как полностью бестелесную умную субстанцию. Более того, поглощение природы будет достигнуто, когда все умное вернется в свои причины, а причины — в Бога<sup>279</sup>.

В другом месте, под влиянием Максима Исповедника, Иоанн определяет ступени возвращения иначе. Сначала идут пять ступеней восхождения, лежащие в пределах природы: переход *земного тела в жизненное движение* и далее последовательно в *чувство, рассуждение* и *ум*. Затем следуют еще три ступени: (1) *знание* всего, что суть после Бога; (2) *мудрость* или созерцание Истины; (3) и наконец, *сверхъестественное погружение в Бога* (при этом, индивидуальные субстанции не уничтожаются, но продолжают существовать). Таким образом, Возвращение ведёт за пределы Природы и сущего<sup>280</sup>, и трактат *Перифюсеон (О природах)* завершается постулированием финального преодоления всякой природы и всякого предела, когда воистину *Бог будет всем во всё*<sup>281</sup>.

<sup>277</sup> P V, 665 (875C) и 685–694 (876AB).

<sup>278</sup> P III, 1245–56 (648D – 649A); V, 5660–63 (984C).

<sup>279</sup> P V, 5980–88 (991C).

<sup>280</sup> P V, 7303–33 (1020C – 21B).

<sup>281</sup> 3118–21 (929BC).



## Приложения I – III

# I КРИТИКА ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИХ ПРИНЦИПОВ *DE PRAEDESTINATIONE* ИОАННА СКОТТА ПРУДЕНЦИЕМ ТРУАСКИМ

О *предопределении* Иоанна Скотта появилось осенью 850-го или весной 851 г. Немедленно тезисы трактата были посланы в Труа епископу Пруденцию († 861) с просьбой подобрать выписки из сочинений отцов Церкви применительно к неортодоксальным положениям Эриугены. В процессе работы Пруденций не ограничился ознакомлением с полученными тезисами, но раздобыл и изучил весь трактат целиком<sup>282</sup>. Написанный епископом ответный трактат *О предопределении против Иоанна Скотта по прозвищу Эриугена*<sup>283</sup> был закончен осенью 851 г. и содержал 315 выписок из сочинений отцов по спорным положениям *О предопределении*<sup>284</sup>.

---

<sup>282</sup> ПРУДЕНЦИЙ, *De praedestinatione*. Praefatio (PL 115, 1009C – 11B): «...Pater beatissime, misisti mihi quamdam schedulam decem et nouem capitula continentem ex libro cuiusdam Scoti selecta, a nostro, ut ais, se quodammodo intellectu diuertentia, rogans et moneus ut quaecunq[ue] in eis a uero exorbitantia comperissem, unicuique de libris euangelicis et catholicorum doctorum auctoritatibus deuianti capitulo congrua depromerem abunde responsa. Quibus decursis sollicitateque perspectis, reperi in eis Pelagianae uenena perfidiae, et aliquoties *Origenis amentiam*, Collyrianorumque haereticorum furiositatem... Animatus itaque meritis rogantis, orationumque instantissima puritate scribentis, uisum est librum eundem, si qua forte inueniri posset, diligenti curiositate perquirere... quo... ut optaueram assecuto, deprehendi quantum diuinitus inspiratus potui...» Англ. перевод отрывков из трактата Пруденция, в которых лично затрагивается Эриугена, см. в: M. BRENNAN, "Materials for the Biography of John Scottus Eriugena", *Studi Medievali* 27, 1 (1986), p. 424.

<sup>283</sup> Если титул сочинения аутентичен, то это наиболее ранний случай употребления прозвища Иоанна Скотта.

<sup>284</sup> О трактате Пруденция: D. GANZ, "The Debate on Predestination", *Charles the Bald: Court and Kingdom*, 2nd., rev. ed., eds. M. T. GIBSON, J. L. NELSON (Aldershot: Variorum, 1990), p. 293–294; J. MARENBO, "John Scottus and Carolingian Theology: from the *De Praedestinatione*, its Background and its Critics, to the *Periphyseon*", *Ibid.*, p. 311–314.

Критика Пруденцием взглядов Эриугены, как они сформулированы в *О предопределении*, интересна в нескольких отношениях. Во-первых, епископ Пруденций является современником Иоанна Скотта. Более того, до своего назначения в 846 г.<sup>285</sup> епископом в Труа, Пруденций жил при дворе Карла Лысого, где наставником «дворцовой школы» был Иоанн Скотт. В тот период Пруденций близко знал Эриугену и был с ним в хороших отношениях<sup>286</sup>. Таким образом, с его помощью мы можем получить представление о том, что осталось в *О предопределении* невысказанным, за рамками текста: ведь ему могли быть из первых рук известны темы, которые в начале 840-х занимали Эриугену и которые тот, вероятно, обсуждал устно и в узком кругу учеников и коллег.

Пруденций был весьма образованным человеком, лишенным гения Эриугены, но, несомненно, на тот момент более эрудированным и сведущим в Писаниях, лучше знавшим отеческую литературу. Его можно с полным правом считать основоположником эриугеновских исследований: он — хронологически первый из известных нам критиков Эриугены, первый охотник за источниками Иоанна Скотта. В своей работе Пруденций пыгается очертить авторитетную традицию, которой следует или которую отвергает Иоанн Скотт. Он выявляет наличие или отсутствие параллелей в творениях Отцов, указывает на языческие источники Эриугены, говорит о логических выводах, которые следуют из положений *О предопределении*.

В известном отрывке своего трактата Пруденций показывает методы работы Иоанна Скотта с источниками: Эриугена выуживал нужные ему языческие космологические теории Варрона из *О граде Божиим Августина*, где они цитировались и критиковались. (Характерно, что позже Иоанн Скотт во многих отношениях учтёт критику Пруденция, переработав некоторые из своих ранних теорий, более того, в *Перифьюсеон* он будет специально говорить о своих былых заблуждениях, в ча-

<sup>285</sup> Дж. Контрени склоняется к более ранней дате — 843 или 844 гг., см. его Введение в: J. J. CONTRENI, P. P. Ó NÉILL (eds.), *Glossae divinae historiae. The Biblical Glosses of John Scottus Eriugena* (Firenze: SISMELE, Edizioni del Galluzzo, 1997), p. 77.

<sup>286</sup> Пруденций, *Op. cit.* (PL 115, 1012D – 13A): «de familiaris amplectebat, peculiarius diligebat». Хотя, возможно, эти слова лишь литературная стилизация, ср. Иероним, *Epist.* 51 (перевод письма Елифания Кипрского, PL 22, 527): «Palladium vere Galatam, qui quondam nobis carus fuit, et nunc misericordia Dei indiget, cave, quia Origenis haeresim praedicat et docet, ne forte aliquos de populo tibi credito ad perversitatem sui inducat erroris». Предположение об аллюзии на послание Иеронима подкрепляется тем, что чуть раньше (текст см. в примеч. 282) Пруденций обвинил Иоанна Скотта в *amentia Origenis*. Характерно, что это не единственный случай, когда Пруденций соотносит себя с Иеронимом, а Иоанна Скотта — с Оригеном (ср. ниже с. 710–711).

стности упоминая те, что критиковал Пруденций.) Здесь же Пруденций реконструирует космографию Эриугены, говоря, что, согласно Иоанну, (1) помимо телесного космоса нет никакой бестелесной реальности: например, нет ничего за пределами небесной тверди; что (2) сходным образом, ничего нет под землей (имеется в виду преисподняя), а преисподняя размещается в пространстве от земли до луны; что (3) ангелы, а также души святых и телесно Господь находятся в эфирной области между луной и небесной твердью; что (4) пагубное внимание к языческим теориям Иоанн приобрел, изучая и комментируя сочинение Марциана Капеллы<sup>287</sup>; что (5) эти теории за недостатком источников Иоанн заимствовал из направленных против язычников сочинений христианских учителей (например, мнения Варрона были взяты им из *О граде Божием* VII, 6 Августина)<sup>288</sup>.

В целом, легко убедиться в том, что Пруденций адекватно передает мнения Иоанна Скотта, которые были у того на раннем этапе его карьеры. В самом деле:

(1) в *Глоссах к Марциану* Эриугена писал, что, согласно «платоникам», «помимо этого мира ничего нет»<sup>289</sup> (имеется в виду отсутствие

<sup>287</sup> H. LIEBESCHÜTZ ("The Place of the Martianus Glossae..." p. 52) замечает: «Origen, whom the bishop mentioned in the introduction of his book, does not seem to have come to his mind in this context».

<sup>288</sup> ПРУДЕНЦИЙ, *De praedestinatione* 17 (PL 115, 1293C – 94C): «(1) Memini siquidem me olim, quod etiam iam rumor aspersit, te ipso narrante audisse, quod ultra hoc visibile coelum, quod firmamentum Scriptura nuncupat, quodque Apostolus uelamen tabernaculi, quod erat oppansum ante oraculum, interpretatur (cp. 2 Cor 3:15), nihil esse, et infra terram nihilominus nihil esse; sed in hac quasi domo coeli et terrae ambitus contineri omnia, (2) esseque quem infernum dicimus a terra usque ad lunam, et deinde (3) paradisum uel regnum sanctorum usque ad firmamentum, ibique tam angelos sanctos, quam sanctorum animas, et ipsum Dominum nostrum Jesum Christum corpore commorari: cum consulta Veritas atque auctoritas catholicae fidei aliud praedicet... (4) Nam ille tuus Capella, exceptis aliis, uel maxime te in hunc labyrinthum induxisse creditur... (5) cum legeres Augustini *De Ciuitate Dei*... inuenisti eum posuisse ac destruxisse quaedam ex libris Varronis: "Dicit ergo idem Varro, adhuc de naturali theologia prae loquens mundum diuidi in duas partes..."» Об этом параграфе см. H. LIEBESCHÜTZ, "The Place of the Martianus Glossae..." p. 52; J. PREAUX, "Jean Scot et Martin de Laon en face du 'De nuptiis' de Martianus Capella", *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, ed. R. ROQUES, p. 166; G. C. SCHRIMPF, "Johannes Scottus Eriugena und die Rezeption des Martianus Capella im karolingischen Bildungswesen", *Eriugena: Studien zu seinen Quellen*, ed. W. BEIERWALTES (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1980), p. 135–148; D. MORAN, *The philosophy of John Scottus Eriugena*, p. 39–40.

<sup>289</sup> ИОАНН СКОТТ, *Glossae Martiani* 13, 5–18 (JEAUNEAU, p. 130, 16): «extra mundum nihil putabant esse». Впоследствии Эриугена примет точку зрения Пруденция и скажет: «qui ultra hunc mundum sensibilem nihil esse excogitant promptiores sunt ad negandam

бестелесной духовной реальности за пределами видимого чувственного космоса);

(2) в *О предопределении* неявно подразумевается, что падшие ангелы заключены в воздушную темницу, а после воскресения к ним присоединятся и получившие воздушные тела грешники. Когда наступит мировой пожар, все отверженные будут мучаться там в пламени огня. О том, что преисподняя не есть место под землей, можно прочесть в *Перифюсеон*<sup>290</sup> (хотя там же Иоанн отвергнет и свою прежнюю теорию воздушной преисподней, оставив только духовные мучения, критикуя себя и своих латинских учителей, прежде всего Августина)<sup>291</sup>;

(3) Пруденций точен, говоря, что в эфирной области пребывают души святых<sup>292</sup> и телесно Господь. Действительно, в *О предопределении* говорится только о моменте Страшного суда, но логично, что души святых уже сейчас, еще до воскресения тел, поднялись в эфирную область<sup>293</sup>;

(4) роль Марциана в формировании воззрений раннего Эриугены общепризнанна<sup>294</sup>;

(5) в *Глоссах к Марциану* Иоанн Скотт несколько раз ссылается на мнения Варрона, но на деле всякий раз дает его в изложении Августи-

quam ad confitendam uericam naturarum speculationem» (P V, 5754–56 (986C)).

<sup>290</sup> ИОАНН СКОТТ, P V, 4264–84 (954D – 955B).

<sup>291</sup> P V, 5668–86 (984C – 985A): «Quidam enim spatium, quod lunam segregat a terra, tormentorum loco distribuunt; quidam inferiorem corpulentioreque, umbrarum sarcasem tectisque proximam, praefati spatii (quod aeris uocabulo nuncupatur) partem... Aiunt enim impiorum corpora non aliam ob causam immortalia, aeterna spiritualiaque resurrectura, nisi ut perpetua sustineant supplicia. Ignem quoque, in quo ardebunt, corporeum sensibilemque esse non dubitant»; 5724–45 (986AB): «Superiora uero mundi sensibilis spatia, quae dicuntur aetherea, a luna uidelicet sursum uersus usque ad extremum stelligerae sphaerae ambitum, corporibus sanctorum in possessionem segregant, rationabili (ut eis uidetur) distributione, infimas quidem caliginosasque mundi partes [упоминание о мгле показывает, что имеется в виду не подземное, а воздушное место. — В. П.] dignis supplicio, summas uero lucidasque praemio honorificandis ordinare. Ipsa etiam sanctorum corpora localia, suisque quantitatibus corporalium membrorum propriisque staturis circumscripta, sexu quoque uirili femineoque discreta futura esse praedicare non trepidant, mutata tamen in spirituales qualitates subtilissimasque substantias, aethereorum corporum instar, ita ut quae hic terrena et caduca, illic caelestia et aeterna... Dum talia in libris sanctorum patrum lego, stupefactus haesito, maximoque horrore concussus titubo».

<sup>292</sup> Между смертью и Страшным судом душа бестелесна: P V, 2514–18 (915C): «[Deus] sinat spiritus corruptibilibus corporibus grauatos ab eis deficere ad tempus... Quod enim eis congenitum est in hunc mundum non possunt semper deserere, sed quandoque finito mundo recipient».

<sup>293</sup> P V, 1592–94 (895A): «Ipse est paradisi qui sanctis promittitur, in quem ex parte (anima uidelicet) iam ingressi sunt, ex parte (corpore dicto) extra adhuc sunt». Ср. АВГУСТИН, Ep. 187, ch. 10 (PL 33, 835–836); ch. 41 (848).

<sup>294</sup> Ср. Н. LIEBESCHÜTZ, "The Place of the Martianus Glossae..." p. 49–58.

на<sup>295</sup>. Заметим, что «естественную теологию» Варрона, как она изложена в *О граде Божиим*, с небольшими модификациями принимал и сам Августин. Это касается положения о том, что каждой стихии присущ свой род живых существ и что падшие ангелы пребывают в воздухе<sup>296</sup>; что в судный день святые, возможно, будут находиться в области эфира<sup>297</sup>.

Различные положения Иоанна Скотта Пруденций поверяет цитатами из отцов Церкви. Он старается быть объективным, приводя доводы *pro et contra*. Так, после цитаты из Григория Великого, в которой говорится, что преисподняя находится *под землей*, Пруденций приводит другой отрывок из Григория, считающего, что по сравнению с высотой неба преисподней можно назвать *протяжение этого воздуха*<sup>298</sup>. Против утверждения Иоанна о нахождении праведников на эфирном небе цитируется Григорий, считающий, что ветхозаветный праведник Илия был взят всего лишь на воздушное, а не на эфирное небо, поскольку смерть не была отменена для него, а всего лишь отсрочена до конца света<sup>299</sup>. Но здесь же Пруденций ссылается и на иное высказывание, в котором утверждает, что души совершенных праведников еще до общего воскресения наносятся на небесах вместе с Христом, пребывающим там телесно<sup>300</sup>.

<sup>295</sup> *Glosae Martiani* 27, 5–8 (JEAUNEAU, p. 149, 15–16): «Marcus Varro diffinit Deum esse animam mundi... uocatur anima»; 32, 5 (p. 156–157): «Genius est, secundum Varonem... deus unus et omnis». См. АВГУСТИН, *О граде Божиим* VII, 9 и 13.

<sup>296</sup> АВГУСТИН, *О книге Бытия* III, 9–10 (PL 34, 283–285). Ср. МАРИЙ ВИКТОРИН, *In epistolam Pauli ad Galatas* I, 4 (PL 8, 1180B): «quosdam daemones aërios uocent, rursus alii empirios, alii enydros, alii genios, id est terrenos, aquaticos, aërios, ignitos». Сам Пруденций (PL 115, 1290CD) цитирует *О граде Божиим* VIII, 22: «daemones... esse spiritus... qui in hoc quidem aëre habitant, quia, de coeli superioris sublimitate deiecti, merito irregressibilis transgressionis in hoc sibi congruo uelut carcere praedamnati sunt».

<sup>297</sup> АВГУСТИН, *О граде Божиим* XX, 18 (PL 41, 684–685).

<sup>298</sup> ПРУДЕНЦИЙ (PL 115, 1298AC). ГРИГОРИЙ, *Moralia* XIII, 48 (PL 75, 1040BC): «quantum ad sublimitatem coeli, iam huius aëris spatium non immerito dici infernus potest? Vnde, cum apostatae angeli a coelestibus sedibus in hoc caliginoso aëre sunt demersi, Petrus apostolus dicit: *Angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit in iudicio cruciandos reservari*. Si itaque ad celsitudinem coeli aer iste caliginosus infernus est, quantum ad eiusdem aëris altitudinem terra, quae inferius iacet, et infernus intelligi et profundior potest; quantum uero ad eiusdem terrae altitudinem, et illa loca inferi quae superiora sunt aliis receptaculis, inferni hoc loco non incongrue profundissimi appellatione signantur, quia quod aer ad coelum, terra ad aërem, hoc ille est superior infernorum sinus ad terram». Это рассуждение об относительности понятия «преисподняя» и многих ее уровнях восходит к Оригену и еще глубже в прошлое — к Гесиоду.

<sup>299</sup> ПРУДЕНЦИЙ (PL 115, 1295D – 1296A). ГРИГОРИЙ ВЕЛИКИЙ, *Homilia in Evangelia* 29, 5–6 (PL 76, 1216B – 1217C).

<sup>300</sup> ПРУДЕНЦИЙ (PL 115, 1296C). ГРИГОРИЙ, *Диалоги* IV, 25 (PL 76, 356D – 357B). Это мнение Григория часто цитировалось: БЕДА (?), *Aliquot quaestiones* 11 (PL

Применительно к телам ангелов Пруденций цитирует Августина, говорившего, что демоны, это духи, живущие в воздухе, как в темнице, куда они были низвергнуты для наказания<sup>301</sup>. Однако, замечает Пруденций, апостолы и пророки не говорили, будто Создатель творил эфирные или воздушные тела. Поскольку эфир — это огонь, то мучения возникали бы у падших ангелов как раз в первоначальном эфирном теле, так что в огне преисподней не было бы нужды<sup>302</sup>. Ангелы, продолжает Пруденций, будучи духами, созданы не в эфире, но выше звездной тверди; тем не менее, спускаясь к людям, они надевают эфирные или воздушные тела<sup>303</sup>. Таким образом, согласно Пруденцию, за пределами чувственного мира находится область духовного, не упоминаемая Иоанном Скоттом.

Относительно будущих тел людей Эриугена говорил только, что прежние тела «изменяются» в новые и лучшие<sup>304</sup>. Но вот о воздушном теле дьявола в *О предопределении* дважды сказано, что оно тому «добавлено» после низвержения<sup>305</sup>. Пруденций немедленно обратил на это внимание,

93, 464D – 465B); ЮЛИАН ИЗ ТОЛЕДО, *Prognosticon* II, 8 (PL 96, 478C – 479A); ХАЙМОН ИЗ ОСЕРРА, *De varietate librorum* (PL 118, 883AB).

<sup>301</sup> ПРУДЕНЦИЙ (PL 115, 1290CD). АВГУСТИН, *О граде Божьем* VIII, 22: «*daemones... esse spiritus... qui in hoc quidem aere habitant, quia, de coeli superioris sublimitate deieci, merito intransgressibilis transgressionis in hoc sibi congruo uelut carcere praedammati sunt*».

<sup>302</sup> ПРУДЕНЦИЙ (PL 115, 1289D): «*maxime mihi admiranda uidentur: uidelicet si corpus aethereum ei primo factum est, et aether dicitur uel ignis, uel certe sedes ignis, cur non igneo corpore magis quam in aereo poenas pati potuerit, cum, secundum opinionem tuam, ignis ille quartum elementum mundi sit, nec fuerit necesse ut ad inferiora illo igni cruciandus propelleretur, in quo ipse constitutus...*»

<sup>303</sup> ПРУДЕНЦИЙ (PL 115, 1290BC): «*[angelos] in coelis superioribus factos omnibus Patrum sensis in hoc concinentibus certissimum tenemus. Non in aethere, ut somnias, sed in coelis, id est supra hoc uisibile firmamentum sideribus adornatum, constitutos... qui, cum semper sint spiritus, quando tamen hominibus ut appareant mittuntur, corpora uel ex aethere uel ex hoc pinguiori aere, quibuscum loqui et conuesci queant terrigenis, assumere nullatenus dubitantur*». Об одевании ангелами тел, когда они спускаются к людям, см. БЕДА, *De natura rerum* 25 (PL 90, 244A – 246A); Иоанн Скотт справедливо утверждает, что это мнение разделял Августин: *P* IV, 831–834 (762CD): «*sanctus Augustinus summos angelos spiritualia sua corpora, in quibus saepe apparent, non solum habere non denegat, uerum etiam confirmat*». Ср. АВГУСТИН, *De Trinitate* III, 1, 5 (PL 42, 870): «*Sed fateor excedere vires intentionis meae, utrum angeli manente spiritali sui corporis qualitate per hanc occultius operantes, assumant ex inferioribus elementis corpulentioribus, quod sibi coaptatum, quasi aliquam vestem mutant et vertant in quaslibet species corporales, etiam ipsas veras, sicut aqua vera in verum vinum conversa est a domino (Ioh 2:9); an ipsa propria corpora sua transformant in quod uoluerint, accommodate ad id quod agunt*».

<sup>304</sup> ИОАНН СКОТТ, *Div. praed.* 19, 2, 18–22 (437A): «*corpora sanctorum in aetheream mutabuntur qualitatem... impiorum uero corpora in aeream qualitatem transitura*».

<sup>305</sup> Там же, 17, 7, 146–147 (429B): «*corpus meritis suis condignum ipso [diabolo]*

заявив, что поражен тем, что воздушное тело *присоединено* (copulatum): ведь логично, чтобы дьявол наказывался в том теле, в котором согрешил<sup>306</sup>. Характерно, что против *добавления* тел нечестивым выступает и другой современный Иоанну Скотту критик — Флор из Лиона (он, правда, мог знать работу Эриугены только в изложении Пруденция):

[Августин полагает, что] в воздушное качество в наказание были *обращены* небесные тела, которые [ангелы] имели ранее, а не другие тела были *добавлены* им из воздуха... Воздушное тело [дьяволу] не *добавлено*, как если бы он оделся в двойное тело — одно небесное или эфирное, а другое воздушное, — но само его небесное тело, если оно было, в наказание обратилось в воздушное качество, чтобы тело было уже не небесным или эфирным, но воздушным, в котором бы он мог ощущать наказание и муку огнем<sup>307</sup>.

Возможно, такая острая реакция на положение о «добавленном теле» говорит о том, что Пруденций и Флор увидели в этой теории опасность языческой философии<sup>308</sup>, гностицизма<sup>309</sup> или оригенизма<sup>310</sup>. Тем

nolente copularetur»; 19, 2, 24 (437A): «adiunctum est ei [diabolo] inuito aereum corpus».

<sup>306</sup> ПРУДЕНЦИЙ (PL 115, 1289D – 90A): «maxime mihi admiranda videntur... quod aereum corpus ei copulatum dicitur, ut in eo non iam ab igni combureretur, sed iniquitate sua torqueretur... Cum rationi atque iustitiae illud potius congruere videatur ut in quo peccauerat in ipso cruciaretur».

<sup>307</sup> ФЛОР ДИАКОН, *Sub nomine ecclesiae Lugdunensis* 17 (PL 119, 223AB): «non alia eis ex ipso aere, id est aerea corpora addita, non inconueniens esse [Augustinus] existimat... Nec additum ei corpus aereum, uel quasi duplici corpore uno coelesti uel aethereo, altero autem aereo uestiretur: sed ipsum eius coeleste corpus, si fuit, conuersum esse ex poena in aeream qualitatem, ut iam non coeleste uel aethereum, sed aereum corpus esset, ubi ignis poenam et supplicium sentire possit».

<sup>308</sup> Например, Макробий говорил об облачении души в различные пневматические оболочки при нисхождении через небесные сферы на землю, см. *Комм. на «Сон Сципиона»* (WILLIS) I, 11, 11–12: «Согласно [платоникам]... блаженные души, совершенно свободные от какого-либо телесного загрязнения, обладают небом... Душа... понемногу соскальзывает под тяжестью земных помыслов в низшие [сферы]. Не сразу от совершенной бестелесности она одевается в грязевое тело (luteum corpus induitur), но понемногу... она набухает в, так сказать, *прирастаниях* звездного тела (siderei corporis incrementa). Ибо на каждой лежащей под небом сфере она облачается в [очередную] эфирную оболочку (aethera obuolutione uestitur), чтобы посредством их постепенно приноровиться к соединению со здешним одеянием из глины (indumenti testei)» (пер. М. С. ПЕТРОВОЙ); АРИСТИД КВИНТИЛЛИАН, *О музыке* II, 17, 20–89 WINNINGTON-INGRAM: «Душа, пока она находится в чистой части (ἐν τῇ καθαρῳτέρῳ) вселенной, не смешивается с телами, пребывает беспримесной и незапятнанной... Когда же, из-за склонности (τῆς νεβόσιος) к здешнему, она усваивает некие образы (φαντασίας) вещей из области земного, тогда мало-помалу забывает о прекрасных тамошних вещах и со-

не менее Эриугена не только не отказался от своей теории «добавленного тела» (воздушного у ангелов, из праха земли у людей), но основательно продумал и развил ее в *Перифьюсеон*.

Пруденций был первым, кто обратил внимание на близость некоторых эсхатологических посылок трактата *О предопределении* учению Оригена. Собственно, общее обвинение Иоанна Скотта в оригенизме, в *amentia Origenis*, выдвигается епископом Труасским уже во введении к своей работе (см. *выше* примеч. 282). Далее его критика становится более конкретной. В частности, говоря о мнении Иоанна Скотта, что по воскресении «тела святых изменятся в эфирное качество», Пруденций замечает:

эфир не есть плоть... Сам Господь, прославленный по воскресении, показал, что имеет плоть... Никто из правоверных никогда не признавал и не учил, что таковое может совершаться в эфирном теле... Ты же соглашаешься с положениями Оригена, который, многообразно рассуждая о воскресении, многожды говорит о воскресении и прославлении *тел*, но [воскресение] *плоти* или вовсе отрицает, или хитро прядет ее под именем «тела»<sup>311</sup>.

---

скальзывает вниз... Стремясь к телу, душа, как говорят, усваивает и тянет за собой от каждого из вышних мест, [которые пересекает], некие частицы телесного состава (*τῆς σωματικῆς συγκρίσεως*). Проходя через эфирные орбиты (*τῶν αἰθερίων κύκλων*), она принимает всё, в той мере, в какой оно световидно (*αὐροειδές*) и пригодно к согреванию и естественному скреплению тела... [Постепенно] она утрачивает *сферическую форму* (*τὸ σφαιροειδὲς σχῆμα*) и изменяется в форму мужа (*τὸ ἀνδρείον*)... Она добавляет влажный дух (*πνεῦμα ὑγρὸν*) от земных вещей, и впервые это становится для нее неким природным телом... Также и мудрый Гераклит... о блаженной душе, обитающей в эфире, говорит: *сухая душа мудрейшая*, а о той, что замутируется воздушным волнением и испарением: *...душам смерть стать влажными*.

<sup>309</sup> Ср. ТЕРТУЛЛИАН, *Adversus Valentinianos* 24 (3), 19–21 FREDOUILLE (PL 2, 578A): «Figulat ita hominem demiurgus, et de afflatu suo animat: sic erit et choicus et animalis, ad imaginem et similitudinem factus: quadruplex res: ut *imago* quidem *choicus* deputetur, materialis scilicet; etsi non ex materia demiurgus: *similitudo* autem *animalis*; hoc enim et demiurgus. Habes duos. Interim carnalem superficiem postea aiunt choico *superextant*, et hanc esse pelliceam tunicam obnoxiam sensui».

<sup>310</sup> АВГУСТИН, *O grade Божиим* XI, 23 — *De errore, in quo Origenis doctrina inculpatur* (PL 41, 336–337); ИЕРОНИМ, *Ad Pammachium contra Joannem Hierosolymitanum* 16, 368A: 16 (PL 23, 368A): «an Origenis doctrina sit uera, qui dixit cunctas rationabiles creaturas, incorporales et inuisibiles, si negligentiores fuerint, paulatim ad inferiora labi, et iuxta qualitates locorum ad quae defluunt, *assumere sibi corpora*. Verbi gratia, *primum aetherea, deinde aerea*. Cumque ad uiciniam terrae peruenerint, crassioribus corporibus circumdari, nouissime humanis carnibus alligari».

<sup>311</sup> ПРУДЕНЦИЙ, *De praedestinatione* 19 (PL 115, 1323BD): «Haec fidei Catholicae aduersa prorsus pronuntio... Aether quippe non est caro... quam ipse Dominus iam resur-



Последняя фраза — отсылка к антиоригеновской полемике Иеронима<sup>312</sup>. Пруденций говорит, что для более компетентного рассмотрения нужно сначала выяснить что такое эфир (*proinde prius quaerendum videtur, quid sit aether, ut consequenter caetera competentius pertractentur*). Среди прочих Пруденций приводит мнение Григория Великого, который считает, что, если он воскреснет в воздушном теле, это будет уже кто-то другой: ведь нет истинного воскресения без воскресения истинной плоти<sup>313</sup>. Далее цитируется Августин, который, комментируя 1 Кор 15:54, замечает, что «апостол не говорит: *откладывая тело земное и принимаю тело воздушное, или принимаю тело эфирное*, но сказано: *облекая в бессмертие то же самое, сие и смертное тело*»<sup>314</sup>. Таким образом, заключает Пруденций, отцы Церкви согласны в том, что при воскресении тела людей будут не эфирными и не воздушными, но плотскими<sup>315</sup>. Примечательно, что Храбан Мавр тоже критиковал как оригенизм мнение, что при вос-

---

rectione glorificatus se habere manifestat... Haec in aethereo corpore posse fieri nullus unquam orthodoxorum asseruit, nullus docuit. Tu autem in Origenis scita concedis, qui multipliciter de resurrectione disserens, resurrectionem, glorificationemque *corporum* multoties ingeminat, *carnis* uero uel omnino negat, uel subdole uocabulo corporis palliat».

<sup>312</sup> ИЕРОНИМ, *Contra Joannem Hierosolymitanum, Ad Pammachium* 25 (PL 23, 375C): «nouies resurrectionem nominans corporis, ne semel quidem carnis inseruit»; 27 (379A): «nouies corpus, et ne semel quidem carnem nominas»; 27 (379B): «omnis caro est corpus, non omne corpus est caro. Caro est proprie, quae sanguine, uenis, ossibus, neruisque constringitur. Corpus quamquam et caro dicatur, interdum tamen aethereum, uel aereum nominatur, quod tactui uisuique non subiacet, et plerumque uisibile est atque tangibile».

<sup>313</sup> ПРУДЕНЦИЙ, *De praedestinatione* 19 (PL 115, 1327A). ГРИГОРИЙ ВЕЛИКИЙ, *Moralia* XIV, 55 (PL 75, 1077BC): «credo namque quia resurrecturus sum, sed uolo, ut audiam qualis, sciendum quippe mihi est, utrum in quodam alio subtili, fortasse uel aereo, an in eo quo moriar corpore resurgam. Quod si in aereo corpore resurrexero, iam ego non ero, qui resurgo: nam quomodo est uera resurrectio, si uera esse non poterit caro? Aperta ergo ratio suggerit, quia si uera caro non fuerit, procul dubio resurrectio uera non erit; neque enim recte resurrectio dici potest, ubi non resurgit quod cecidit». Впрочем, ср. ОРИГЕН, *О началах* II, 10, 1, 31–42: «si resurgunt corpora, sine dubio ad indumentum nostri resurgent, et si necesse est nos esse in corporibus (sicut certe necesse est), *non in aliis quam in nostris corporibus esse debemus*... resurgunt et spiritualia resurgeunt... animalis corporis qualitas, quae in terram seminata spiritalis corporis reparat qualitatem».

<sup>314</sup> Там же, 19 (PL 115, 1331AB); АВГУСТИН, *Sermo* 256, 2 (PL 38, 1192): «quando dicebat Apostolus “corruptibile hoc, mortale hoc” quodammodo carnem suam uoce tangebatur, non ergo aliud. Non, inquit, pono corpus terrenum et accipio corpus aereum, aut accipio corpus aethereum, ipsum accipio, sed iam non mortis huius, quia “oportet corruptibile”, non aliud, sed “hoc, induere” incorruptionem, et “mortale”, non aliud, sed “hoc, induere immortalitatem” (1 Cor 15:53–54)».

<sup>315</sup> ПРУДЕНЦИЙ, *De praedestinatione* 19 (PL 115, 1334D – 35A): «Patrumque concordia corpora humana resurrectionis tempore neque aetherea, neque aerea futura, sed carnea, quae sempiterna immortalitate donata pro meritis suis uel gloriam percipiant uel ignominiam».

кресении тела превращаются, а не плоть воскресает<sup>316</sup>. Впоследствии, Иоанн Скотт в *Перифюсеон* сам косвенно признаёт, что теория превращения тел в более тонкие принадлежит Оригену<sup>317</sup>.

Второй тезис, за который Пруденций обвиняет Иоанна в оригенизме, — это утверждение, что адские мучения грешников суть муки совести. В *О предопределении* Иоанн Скотт выдвигает это положение как мнение, которое разделяли Августин и Григорий Великий. Пруденций, который не мог не знать этого, дважды обращается к этой теме и, не упоминая имен Августина и Григория, настаивает на оригеновском авторстве теории<sup>318</sup>, в чем, разумеется, прав<sup>319</sup>. Речь об оригенизме заходит и в третий раз: теперь, уже иронизируя, Пруденций замечает, что согласно Иоанну Скотту, вечный огонь телесен, а значит, в этом Иоанн неожиданно отступает от Оригена, которому следует в прочих теориях. Ведь Ориген считал, что огонь для нечестивых — «это осознание ими собственных преступлений»<sup>320</sup>.

<sup>316</sup> ХРАБАН МАВР, *De universo* IV, 10 (PL 111, 97C): «caro ergo nostra in ueritate resurgit, sicut in ueritate cadit: et non secundum Origenem immutatio corporum erit, id est, aliud nouum corpus pro carne».

<sup>317</sup> В *P V*, 3125–57 (929C – 930B) Иоанн Скотт цитирует *О началах* III, 6, 3–4, где Ориген толкует 1 Кор 15:44 и 2 Кор 5:1: «Alioquin aestimant gloriam summae beatitudinis impediti, si materialis substantiae interseratur admixtio... Apostolum Paulum mentionem spiritualis corporis fecisse inuenimus... Non autem dubitandum est naturam corporis huius nostri uoluntate dei, qui talem fecit eam, usque ad illam qualitatem subtilissimi et purissimi ac splendidissimi corporis posse a creatore perduci...»

<sup>318</sup> ПРУДЕНЦИЙ, *De praedestinatione* 16 (PL 115, 1225CD): «Sed quia poenas nihil aliud quam conscientiam peccatorum iuxta Origenem, uel secundum te solum absentiam beatitudinis uis intelligi, et in sequentibus loquacius imo fallacius ea exsequeris, locis suis (Christo propitio) de singulis uideamus»; *Ibid.* 10 (1132BC): «Vis quippe intelligi non aliud esse poenam punitionemque peccatoris, nisi suam propriam peruersitatem; ita ut et mortem et poenas, Dei iusto iudicio peccatoribus irrogatas, penitus auferas, et eis *solum* propriam conscientiam poenam esse confingas: quod quia *Origenes* mendaciter docuit, sententiam iustae damnationis excepit».

<sup>319</sup> О влиянии Оригена на раннего Августина см. R. J. TESKE, "Origen and St. Augustine's First Commentaries on Genesis", *Origeniana quinta*, ed. R. J. DALY, p. 179–185.

<sup>320</sup> ПРУДЕНЦИЙ, *De praedestinatione* (PL 115, 1338BC): «Nec omitendum credidimus quod cum in caeteris Origeni paria sentire delegeris, in genere poenarum ab illo multum diuersus abieris. Nam ille ignem et uermes impiorum conscientias criminum propriorum et sensit et docuit: tu ignem hoc quartum elementorum dogmatizans, excepta beatitudine qua priuentur, nullam eis poenam ullatenus uel in anima uel in corpore adhibendam, eosue asseueras. Hinc sanctus Hieronymus contra Rufinum sectatore interpretemque Origenis scribens ita eloquitur: Ignis autem aeternos quos intelligere solet Origenes... conscientiam uidelicet peccatorum, et poenitudinem interna cordis urentem...» Здесь Пруденций цитирует Иеронима: *Apologia aduersus libros Rufini* II, 7 (PL 23, 429B).

Насколько оправданны выдвинутые Пруденцием обвинения в оригенизме ряда эсхатологических положений трактата *О предопределении*? Нельзя отрицать, что все они восходят к таковому у Оригена, и это можно продемонстрировать. Так, в сочинениях, которые могли быть известны или доступны Иоанну Скотту<sup>321</sup>, Ориген считает, что:

1) *всякая сотворенная Богом природа неразрушима*. Созданное для бытия уже невозможно разрушить<sup>322</sup>. Даже у дьявола будет уничтожена не его сущность, созданная Богом, но враждебная воля, происшедшая от него самого<sup>323</sup> (другими словами, Бог, как *огонь поедающий*, не истребляет то, что соответствует Его образу и подобию, т. е. свое собственное творение, но истребляет нагроможденные поверх *дерево, сено и солому* (1 Кор 3:12)<sup>324</sup>;

2) *различия между ангелами, людьми и демонами не относятся к сущности*, все они имеют одну природу и различаются лишь волей<sup>325</sup>;

3) *мир святых и существ, достигших высшей чистоты, находится на звездной сфере*, называемой греками неподвижной, *ἀπλανής*. Этот мир нетленен и в то же время телесен. Согласно Оригену, апостол называл его жилищем вечным, нерукотворным и тем, *что не видится* (ea quae non videntur) (2 Кор 4:18 – 15:1). Земное жилище, которое *видится* (ea quae videntur), — тварно и тленно, а небесное жилище, которое *не видится*, —

<sup>321</sup> Их перечень см. выше в примеч. 127 и 129.

<sup>322</sup> ОРИГЕН, *О началах* III, 6, 5, 143–148: «[Deus] fecit omnia ut essent; et ea, quae facta sunt ut essent, non esse non possunt... Substantialiorem uero interitum ea, quae a deo ad hoc facta sunt ut essent et permanerent, recipere non possunt» (цитируется в P V, 3174–80 (930CD)).

<sup>323</sup> ОРИГЕН, *О началах* III, 6, 5, 132–140: «Destruui sane nouissimus inimicus ita intellegendus est, non ut substantia eius quae a deo facta est pereat, sed ut propositum et uoluntas inimica, quae non a deo sed ab ipso processit, intereat» (цитируется в P V, 3168–72 (930C)). Ср. ОРИГЕН, *Commentarii in euangelium Joannis* II, 13, 97, 1–5 (BLANC): «Некоторые... утверждают, что дьявол не есть создание (δημιούργημα) Божие. Как дьявол, он не создание Божие, но тот, кому случилось быть дьяволом, сотворен (γενητός), а поскольку нет другого Творца, кроме Бога нашего, он — Божие творение (κτίσμα)». Это мнение принимал и Августин, *О книге Бытия* XI, 21 (PL 34, 440): «nullo modo in eo [diabolo] naturam quam Deus creauit, sed malam propriam uoluntatem poena ignis aeterni plectendam esse credendum est».

<sup>324</sup> ОРИГЕН, *Hom. in Jeremiam* 16, 6, 7–10 (ed. E. KLOSTERMANN, GCS III): «[Bor] не уничтожает того, что по образу и подобию, не истребляет собственное творение, но — нагроможденное поверх сено, нагроможденные поверх дрова, нагроможденную поверх солому».

<sup>325</sup> ОРИГЕН, *О началах* I, 8, 4, 146–149; *Com. in Matthaem* XVII, 30, 58–59 (PG 13, 1569A). Ср. ИЕРОНИМ, 124, 4 (PL 22, 1063): «angelum, siue animam, aut certe daemonem, quos unius adserit naturae, sed diuersarum uoluntatum»; *Ibid.* 14 (1071–72): «omnes rationabiles naturas, id est Patrem, et Filium at Spiritum Sanctum, angelos, potestates, dominationes, ceterasque uirtutes, ipsum quoque hominem secundum animae dignitatem, unius esse substantiae... Ex quo concluditur, Deum et haec quodam modo unius esse substantiae».

тварно и вечно. Ориген считает, что важно отличать *ea quae non videntur* (то, что по природе может быть видимо, но пока недоступно зрению) от *invisibilia* (того, что не только не видится, но по своей природе и не может быть видимо), «каковое греки именуют ἀσώματα, то есть бестелесным». Таким образом, по Оригену из слов Павла следует, что мир святых телесен<sup>326</sup>. В другом месте Ориген говорит, что эта «нерукотворная храмина, вечная на небесах» (2 Кор 5:1), есть духовное тело, в котором прилично обитать не только всем святым и совершенным душам, но и всей твари, которая освободится от рабства тлению. Природа земного человеческого тела может быть возведена Творцом до качества тончайшего и чистейшего тела (этот отрывок цитируется в P V, 929C – 930B)<sup>327</sup>. Это область эфира, который означает природу живущих там душ и чистейшее состояние, которого может достичь телесная природа<sup>328</sup>.

<sup>326</sup> ОРИГЕН, *О началах* II, 3, 6, 295–324: «Sane hoc quod dicunt quidam de hoc mundo, quoniam corruptibilis quidem est ex eo quod factus est, nec tamen corrumpitur... rectius ista sentire possunt de eo mundo, quam ἀπλανῆ spheram supra diximus... Sanctorum quippe est et ad liquidum purificatorum mundus ille, non etiam impiorum, sicut iste noster. Videndum autem est ne forte in hoc respiciens apostolus dixit: “Prospicientibus nobis non ea quae videntur, sed quae non videntur. Quae enim videntur temporalia sunt, quae autem non videntur aeterna sunt. Scimus autem quoniam, si terrestris domus nostrae huius habitationis dissoluatur, aedificationem a deo habemus, domum non manu factam, aeternam in caelis” (2 Cor 4:18 – 5:1). Cum enim alibi dicat: “Quia uidebo caelos opera digitorum tuorum” (Ps 8:4), et de omnibus uisibilibus per prophetam deus dixit quia “manus mea fecit haec omnia” (Is 66:2), istam aeternam domum, quam sanctis repromittit in caelis, manu factam non esse pronuntiat, differentiam sine dubio creaturae in his quae videntur et in his quae non videntur ostendens. Non enim idem intellegitur quod dicit ea quae non videntur et ea quae inuisibilia sunt. Ea namque quae sunt inuisibilia, non solum non videntur, sed ne naturam quidem habent, ut uideri possint, quae Graeci ἀσώματα, id est incorporea, appellarunt; haec autem, de quibus Paulus dixit: “Quae non videntur”, naturam quidem habent, ut uideri possint, nondum tamen uideri ab his, quibus promittuntur, exponit».

<sup>327</sup> ОРИГЕН, *О началах* III, 6, 4, 100–125: «qualitatem spiritualis corporis talem quandam esse sentimus, in quo inhabitare deceat non solum sanctas quasque perfectasque animas, uerum etiam omnem illam creaturam, quae liberabitur a seruitute corruptionis. De quo corpore etiam illud Apostolus dixit quia “domum habemus non manu factam, aeternam in caelis”, id est in mansionibus beatorum... omnibus his corporibus, quae siue in terris siue in caelis uidemus et quae uideri possunt et “manu facta” sunt et aeterna non sunt, multa longe praelatione praecellit illud, quod et uisibile non est nec manu factum est, sed aeternum est... Non autem dubitandum est naturam corporis huius nostri... usque ad illam qualitatem subtilissimi et purissimi ac splendidissimi corporis posse a creatore perducii» (цит. в P V, 3133–57 (929D – 930B)).

<sup>328</sup> ОРИГЕН, *О началах* II, 9, 3: «quaedam dicuntur esse supercaelestia, id est in habitationibus beatoribus posita et corporibus caelestioribus ac splendentioribus indita, et in his ipsis multae differentiae ostenduntur; sicut, uerbi causa, etiam apostolus dixit quod “alia sit gloria solis, alia gloria lunae, alia gloria stellarum, stella enim ab stella differt in

4) вне чувственного мира нет бестелесной реальности. Ориген говорит, что одно из значений слова *mundus* — это вселенная, состоящая из неба и земли, о которой апостол сказал: *преходит образ мира сего* (1 Кор 7:31). Но кроме этого видимого мира есть и иной, о котором Спаситель сказал: *Я не от мира сего* (Ин 17:15) — и в который пойдут святые. Это не мир «неких образов, которые греки именуют идеями», и не мир бестелесного. Для Оригена наиболее вероятно, что этот иной мир, хотя и будет превосходить здешний мир славой и качеством, но, однако, будет находиться внутри пределов нашего мира<sup>329</sup>.

5) *тела небесных светил и ангелов эфирны; тела демонов тонки и легки, как воздух (воздух полон духов)*<sup>330</sup>. Ориген полагал, что после воскресения из мертвых тела праведников станут, как у ангелов, эфирными и световидными<sup>331</sup>. Когда Иисус воскрес и был вознесен на небо, его человеческая плоть изменила свои свойства и стала эфирной, какая надобна

---

gloria" (1 Cor 15:40–41)»; I, 6, 4, 182–185: «Alius fortasse dicit quoniam in illo fine omnis substantia corporalis ita pura erit atque purgata, ut aetheris in modum et caelestis cuiusdam puritatis ac sinceritatis possit intelligi»; ИЕРОНИМ, *Ep.* 124, 9: «Diuinitus habitaculum et ueram requiem apud superos aestimo intelligi, in qua creaturae rationabiles commorantes antequam ad inferiora descenderent... antiqua beatitudine fruebantur».

<sup>329</sup> ОРИГЕН, *О началах* II, 3, 6, 234–256: «Dicitur mundus etiam ista uniuersitas, quae ex caelo constat et terra, sicut Paulus ait: "Transiet enim habitus huius mundi" (1 Cor 7:31). Designat sane et alium quendam mundum praeter hunc uisibilem etiam dominus et saluator noster, quem re uera describere ac designare difficile est; ait namque: "Ego non sum ex hoc mundo" (Jn 17:14)... Cuius mundi difficilem nobis esse expositionem idcirco praediximus, ne forte aliquibus praebatur occasio illius intelligentiae, qua putent nos imagines quasdam, quas Graeci *idéas* nominant, adfirmare: quod utique a nostris rationibus alienum est, mundum incorporeum dicere, in sola mentis fantasia uel cogitationum lubrico consistentem; et quomodo uel saluatorem inde esse uel sanctos quosque illuc ituros poterunt adfirmare, non uideo. Verumtamen praeclarior aliquid et splendidius, quam iste praesens est mundus, indicari a saluatore non dubium est... Sed utrum mundus iste, quem sentiari uult, separatus ab hoc sit aliquis longeque diuisus uel loco uel qualitate uel gloria, an gloria quidem et qualitate praecellat, intra huius tamen mundi circumscriptionem cohibeatur, quod et mihi magis uerisimile uidetur, incertum tamen est...»

<sup>330</sup> ОРИГЕН, *О началах*, Praefatio 8, 164–167: «tale corpus quale habent daemones (quod est naturaliter subtile quoddam et uelut aura tenue, et propter hoc uel putatur a multis uel dicitur incorporeum)». Ср. МЕФОДИЙ ОЛИМПИЙСКИЙ, *О воскресении* (у ФОТИЯ: *Bibliotheca*. Codex 234, 299a, 5–15; = PG 103, 1129A): «Всякий состав (*σύνκρσις*)... образованный из чистого воздуха и чистого огня, и начало односушное ангельским [существам] (*τοῖς ἀγγελικοῖς ὁμοούσιον ὑπάρχον*), не может иметь качеств земли и воды... Таким и из таких [элементов] представлял Ориген имеющее воскреснуть тело человеческое, которое и назвал духовным (*πνευματικόν*)». О тонких телах демонов см. ТЕРТУЛЛИАН, *Apologia* XXII, 5. Согласно Оригену, ангелы обладают тонкими телами, и только Троица бестелесна: *О началах* I, 6, 4, 175–182; II, 2, 2, 24–32; IV, 3, 15 (27), 493–496. Ср. ОРИГЕН, *Hom. in Ezechiel* IV, 1, 85–86: «Aer quoque animalibus plenus est».

<sup>331</sup> ОРИГЕН, *Com. in Matthaenum* XVII, 30 (PG 13, 1568C–69A).

телу живущему в эфирном граде и еще выше<sup>332</sup>. В конечном итоге всякая субстанция перейдет в наилучшее состояние и разрешится в эфир, чистейший и простейший по природе<sup>333</sup>. Это случится по воскресении из мертвых, когда всякое тело станет эфирным и просияет по слову апостола: *И мы изменимся* (1 Кор 15:52)<sup>334</sup>. И когда для всех здешних вещей настанет конец, мы все вернемся в небесный Иерусалим<sup>335</sup>;

б) *адовы муки* — это *муки совести*. Ориген (отчасти следуя Клименту Александрийскому) неоднократно утверждал, что у каждого грешника имеется собственный огонь, которым тот наказывается<sup>336</sup>, и

<sup>332</sup> ОРИГЕН, *Против Цельса* III, 41, 17–42, 10 (ed. M. BORRET, SC 136), рус. пер. с. 222: «что удивительного в том, если качество, в какое облечено было смертное тело Иисуса, промыслиением божественной воли изменилось в эфирное и божественное (*αιθέριον και βεβαίον ποιότητα*)? ... Почему же для плоти Иисуса также не было возможным изменить свои качества и сделаться такой, какой ей надлежало быть, чтобы жить гражданином (*τὴν πολιτευομένην*) эфира и мест, превышающих его (*ἐν αἰθέρι και τοῖς ἀνωτέροις αὐτοῦ τόποις*)?»

<sup>333</sup> ОРИГЕН, *О началах* I, 6, 4, 182–185: «Alius fortasse dicit quoniam in illo fine omnia substantia corporalis ita pura erit atque purgata, ut aetheris in modum et caelestis cuiusdam puritatis ac sinceritatis possit intelligi»; ИЕРОНИМ, *Ер.* 124, 4 (PL 22, 1062): «Corporales quoque substantias penitus dilapsuras; aut certe in fine omnium hoc esse futura corpora, quod nunc est aether et caelum, et si quod aliud corpus sincerius, et purius intellige potest»; *Ibid.*: «Triplex ergo suspicio nobis de fine suggeritur... Aut enim sine corpore uiuemus... aut... omnis substantia redigetur in optimam qualitatem, et dissoluetur in aetherem, quod purioris simpliciorisque naturae est; aut certe sphaera illa, quam supra appellauimus ἀπλανῆ, et quidquid illius circulo continetur, dissoluetur in nihilum: illa uero quae ἀντιζώνη ipsa tenetur, et cingitur, uocabitur terra bona» (ср. *Федон* 109с – 110b); *Ibid.* 10 (1069): «omnem creaturam corpoream in spiritalia corpora et tenuia dicit esse mutandum, cunctamque substantiam in unum corpus mundissimum, et omni splendore purius conuertendam... Et erit Deus omnia in omnibus, ut uniuersa natura corporea redigatur in eam substantiam, quae omnibus melior est, in diuinam scilicet, qua nulla est melior». Ср. КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Строматы* V, 14: «Не обойду молчанием и Эмпедокла; этот физик упоминает о восстановлении (*ἀναλήψεως*) всех вещей, полагая, что некогда произойдет [их] превращение в субстандию огня» (пер. А. В. ЛЕБЕДЕВА).

<sup>334</sup> ОРИГЕН, *О началах* II, 3, 7, 324–343: «cum... cum [deo]... unus spiritus secundum hoc, quod spiritus sunt naturae rationabiles, fiunt, tunc ipsa quoque substantia corporalis optimis ac purissimis spiritibus sociata pro assentimentum uel qualitate uel meritis in aetherium statum permutata, secundum quod apostolus dicit: 'Et nos inmutabitur', refulgebit».

<sup>335</sup> ИЕРОНИМ, *Ер.* 124, 11 (PL 22, 1069): «In fine omnium rerum, quando ad caelestem Hierusalem reuersuri sumus...» *Homilia in Jeremiam* 13, 2: «Иерусалим, видение мира (*εἰρήνης*)»; КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Stromata* I, 5: «Иерусалим значит *видение мира*». Ср. *Оном. sacra* I, 203, 2; I, 169, 66.

<sup>336</sup> ОРИГЕН, *О началах* II, 10, 4, 124–133: «unusquisque peccatorum flammam sibi ipse proprii ignis ignis accendat, et non in aliquem ignem, qui antea iam fuerit accensus ab alio uel ante ipsum substiterit, demergatur. Cuius ignis esca atque materia sunt nostra peccata».

это огонь совести<sup>337</sup>. Подобный внутренний огонь гораздо мучительнее и страшнее огня, накладываемого извне: грешник всегда несет его в себе<sup>338</sup>. Представление о том, что адский огонь — это муки совести, терзающие грешника после смерти, до Иоанна Скотта разделялось (наряду с традиционным пониманием посмертных воздаяний) многими христианскими авторами, среди которых можно указать на Амвросия<sup>339</sup> и Августина. В отрывке, который напоминает параграф из медицинского трактата, Ориген приводит физиологическое объяснение:

Известно, что *излишество пищи*... производит лихорадку... Так, я думаю, и душа собирает в себе множество злых дел и обилие грехов; в надлежащее же время все это собрание зла воспламеняется для наказания и возгорается для мук. Тогда самый ум или совесть божественною силою будут воспроизводить в памяти всё, *некоторые знаки или формы*

<sup>337</sup> ОРИГЕН, *Hom. I in Ps 38*, ch. 7, 61–69 (ed. E. PRINZIVALLI, SC 411): «apostolus sicubi uidebat aliquem... quodam conscientiae suae igne succensum ex recordatione delicti... ita ergo et nos satis agamus ut in meditationibus nostris accendatur ignis, qui nos primo exurat et recordatione et conscientia peccatorum, postea uero expurgatos iam uitibus illuminet et illustret»; ИЕРОНИМ, *Ep.* 124, 7 (PL 22, 1065): «Ignem quoque gehennae, et tormenta, quae scriptura sancta peccatoribus comminatur, non ponit in suppliciis, sed in conscientia peccatorum, quando Dei uirtute et potentia omnis memoria delictorum ante oculos nostros ponitur... et quidquid feceramus in uita uel turpe, uel inpium, omnis eorum in conspectu nostro pictura describitur, ac praeteritas uoluptates mens intuens, conscientiae punitur ardore, et paenitudinis stimulis confoditur».

<sup>338</sup> ОРИГЕН, *Hom. in Jeremiam 20*, 8, 48–67 (GCS III): «Он говорит (в Иер 20:9), что есть некий вид огня, огня не чувственного, карающего караемого мукой, которую тот не может вынести... Если бы мы терпели... этот огонь и огонь извне, который мы видим у тех, кого жгут правители народов, мы предпочли бы второй огонь этому. Ибо второй жжет кожу (τὴν ἐπιφάνειαν), а этот огонь жжет душу (τὴν καρδίαν)... Сей огонь зажигает Спаситель, говоря: Я пришел пролить огонь на землю (Лк 12:49)»; КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Какой богач спасется* XXV, 3, 2 – 5, 1: «Гонение же одно происходит отвне... другое, тягчайшее гонение возникает изнутри, из души каждого: нечестивые пожелания, разнообразные удовольствия, лживые надежды и пустые грезы губят душу, когда она, стремясь постоянно к большему и неистовствуя от диких похотей, разгорячаемая преподносящимися ей страстями, как бы иглами и остриями, даже до крови бывает бичуема при безумных своих стремлениях, отчаянии в самой жизни и презрении Бога. Это гонение труднее и тяжелее как поднимающееся изнутри, поддерживаемое постоянно; от этого гонения преследуемый и убежать не может, потому что этого врага он повсюду с собой носит. Подобным же образом действует и ожог, отвне кем-либо полученный: он научает даже осторожности; внутреннее же горение за собой влечет смерть».

<sup>339</sup> АМВРОСИЙ, *Expositio Evangelii secundum Lucam VII*, 205 (PL 15, 1754BC) — цит. в P V, 3411–35 (936CD).

чего ум отпечатлел в себе при совершении грехов, всё, что сделал гнусного и постыдного или что совершил нечестивого, и таким образом будет видеть перед своими глазами некоторую историю своих преступлений. Тогда сама совесть будет преследовать и бить себя своими собственными рожнами и сама делается обвинительницей и свидетельницей. Из этих слов [Рим 2:15] понятно, что орудия мучения образуются вокруг самой сущности души, из гибельных греховных настроений<sup>340</sup>.

7) *все пройдут сквозь огонь, испытующий и очистительный*. Ориген не раз заявляет, что по воскресении, на своем пути к Богу, через огонь придется пройти каждому человеку, но если для грешников Бог есть *огонь поедаящий* (Евр 12:29), то для праведников и святых он есть *свет* (1 Ин 1:5)<sup>341</sup>. Этот огонь *испытает дело каждого* (1 Кор 3:13), и каждому придется пройти через тот огонь, будь то Павел или Петр. Но если об апостолах можно сказать *пойдешь ли через огонь, не обожжешься, и пламя не опалит тебя* (Ис 43:2), то грешник, подобный самому Оригену, тоже пойдет в тот огонь, но не перейдет его, подобно Петру и Павлу<sup>342</sup>. Даже Мефодий Олимпийский, страстный оппонент Оригена, пишет под его влиянием, что, когда всё будет охвачено огнем Страшного суда, *непорочные и праведники пройдут через него, как через холодную воду*<sup>343</sup>.

<sup>340</sup> ОРИГЕН, *О началах* II, 10, 4, 133–156: «Et arbitror quod sicut in corpore esciae abundantia... febres generat... ita anima cum multitudinem malorum operum et abundantiam in se congregauerit peccatorum, competendi tempore omnis illa malorum congregatio effuerescit ad supplicium atque inflammatur ad poenas; cum etiam mens ipsa uel conscientia per diuinam uirtutem omnia in memoriam recipiens, quorum in semet ipsa signa quaedam ac formas, cum peccaret, expressaret, et singulorum, quae uel foede ac turpiter gesserat uel etiam impie commiserat, historiam quandam scelerum suorum ante oculos uidebit expositam: tunc et ipsa conscientia propriis stimulis agitatur atque conpungitur et sui ipsa efficitur accusatrix et testis... Ex quo [Rom 2:15] intellegitur quod circa ipsam animae substantiam tormenta quaedam ex ipsis peccatorum noxiis affectibus generantur».

<sup>341</sup> ОРИГЕН, *Hom. in Jeremiam* 2, 3, 14–16 (ed. P. NAUTIN, SC 232; = PG 13, 281A): «Таким образом, Бог есть огонь поедаящий и Бог есть свет. Для грешников — огонь поедаящий, для праведников и святых — свет»; *Com. in Canticum* II, 2, 21 (SC 375, p. 312).

<sup>342</sup> ОРИГЕН, *Hom. in Ps 36* III, 1, 46–52 (ed. E. PRINZIVALLI, SC 411): «omnes nos uenire necesse est ad illum ignem. Etiamsi Paulus sit aliquis uel Petrus, ueniet tamen ad illum ignem. Sed illi tales audiunt: Etiamsi per ignem transeas, flamma non aduret te. Si uero aliquis similis mei peccator sit, ueniet quidem ad ignem illum sicut Petrus et Paulus, sed non sic transiet sicut Petrus et Paulus». Ср. *Hom. in Ps 36 (Fragmenta Graeca)*. Fr. 14 (SC 411, p. 420).

<sup>343</sup> МЕФОДИЙ, *О воскресении* (у ФОТИЯ: *Bibliotheca. Codex* 234, 298b, 38–40 HENRY; = PG 103, 1128CD; рус. пер. с. 262): «когда всё будет объято нисшедшим



8) *учение о мировом пожаре.* Согласно Оригену, небеса изменятся, но не погибнут. Если «образ мира» преходит, то не за счет уничтожения и разрушения материальной субстанции, но посредством перемены качества и изменения внешнего облика<sup>344</sup>. В *Против Цельса* (с этим сочинением Иоанн Скотт вряд ли был знаком) Ориген говорит, что не следует недооценивать учение о воспламенении мира, которого придерживались некоторые греки, «философствовавшие» по этому поводу. Это очистительный огонь, который послан миру, а возможно, и всем нуждающимся в наказании и лечении огнем. Он жжет, но не поедает тех, в ком нет материального, последнее же этим огнем истребляется<sup>345</sup>. Небеса изменятся, но не погибнут<sup>346</sup>.

9) *преисподняя находится в воздухе.* Мефодий Олимпийский сообщает, что Ориген считал, будто «преисподняя — это воздух (τὸν ἀέρα)... Все состоящее и образованное из чистого воздуха и чистого огня, подобное ангельским сущностям, не может иметь свойства земли и воды... Таким и из таких элементов... будет восставшее тело человека, которое называется духовным (πνευματικόν) телом»<sup>347</sup>.

---

огнем, тела, украшенные непорочностью и праведностью (ἀνείρα καὶ δικαιοσύνη), будут проведены Им через огонь, как через прохладную воду»; и Он же, у Епифания: *Панарий* 44 [64], 48 (475, 17 – 476, 4 HOLL, рус. пер. с. 237): «Боже Вседержитель, великий, вечный, Отче Христа! Когда в день Твой безболезненно пройду чрез огонь и избегу стремления вод, пременившихся в огненное естество, даруй и мне, Мефодию, сказать: *Я вошел в огонь и в воду и Ты вывел меня к месту пролады (ἀνάψυξις)*; ибо таково обетование Твое любящим Тебя: *будешь ли переходить через воды, Я с тобою, и реки не потопят тебя; пойдешь ли через огонь, не обожжешься, и пламя не опалит тебя* (Ис 43:2)».

<sup>344</sup> ОРИГЕН, *О началах* I, 6, 4, 163–167: «Si enim mutabuntur caeli, utique non perit quod mutatur; et si habitus huius mundi transit, non omnimodis exterminatio uel perditio substantiae materialis ostenditur, sed inmutatio quaedam fit qualitatis atque habitus transformatio etc.».

<sup>345</sup> ОРИГЕН, *Против Цельса* V, 15, 1–13 (ed. BORRET, SC 147): «насмехаясь над учением о воспламенении мира (τοῦ κόσμου ἐκτίρωσιν), которого придерживались некоторые злины, философствовавшие достойным внимания образом, [Цельс]... не заметил, что это очистительный огонь (τὸ πῦρ καθάρου), ниспосланный в мир, а вероятно и на каждого нуждающегося одновременно в наказании огнем и в лечении им. Этот огонь жжет, но не сжигает тех, кто не имеет в себе вещества, требующего истребления этим огнем, но жжет и сжигает тех, кто своими делами, словами и мыслями выстраивает строение, образно (τροπικῶς) называемое *деревом, сеном и соломой*.

<sup>346</sup> ОРИГЕН, *О началах* I, 6, 4, 163–167: «Si enim mutabuntur caeli, utique non perit quod mutatur; et si habitus huius mundi transit, non omnimodis exterminatio uel perditio substantiae materialis ostenditur, sed inmutatio quaedam fit qualitatis atque habitus transformatio».

<sup>347</sup> МЕФОДИЙ ОЛИМПИЙСКИЙ, *О воскресении* (у ФОТИЯ: *Bibliotheca. Codex* 234, 299a, 5–15; = PG 103, 1129A): «Блаженный Иоанн, говоря: *отдало море мертвых,*

Значит ли все вышесказанное, что Иоанн Скотт воспринял эсхатологические идеи трактата *О предопределении* непосредственно у Оригена? В тот период все-таки нет. Безусловно, все эти тезисы восходят к Оригену, и в той или иной мере это осознавалось такими современниками Иоанна Скотта, как Пруденций и Храбан Мавр. Но эти же теории могли быть заимствованы у латинских посредников, особенно, у Августина и Беды. Эти представления, имевшие отличительные признаки оригенизма, были, что называется, на слуху в ту эпоху. Поэтому отчасти Иоанн не утруждает себя разъяснением посылок и отправных тезисов своей эсхатологии. Еще в начале трактата *О предопределении* он заявил, что выступает с позиций «свободных искусств», то есть с позиций науки. Каролингским интеллектуалам эти положения, безусловно, были в той или иной мере известны, будучи в то же время слишком неортодоксальными и принадлежавшими, скорее, языческой науке, чем христианской доктрине.

Сомнительно, что Иоанн знал сочинения Оригена уже в 851 г. Не считая отдельных непроясненных моментов<sup>348</sup>, его трактат *О предопределении* демонстрирует очень бедный круг источников — всего несколько работ Августина, которым он близко следует. Видимо, это связано не только со спешкой, в которой писалась работа, но и с малой начитанно-

---

бывших в нем, и смерть и ад отдала мертвых, которые были в них (Апок 20:13), не указывает ли на возвращение элементами частиц для восстановления (*ἀποκατάστασις*) каждого из них? Под морем разумеется влажная сущность (*ὁδύρα*), под адом ("Αἴθρη) — воздух, по причине его невидимости (*τὸ ἀεὶδές*), как сказано и Оригеном, а под смертью — земля, потому что умерший полагается в ней... Всякий состав (*σύνκριμα*)... состоящий из чистого воздуха и чистого огня, и начало одиозущное ангельским [существам] (*τοῖς ἀγγελικοῖς ὁμοούσιον ὑπάρχον*), не может иметь качеств земли и воды... Таким и из таких [элементов] представлял Ориген имеющее воскреснуть тело человеческое, которое и называл духовным (*πνευματικόν*).

<sup>348</sup> По-прежнему неизвестны некоторые источники трактата *О предопределении*, например, для четверичного деления диалектики. G. d'Onofrio ("Disputandi disciplina. Procédés dialectiques et logica vetus dans le langage philosophique de Jean Scot", *Jean Scot écrivain*, ed. G.-H. ALLARD (Montréal, Paris, 1986), p. 238, n. 29) указал на существование этого квадривиума у Иоанна Дамаскина (*О диалектике* 68, PG 94, 672BC). Мы можем добавить, что о четверичном делении диалектики неоднократно говорится у Прокла, хотя его сочинения и не были непосредственным источником Иоанна Скотта, см. ПРОКЛ, *In Platonis Cratylum commentaria* (ed. G. PASQUALI) III, 2, 5–12; *In Platonis Parmenidem* p. 982, 24 – 30; 1003, 10; *In primum Euclidis elementorum librum commentarii* p. 42, 15; 69, 13; а также АММОНИЙ, *In Porphyrii Isagogen sive quinque voces*, p. 34, 12; 36, 3; *In Aristotelis analyticorum priorum librum I commentarium* p. 7, 29; 8, 5; ДАВИД, *In Porphyrii Isagogen commentarium* p. 88, 6; 97, 16; триада ἀποδεικτικῆ – ἀριστοτικῆ – διακριτικῆ упоминается Ямвлихом в *Жизни Пифагора* 161, 8: «Общие знания, такие, как учение о доказательстве, определении и делении, он [Пифагор] передал людям» (пер. Ю. А. ПОЛУЖКОВА).

стью автора в тот период. Похоже, что сочинение создано еще не зрелым ученым: его отличает свежесть и дерзость мысли<sup>349</sup>, местами переходящие в провокационность, но также недостаток эрудиции и взвешенности, стремление к упрощению. Как это бывает у Иоанна, он акцентирует и выделяет у своего основного источника, Августина, наиболее яркие и смелые положения, которые, что уже вторично, восходят к Оригену. В самом деле, в рассмотренных выше фрагментах сочинений Августина — *О книге Бытия буквально* (401–414 г.), *О граде Божием* (413–427), *Contra Priscillianistas et Originistas* (415) — очевидно влияние Оригена; и написаны они были уже после того, как Руфин в 398 г. перевел *О началах* Оригена. Собственно, и Пруденций Труасский знает, что Иоанн цитирует тексты Августина, а потому его упреки — это, скорее, указание на первоисточник этих идей. При наличии соответствующих фактов Пруденций не преминул бы упомянуть, что Иоанн увлекается Оригеном, как он сделал, написав о пагубности для Иоанна занятий Марцианом Капеллой.

## II СХОЖИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДУШЕ И МИРОВОМ ПОЖАРЕ В ПРЕДШЕСТВУЮЩЕЙ ИОАННУ СКОТТУ ТРАДИЦИИ

Обсуждавшиеся выше идеи Иоанна Скотта и его предшественников, хотя они и составляют особую группу взглядов, были достаточно распространены как в Античности, так и в Средние века. Ниже приводятся примеры, создающие для указанных теорий более широкий историко-философский фон. Несколько огрубляя, суть этих представлений можно изложить следующим образом.

**Природа души есть воздух и огонь. Преисподняя в воздухе. Природа разумной души сродни эфиру и воздуху. После отделения от**

---

<sup>349</sup> Это отмечено Пруденцием: *De predestinatione* (PL 115, 1111B): «Animatus... orationumque instantissima puritate scribentis». Флор Диакон признает, что по некоторым вопросам мнения Августина схожи с мнениями Иоанна, но Августин выражается более осторожно, *Sub nomine ecclesiae Lugdunensis* 17 (PL 119, *passim* in 222B – 223B): например: «Item alibi de eadem retractans, et cautissime ac suspense deliberans, ita dicit... Hac ergo cautela quam beatus doctor in suis inquisitionibus ostendit, de talibus rebus sentiendum atque tractandum, et non improbe uel mendaciter aliquid sentiendum».

земного тела души переносятся в места преобладания соответствующих стихий. Преисподняя находится в воздухе. В основе подобных взглядов лежат следующие допущения:

— в каждой стихии обитает свой род существ, соприродный данному элементу;

— пространство между небесной твердью и землей делится на две части. От небесной тверди вниз до Луны тянется область эфира, который отождествляется у разных авторов то (1) с очень чистым воздухом, то (2) со смесью воздуха и огня, то (3) с огнем или эфиром. Далее вниз, от Луны до Земли, простирается область взбаламученного, сумеречного воздуха. Здесь живут демоны;

— душа человека представляет собой теплый воздух или сгусток эфира. Это стоическое понимание было усвоено и развито многими авторами — и язычниками, и отцами Церкви;

— в учении о воздушной преисподней соединились две идеи: (1) традиционная религиозная — после смерти душа должна отправиться в Аид; (2) физическая — для всех вещей имеются «естественные места», к которым они стремятся. А потому после отделения от тела воздушная или эфирная душа стремится в свое «естественное» место, каковым для нее будет нижняя атмосфера (воздух) или высшие слои (эфир). Соответственно, в ученой среде пересматриваются традиционные взгляды на местоположение и природу преисподней. Помимо общепринятой локализации под землей, стоики и платоники начинают располагать ее в воздушном пространстве между Землей и Луной. Аргументы для обоснования этой точки зрения приводились от «физики» или «натурфилософии».

Рассмотрим ряд примеров, обратившись сначала к языческой греческой (и зависящей от нее римской) философии. О взглядах на эфир, стихии и обитающих в них существ в школе Платона уже говорилось. Этот набор естественнонаучных положений, позже обогащенный стоическими идеями, делается особенно популярным в последующей римской философии. Становится распространенным мнение, что после отделения от земного тела души уходят в воздух.

Так, когда Цицерон (106–43 до н. э.) рассуждает о природе разумной души, он говорит, что земля и вода, как более тяжелые элементы, тяготеют к центру мира, а огонь и воздух возносятся вверх, в небо: «то ли их природа сама стремится ввысь, то ли легкое от тяжелого само собой отталкивается»<sup>350</sup>. Следовательно, души возносятся ввысь, «будь

<sup>350</sup> Цицерон, *Тускуланские беседы* I, XVII (40), пер. М. Л. Гаспарова. Ср. Цицерон, *О природе богов* II, 26: «Воздух же, который находится между морем и небом, обожествляется (consecratur), как учат стоики, под именем Юноны, так как у

они воздушными (*spirabiles*) или огневыми (*ignei*). Если же душа есть пятый элемент, т. е. эфир, «который нельзя ни назвать, ни понять», то она, как еще более чистая и цельная, должна возноситься особенно высоко. А если душа — это «одна из четырех стихий... то она, как полагает Панэтий, состоит из воспламененного воздуха, а стало быть, неизбежно стремится ввысь»<sup>351</sup>, ведь и огонь, и воздух всегда тянутся вверх. Поскольку душа пламеннее и жарче, чем плотный приземный воздух, она поднимается выше этого неба, «влажного и сумрачного от испарений земли, с его тучами, дождями и ветрами». Преодолев эту область, душа встречает и узнает природу, подобную себе: она останавливается «среди огней, в которых тончайший воздух слился с нежарким солнечным теплом, и выше уже не движется... здесь ее естественное место, здесь она окружена себе подобными, здесь она ни в чем не нуждается, а питает и поддерживает её всё то же самое, чем питаются и поддерживаются звезды». Впоследствии души или рассеиваются, или продолжают жить и сохраняют свой образ.

Интересно, что практически слово в слово те же представления формулируются в Прем 2:3–4: «тело обратится в прах, и дух рассеется, как мягкий воздух... и жизнь наша пройдет, как след облака, и рассеется, как туман, разогнанный лучами солнца и отягченный теплотою его».

О том, что душа — это разновидность огня или эфира, пишет Вергилий (70–19 до н. э.). Он говорит, что у душ, которые очистятся в мучениях преисподней, эфирное чувство и огонь простого духа станут чистыми<sup>352</sup>. Комментируя этот отрывок, Сервий (fl. кон. IV в. н. э.) поясняет, что эфирное чувство — это «чувственный огонь, т. е. бог: этим Вергилий показывает, что такое душа»<sup>353</sup>. Сервий также говорит, что эфир господствует над элементами и связан с божественным. Физики под Зевсом понимают эфир, т. е. огонь, а под Юноной — воздух, и так как эти элементы равны по своей тонкости, их называют братом и сестрой. А поскольку Юнона, то есть воздух, подчинена огню, т. е. Юпитеру, традиция справедливо называет стоящий выше элемент «супругом»<sup>354</sup>.

воздуха есть сходство с эфиром и теснейшая с ним связь» (пер. Г. Г. МАЙОРОВА); Там же, II, 45–46.

<sup>351</sup> ЦИЦЕРОН, *Тускуланские беседы* I, XVIII (42). ПАНЭТИЙ (ок. 180–109) — основатель римского стоицизма.

<sup>352</sup> ВЕРГИЛИЙ, *Энеида* VI, 745–747: «longa dies... / purumque relinquit / aetherium sensum atque aurai simplicis ignem».

<sup>353</sup> СЕРВИЙ, *In Aeneidem* VI, 747: «Aetherium sensum id est πῦρ νοερόν, ignem sensualem, id est deum: per quod quid sit anima ostendit».

<sup>354</sup> СЕРВИЙ, *ad Aeneid.* X, 18: «O pater, o hominum divumque aeterna potestas. hunc locum Probus quaerit; sed dicit unam rem secundum physicos, alteram secundum mathematicos. nam divum potestas est, quia ipse est aether, qui elementorum possidet principatum;

Согласно жившему в Риме греку Александру [Полигистору] (ум. ок. 35 до н. э.)<sup>355</sup>, у пифагорейцев пространство между солнцем и землей наполняет эфир. По мере удаления от солнца чистый эфир охлаждается, становясь воздухом (воздух — это охладившийся эфир), и уплотняется, превращаясь в водные пары, а в пределе — в воду, море<sup>356</sup>. Душа — это отрывок эфира (как теплого, так и холодного), и как таковая бессмертна (бессмертна ее разумная часть). Высший воздух (эфир?) чист, это обитель бессмертных, воздух околоземный — нездоровый, здесь находятся смертные души. После смерти тела души скитаются в воздухе, подобные телам. Гермес ведет их в преисподнюю (под землю? Гермес у Александра имеет эпитет *χθόνιος*, подземный): чистые души он возводит от земли и из моря к высочайшему (эфиру), а нечистые связываются (*δεῖσθαι*) Эриниями неразрывными путями (*δεσμοῖς*). Весь [околоземный] воздух полон душ, которых называют героями и демонами (*εἶναι τὸ πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἔμπλεων*).

Римский философ-стоик Корнута (fl. 54–68 н. э.) заметил, что после смерти души уходят к Анду, брату Посейдона, т. е. в самый плотный и близкий к земле воздух<sup>357</sup>.

По свидетельству Бируни (973–1048): «В комментарии к *Заветам* Гиппократ Гален говорит: “Известно об Асклепии, что он был вознесен к ангелам в столпе огня, подобно тому, что передают о Дионисе, Геракле и других, кто заботился о пользе людей и старался о них. Говорят, что бог так поступил с ними, чтобы уничтожить в них смертную земную часть с помощью огня, а затем привлечь к себе бессмертную их часть и вознести их души на небо”»<sup>358</sup>.

hominum vero ideo, quia bona Iovis irradiatio honores hominibus tribuit; *ad Aeneid.* I, 47: Physici Iovem aetherem id est ignem volunt intellegi, Iunonem vero aerem, et quoniam tenuitate haec elementa paria sunt, dixerunt esse germana. sed quoniam Iuno, hoc est aer subiectus est igni, id est Iovi, iure superposito elemento mariti traditum nomen est».

<sup>355</sup> См. ДИОГЕН ЛАЭРТСКИЙ, *О жизни философов* VIII, 25–32.

<sup>356</sup> О сходном описании слоев космоса, сквозь которые проходит луч зрения, см. АВГУСТИН, *О книге Бытия* XII, 16 (PL 34, 466): «свет распространяется сперва... в некотором смешении, во-первых, с чистым воздухом, во-вторых, с воздухом мглистым и облачным, в-третьих, с более плотной влажностью, в-четвертых, с земной плотностью».

<sup>357</sup> ЛУЦИЙ АННЕЙ КОРНУТ, *De natura deorum*, p. 4, 16–5, 7 LANG: ὁ Ἄιδης... ὁ παχικερέστατος καὶ προχυρότατος ἀήρ... εἰς τοῦτον γὰρ χωρεῖν ἡμῖν κατὰ τὸν θάνατον αἱ ψυχαὶ δοκοῦσιν ἦκιστα ἀνδάνοντος ἡμῖν τοῦ θανάτου.

<sup>358</sup> АБУ РЕЙХАН БИРУНИ, *Индия*, гл. 73 — «О выполнении долга по отношению к телу умершего и о долге живых к своему телу», пер. А. ХАЛИДОВА, Ю. ЗАВАДОВСКОГО (Ташкент, 1963, переизд. М.: Ладомир, 1995), с. 478–479. Как указано в английском издании (*Alberuni's India*, ed. with notes Edward C. SACHAU, t. II, p. 395), греческий под-

Как представляется, важным текстом, оказавшим значительное влияние на формирование учения о воздушной преисподней, является *Федон* 108e – 114c, где Платон противопоставляет нашу землю — небесной. Наша земля кругла (*περιφερής*) и находится в середине неба (*ἐν μέσῳ τῷ οὐρανῷ*, 108e 4–5). Другая, чистая, земля покоится в чистом же небе (*ἐν κавαρῷ κείσθαι τῷ οὐρανῷ*), в котором расположены звезды и который именуют эфиром (*αἰθέρα*, 109b 7–8). Осадки (*ὑποστάθμην*) с высшего неба стекают во впадины нашей земли, являясь туманом, водой и воздухом. Мы называем небом воздух. Но если бы кто-нибудь смог подняться до верхних пределов воздуха, он увидел бы тамошний мир — истинное небо, истинный свет и истинную землю (109e 7 – 110a 1). Сократ рассказывает миф (*μῦθον*) о том, что находится на той поднебесной земле (*τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ὑπὸ τῷ οὐρανῷ ὄντα*, 110b 2). То, что для нас вода, для тамошних жителей воздух (*τὸν ἀέρα*), а что для нас воздух (*ἀήρ*), то для них эфир (*τὸν αἰθέρα*, 111a 8 – b 1). Тем не менее в той земле множество наполненных водой впадин, соединенных подземными ходами, так что под тою землею (*ὑπὸ τὴν γῆν*) текут величайшие потоки горячих и холодных вод (*ποταμῶν ὑπὸ τὴν γῆν καὶ θερμῶν ὑδάτων καὶ ψυχρῶν*). В избытке там огонь и великие потоки огня (*πολὺ δὲ πῦρ καὶ πρὸς μεγάλους ποταμούς*). Они стекают в пропасть, пронизывающую ту землю насквозь. Здесь Платон ссылается на характерное место у Гомера (*Илиада* VIII, 13), где говорится о мглисто-воздушном Тартаре, столь далеко от Аида, сколь небо от земли. Это помещает рассматриваемый текст в уже известную нам традицию<sup>359</sup>. Влага внутри этой пропасти колеблется, окруженная воздухом и ветром. Каждого умершего приводит на суд его даймон. Тех, кто прожил благочестиво или без особых прегрешений, отсылают очищаться на подземную реку Ахеронт. Отбыв положенный срок, такие снова переходят в рождение живых существ (*εἰς τὰς τῶν ζώων γενέσεις*, 113a 5). Неисправимых грешников навсегда низвергают в Тартар. Иная судьба у тех, чьи грехи подлежат исправлению. Хотя они низвергаются в Тартар, по прошествии года потоки выносят их в область Ахерусиады, где они должны вымолить прощение у своих жертв. Последняя категория — «те, о ком решат, что они прожили жизнь в высшей степени благочестиво». Таковые «освобождаются и отпускаются на волю из этих мест внутри земли (*τῶνδε μὲν τῶν τόπων τῶν ἐν τῇ γῆ*), как из темницы, и попадают (*ἀφικνούμενοι*) наверх, в чистое обиталище (*τὴν κавαρὰν οἴκησιν*), поселяясь на [поднебесной] земле (*ἐπὶ γῆς*). Те же из них, кто в достаточной сте-

линник этой цитаты неизвестен. Не удалось обнаружить её на *TLG Disc E* и нам.

<sup>359</sup> См. примеч. 92.

пени очистился философией, все последующее время живут вообще без тела и попадают в обиталища еще более прекрасные, чем эти».

Яркая картина, изображенная в *Федоне* (как и другие мифы Платона), впоследствии многократно воспроизводилась, модифицировалась и дополнялась деталями. Для поздней Античности достаточно указать на *De nuptiis* 14–15 (Dick, p. 11–13) Марциана Капеллы<sup>360</sup>, откуда представление о *planetarum meatus*, «небесных потоках» воспринял Иоанн Скотт (см. с. 636–637 и 662). Здесь же для нас интересно то, каким образом искомое место *Федона* толкует ранний христианский автор — Климент Александрийский (ок. 150 – ок. 215). В *Строматах* он приводит практически буквально цитату:

А призваны те, «о которых решат, что они прожили жизнь в высшей степени благочестиво, — говорит Платон, — они освобождаются и отпускаются на волю от тех [мест], что внутри земли (τῶνδε μὲν τῶν ἐν τῇ γῆ), как из темниц, и попадают наверх, в чистое обиталище». То же самое, но еще яснее он говорит в следующих словах: «Те же из них, кто в достаточной степени очистился в философии, все время живут вообще без тела», хотя их облачают некие формы (*σχημάτα*), некоторых из них — воздушные (*ἀέρια*), а некоторых — огненные (*πύρινα*). И еще он добавляет: «и попадают в обиталища еще более прекрасные, чем эти»<sup>361</sup>.

Доктринальное расхождение между тем, кто заложил основы «платонизма» и тем, кто стоял у истоков христианского богословия, состоит в отношении к телу. Для Платона тело — темница души, его нужно отбросить. Самые чистые будут жить «вообще без тела». Климент, для которого нет предсуществования души телу и человек есть тело вместе с душой, делает характерное пояснение: жить без тела это жить без земного тела, ведь праведники облакутся в воздушные или даже огненные тела<sup>362</sup>. Как бы то ни было, очевидно, что Климент разделяет представление о тонких телах воскресения.

<sup>360</sup> Данута Шанцер в поисках источников представлений Марциана о небесных потоках упоминает *Федон* 111sq, но ошибочно полагает, что применительно к рекам преисподней речь у Платона идет о нашей земле. См. D. SHANZER, *A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella's 'De Nuptiis Philologiae et Mercurii' Book 1* (University of California Press, 1986), Appendix One: The Planetary Streams, p. 190 [187–201].

<sup>361</sup> КЛИМЕНТ, *Строматы* IV, 6, 37, 2–4.

<sup>362</sup> То же толкование современные исследователи прилагают к Оригену, указывая, что там, где тот говорит об отсутствии тела, речь идет об отсутствии земного тела. Впрочем, в отличие от Климента, чье толкование искажает точку зрения Платона, современные реконструкции находятся гораздо ближе к аутентичному учению Оригена.



Но вернемся к Античности. По *Плутарху* (ок. 46 – п. 119), души после расставания с телом блуждают в области, расположенной между Землей и Луной. Если они жили на Земле неправедно, то должны отбыть здесь срок наказания. Напротив, души праведников находятся в наиболее мягкой части воздуха, которую называют лугами Аида, оставаясь там «сколько нужно для очищения... связанных с телом скверн»<sup>363</sup>. У душ, достигших Луны, т. е. более высокой области, природа подобна эфиру, от которого они приобретают тонус и силу. Плутарх передает мнение Ксенократа, о том, что звезды и Солнце составлены из огня и «первичной плотности» (*той πρώτου πυκνότητος*); Луна — из собственного воздуха и «вторичной плотности»; Земля — из воды, воздуха и «третьей из плотностей»<sup>364</sup>. Природа души сохраняет «следы» (*ἑχρή*) и сновидения жизни (943F – 944F). Души честолюбивых людей, любящих то, что связано с телом, проводят время в воспоминаниях о жизни, как бы в сновидениях... В *О гении Сократа* 591B Плутарх говорит, что Луна является верхней границей «удела Персефоны», т. е. Аида.

*Макробий* (V в.) сообщает, что, согласно одной из платоновских школ, преисподняя — это определенная часть сего мира, а именно пространство между Луной и Землей<sup>365</sup>.

Подобные теории были восприняты и христианскими авторами. Например, *Климент Александрийский* одобряет строки Пиндара: «поднебесные души (*ψυχαὶ ὑποράνιοι*) нечестивых носятся по земле (*γαῖα*) в кровавых муках; под игом несчастий, от которого нет избавленья, а небесные (*ἑπουράνιοι*) души благочестивых текут и в певучих гимнах славят великого Блаженного (*μάκαρα μέγαν*)»<sup>366</sup>.

*Тертуллиан* (ок. 155/160 – п. 220) сообщает, что, «согласно Платону, души мудрецов поднимаются в эфир; согласно Арию — в воздух, согласно стоикам — под Луну... Остальные души низвергаются в преисподнюю, которую Платон в *Федоне* описывает как недра земли...»<sup>367</sup>

*Ориген* (ок. 185 – ок. 254), разъясняя слова *Послания к Ефессянам* о князе воздушной силы, духе, действующем в сынах противления (Еф 2:2), говорит, что «воздух полон живых существ»<sup>368</sup>. Комментируя ту же стро-

<sup>363</sup> ПЛУТАРХ, *О лике, видимом на диске Луны* 943С.

<sup>364</sup> Ср. АВГУСТИН, *О книге Бытия* XII, 16 (примеч. 356, выше).

<sup>365</sup> МАКРОБИЙ, *Комментарий на Сон Сципиона* I, 11, 4–6.

<sup>366</sup> ПИНДАР, Fr. 132 SCHROEDER (у КЛИМЕНТА: *Строматы* IV, 26).

<sup>367</sup> ТЕРТУЛЛИАН, *De anima* 54 (PL 2, 742AB): «apud illum (Platonem) in aetherem sublimantur animae sapientes; apud Arium, in aetrem; apud Stoicos, sub lunam... Reliquas animas ad inferos deiiciunt. Nos Plato uelut gremium terrae describit», in *Phaedone*... Арий — александрийский философ, живший во время правления императора Августа (I в. до н. э. – I в. н. э.), не следует путать его с христианином-ересиархом Арием.

<sup>368</sup> ОРИГЕН (в переводе ИЕРОНИМА), *Homiliae in Ezechielem* IV (PL 25, 721BC): «Aer quoque animalibus plenus est, secundum eiusdem Apostoli testimonium praedicantis:

фу, ему следует Иероним (ок. 347–419 / 20 гг.): «под князем воздуха и духом силы, которая есть в этом воздухе, мы понимаем дьявола...»<sup>369</sup> В другом месте Иероним высказывается и более определенно, говоря, что апостол Павел здесь имеет в виду «демонов, которые блуждают в воздухе». «Мнение всех учителей таково, что сей воздух посредине, что, разделяя небо и землю, именуется пустотой, полон враждебных сил»<sup>370</sup>.

Иоанн Кассиан (ок. 360–435) пишет о том же: «Сей воздух... между небом и землей настолько плотно насыщен духами, в котором те снуют, не будучи спокойными и безмятежными, что божественное провидение весьма кстати скрыло их, убрав от взоров людей»<sup>371</sup>.

Силен элемент физикализма в рассуждениях о демонах у Августина в *О книге Бытия* III, 9–10. В другом месте он пишет, что демоны обитают в ближайшем к земле мгlistом небе, как в воздушной темнице<sup>372</sup>. Он специально подчеркивает, что располагаются падшие духи не там, где звезды, но там, где облака, при этом однажды он ссылается на авторитет Порфирия<sup>373</sup>.

Согласно *Шестодневу* Беды Досточтимого, когда в книге Бытия говорится о небесной тверди, подразумевается эфирная область, где находятся звезды, а когда речь идет просто о небе — область воздушная, где летают птицы<sup>374</sup> (в каролингскую эпоху этот отрывок Беды цитирует Храбан

*In quibus aliquando ambulastis secundum saeculum mundi huius, secundum principem potestatis et aeris spiritus, qui nunc operatur in filiis diffidentiae* (Eph 2:1–2).

<sup>369</sup> ИЕРОНИМ, *In Epistolam ad Ephesios* I (PL 26, 466A): «Princeps quippe aeris, et spiritus potestatis, qui in aere isto est, diabolus intelligitur, qui nunc operatur in filiis diffidentiae».

<sup>370</sup> ИЕРОНИМ, *In Epistolam ad Ephesios* III (PL 26, 546BC): «de daemonibus quod in aere isto uagentur, Apostolus ait: "... (Eph 2:2)". Haec autem omnium doctorum opinio est, quod aer iste qui coelum et terram medius diuidens, inane appellatur, plenus sit contrariis fortitudinibus».

<sup>371</sup> КАССИАН, *Collatio* 8, 12 (PL 49, 740–741): «Tanta uero spirituum densitate constipatus est aer iste, qui inter coelum terramque diffunditur, in quo non quieti nec otiosi peruolitant, ut satis utiliter humanis aspectibus eos Providentia diuina absconderit atque subtraxerit».

<sup>372</sup> АВГУСТИН, *Epistolae. Sex quaestiones contra paganos expositae* 1, Ep. 102 (PL 33, 378): «daemoniis, hoc est iniquae spirituali creaturae, quae in hoc proximo et caliginoso coelo habitans, tanquam in aereo carcere suo, praedestinata est supplicio sempiterno!»

<sup>373</sup> АВГУСТИН, *Sermones de tempore* 222 (PL 38, 1091): «Sunt ergo ista spiritualia nequitiae in coelestibus; non ubi sidera disposita effulgent, et sancti Angeli commorantur; sed in huius aeris infimi caliginoso habitaculo, *ubi et nebula conglobatur*: et tamen scriptum est...» *О граде Божием* X, 11 (PL 41, 288–289): «iste Porphyrius, cum ad Anebonem scripsit Aegyptium... [daemones] dicit ob imprudentiam trahere humidum vaporem, et ideo non in aethere, sed in aere esse sub luna, atque in ipso lunae globo».

<sup>374</sup> БЕДА, *Hexaemeron* I (PL 91, 26CD): «firmamentum coeli... hoc nomine etiam aether indicetur, hoc est, superius illud aeris spatium quod a turbulento hoc et caliginoso loco in quo aues uolant usque ad astra pertingit, et esse tranquillum prorsus ac luce plenum

Мавр<sup>375</sup>). В натурфилософском трактате *О природе вещей* Беда пишет:

Воздух есть всё, будучи схожим с пустотой, струит ниже Луны сей жизненный дух; это место птиц, облаков и гроз. Кроме того, воздушные силы, низвергнутые с высшего седалища, ожидают там в мучениях Судного дня, когда они будут осуждены еще более сурово. Являясь оттуда людям, они облачаются в воздушные тела, соответствующие своему достоинству. Выше Луны, которая движется по границе воздуха и эфира, все полно чистого и [немеркнувшего] дневного света; этих пределов, говорят, касается гора Олимп... Но и сей [воздух] иногда называется небом, поэтому и [апостол] Петр говорит, что небеса погибли от потопа, когда взбаламученный воздух обратился в волны. А звездные небеса считаются «небесами небес» для тех воздушных, как если бы они превосходили их, находящихся ниже<sup>376</sup>.

*Как, покинув старые одежды, человек берет новые, другие,  
так, покинув старые тела, входит Воплощенный в другие, новые.*

Бхагавадгита II, 22

*Земную ризу брошу в прах  
И обновлю существование*

К. Н. Батюшков

**Тело — одеяние души.** Авторство представления о теле как одеянии души, традиция приписывает Эмпедоклу (ок. 490 – ок. 430 до н. э.)<sup>377</sup>. Впоследствии оно широко цитировалось и языческими, и хри-

non immerito creditur. Nam et errantia sidera septem, quae in hoc aetheris spatio uaga ferri perhibentur, Scriptura in firmamento coeli esse posita dixit... Nec mirandum si aether firmamentum coeli nominetur, cum aer appellatur coelum, ut supra docuimus.

<sup>375</sup> ХРАБАН МАВР (819 г.), *Commentaria in Genesim* I, 6 (PL 107, 457B).

<sup>376</sup> БЕДА, *De natura rerum* 25 — De aere (PL 90, 244A – 246A): «Aer est omne quod inani simile uitalem hunc spiritum fundit, infra lunam, uolatus auium nubiumque, et tempestatum capax. Vbi etiam potestates aerae superna sede deturbatae cum tormento diem iudicii durius tunc damnandae praestolantur. Ex quo hominibus apparentes, aerea sibi corpora meritis similia sumunt. Nam supra lunam, quae aeris aetherisque confinio currit, omnia pura ac diurnae lucis sunt plena, cuius uicinia tangere fertur Olympus... Sed et ipse aliquando coelum uocatur; unde et Petrus ait coelos in diluio periisse, cum aer turbulentus esset conuersus in undas. Et coeli coelorum dicuntur siderei coeli istorum aereorum, tanquam superiores inferiorum» (ср. ИЕРОНИМ, *In Epistolam ad Ephesios* III (PL 26, 546BC): «aer iste qui coelum et terram medius diuidens, inane appellatur, plenus sit contrariis fortitudinibus»). Ср. БЕДА, *De natura rerum* VII. — *De coelo superiore* (PL 90, 200D-201A): «Coelum superioris circuli... uirtutes continet angelicas; quae ad nos exeuntes, aetherea sibi corpora sumunt, ut possint hominibus etiam in edendo similari, eademque ibi reuersae deponunt».

<sup>377</sup> См. ЭМПЕДОКЛ 126 DK (= ФРАГМЕНТЫ, с. 408).

стианскими авторами. На рубеже эр об «одеяниях души» пишут Сенека (I в. до н. э. – I в. н. э.)<sup>378</sup> и Филон (кон. I в. до н. э. – нач. I в. н. э.)<sup>379</sup>, в первом столетии н. э. — Плутарх Херонейский (ок. 45 – ок. 127)<sup>380</sup>. У платоников постепенно развивается целое учение о том, каким образом душа, ниспадая с небес на землю, последовательно проходит через все небесные сферы, и от каждой из них у нее остается некоторое «приращение»: ср. Плотин (204 / 205–270)<sup>381</sup>, Порфирий (232–301 / 305)<sup>382</sup>, Аристид Квинтиллиан (кон. III – нач. IV в.)<sup>383</sup>, Прокл<sup>384</sup>. Движение вниз,

<sup>378</sup> СЕНЕКА, *Письма к Луцилию* 92, 13 HENSE: «Можешь считать, что сказанное мною об одеянии (ueste) сказано и о теле (corpore). Ведь им природа облекла дух (animo circumdedit), словно некоей одеждой, тело — ее покров (uelamentum)», пер. А. С. ОШЕРОВА.

<sup>379</sup> ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Quaestiones et solutiones in Genesim* I, 53 (MERCIER, p. 120). Сохранился латинский перевод (AUCHER), совпадающий с переводом армянским: «Ad mentem vero, tunica pellicea symbolice est pellis naturalis, id est corpus postum. Deus enim intellectum condens primum, vocavit illum Adam; deinde sensum cui Vitae nomen dedit; tertio ex necessitate corpus quoque facit, tunicam pelliceam illud per symbolum dicens: oportebat enim ut intellectus et sensus velut tunica cutis induerent corpus». V. Nikiprowetzky (“Problèmes du ‘Récit de la Création’ chez Philon d’Alexandrie”, *Revue des Études juives* 124 (1965), p. 298) показывает, что для Филона человеческое тело, представленное в виде кожаных одежд, — это работа, достойная Бога, предусмотренная в домостроительстве Творения.

<sup>380</sup> ПЛУТАРХ, *О плотоядении* 998С: «природа изменяет все и переселяет в [иной] хитон... плоти» (ἀλλάσσει δὲ ἡ φύσις ἅπαντα καὶ μετακίζει σαρκῶν... χιτῶν) (= ЭМПЕДОКЛ, ДК 126, и ФРАГМЕНТЫ, с. 408).

<sup>381</sup> ПЛОТИН, *Эннеады* I, 6, 7, 4–9: «Должно восходить назад к Благу, к которому стремится всякая душа... Достигает же его тот, кто восходит вверх, обращается к нему и разоблачается от того, что мы надеваем, сходя вниз, подобно тому как входящие в святая святых предварительно должны очиститься, снять одежды (ἱματίων) и войти обнаженными...» IV, 3, 15, 1–7: «Души, выглянувшие (ἐκκίψασαι) из умопостигаемого, спускаются сначала на небо и там присоединяют тело (προσλαμβάνουσι), посредством которого сразу же продвигаются ко все более земным телам, — настолько, насколько простерлись (ἐκταθῶσι) в протяжении».

<sup>382</sup> ПОРФИРИЙ, *О пещере нимф* 14: «Тело же есть хитон души, ее облекающий, — вещь дивная, будем ли мы иметь в виду его состав или прикованность души к телу... Небо древние также называли пеплосом, служащим как бы облачением небесных богов (пер. А. А. ТАХО-ГОДИ); Он же (у СТОБЕЯ I, 49, 60): «Судьба (εἰραμένη) и природа перевоплощения (τῆς μετακοσμήσεως) наречена Эмпедоклом «богиней» (δαίμων), которая «одевает... плоти» и переоблачает (μετακτίσχυουσα) души: [Богиня]... одевающая [души] в чужую одежду плоти (σαρκῶν ἀλλογνῶτι περιτέλλουσα χιτῶν)» (= ЭМПЕДОКЛ, ДК 126, и ФРАГМЕНТЫ, с. 408).

<sup>383</sup> АРИСТИД КВИНТИЛЛИАН, *О языке* II, 17 [86–89], текст см. выше, в примеч. 308.

<sup>384</sup> ПРОКЛ, *De malorum subsistentia* (пер. ГИЙОМА ИЗ МЕРБЕКЕ) 7, 24, 29–31 (BOESE, p. 203): «Exeundum igitur nobis et tunicas quas descendentes induti sumus, et nudi hinc progrediendum illuc».

к земле, означает погружение души во все более грубую среду обитания: так что душа облачается в во всё более плотные одежды, последняя из которых — земная плоть. Что касается «огненного тела», то яркий пример его упоминания находится в *Герметическом корпусе* (I–III в. н. э.), где сказано, что собственное тело ума — огонь, «острейший» из первоэлементов и что, входя в земное тело, ум облачается, как в покровы, сначала в душу, а потом уже в плоть<sup>385</sup>.

Во II столетии утвердившееся в школе Валентина гностическое толкование кожаных одежд как плотских тел, полученных прародителями после грехопадения, начинает влиять на христианских авторов. Со ссылкой на гностиков об этом пишет Ириней Лионский (120 / 140 – ок. 200)<sup>386</sup>, ему следуют Климент Александрийский (ок. 150 – 211 / 215)<sup>387</sup> и Тертул-

<sup>385</sup> *Герметический корпус* X (*Ключ*), 16, 2 – 18, 8 (сер. I в. – кон. III в. н. э.): «Душа, совершая восхождение к самой себе, отделяется от духа, а ум — от души. Ум, очистившись от своих покровов (*τῶν ἐνδύματων*) и будучи по природе божественным, обретя *огненное тело* (*σώματος πυρίνου*), странствует по всякому месту, осудив душу на суд и заслуженное наказание... Невозможно, чтобы в земляном теле обосновался нагой ум сам по себе (*τὸν ποὺν ἐν γῆνιφ σώματι γυμνὸν*); ведь земляное тело не в состоянии перенести столь великое бессмертие и вытерпеть столь великую добродетель... [Ум] взял душу словно некую оболочку (*περιβάλαιον*); душа же, будучи и сама божественной, словно помощником (*ὑπηρέτην*), пользуется духом, дух же поселяется в теле... Всякий раз, когда ум покидает земляное тело, он сразу облачается в свой собственный *огненный хитон* (*τὸν ἴδιον χιτῶνα, τὸν πύρινον*), которым он не мог пользоваться, когда обитал в земляном теле из земли... Ум же, будучи самым острым среди всего умопостижимого (*τῶν βέλων νοημάτων*), обладает телом, также самым острым из всех стихий (*τὸ ἀξίτατον πάντων τῶν στοιχείων σώμα*), — огнем»; VII, 2b–3: «И прежде всего тебе необходимо разорвать тот хитон, который ты носишь, оболочку тьмы... обладающий чувствами труп, окружающий тебя склеп... Таков тот хитон, в который ты облачен; он влечет тебя вниз...» (пер. Л. Ю. ЛУКОМСКОГО).

<sup>386</sup> ИРИНЕЙ, *Против ересей* I, 1, 10, 29–39: «Создавши мир, [Демииург] сотворил и перстного (*χοϊκόν*) человека, взяв не от этой сухой земли, но от невидимой сущности (*τῆς ἀοράτου οὐσίας*), — от разлитого и текучего вещества (*τοῦ κεχυμένου καὶ ῥευστοῦ τῆς ἕλης*), и вдунул в него человека душевного (*ἐμφυσῆσαι τὸν ψυχικόν*). И это — человек, созданный по образу и подобию: по образу он вещественен (*τὸν ὕλικόν ὑπάρχειν*) и близок (*παρὰ πλησίον*), но не единосущен (*ὁμοούσιον*) с Богом; а по подобию душевен (*τὸν ψυχικόν*), почему сущность его и названа духом жизни, происходящим от духовного источника (*πνευματικῆς ἀπορροῆας*). После всего он, говорят [валентиниане], обложил его кожаными одеждами (*περιτεθεισθαὶ αὐτῷ τὸν δερματίνον χιτῶνα*), а под ними они разумеют эту чувственную плоть (*τὸ αἰσθητὸν σαρκίον*)».

<sup>387</sup> КЛИМЕНТ, *Строматы* III, 14 (95, 2): «Кассиан полагает, что «кожаными одеждами» (*χιτῶνας δὲ δερματίνους*) называются наши тела. Позже... мы покажем, что он и ему подобные заблуждаются, утверждая это»; *Изъяснения из Феодота* III, 55, 1, 1–2: «Поверх трех бестелесных (*τοῖς τρισὶν ἀσωμάτοις*) на Адама было надет четвертый, из праха (*ὁ χοϊκός*), и это кожаные одежды».

лиан (155 / 165 – п. 220)<sup>388</sup>. Таким образом, к моменту, когда эту тему начинает обсуждать Ориген (185–253 / 254), у он далеко не оригинален.

Часто полагают, что отцы Церкви отвергали истолкование «кожаных одежд» в виде земных тел, в чем следовали Мефодию Олимпийскому (ок. 300) и Афанасию Великому (ок. 295–373)<sup>389</sup>. Это справедливо в отношении многих из них, но далеко не всех. Пример тому — Григорий Богослов (329 / 330 – ок. 390)<sup>390</sup>, Дидим Слепой (ок. 313–398)<sup>391</sup>, пс.–Макарий Египетский († ок. 390 г.)<sup>392</sup> и пр. (высказывания Григория Нисского (ок. 335 – п. 394) на сей счет обтекаемы, так что его трудно причислить к сторонникам или противникам рассматриваемого учения<sup>393</sup>).

Впервые о том, что Ориген учил, будто кожаные одежды суть человеческие тела заявил Мефодий Олимпийский<sup>394</sup>. Его мнение стало образцовым для последующих ересологов<sup>395</sup>. Например, его слова вос-

<sup>388</sup> ТЕРТУЛЛИАН, *Adversus Valentinianos* 24 (3), 19–21 FREDOUILLE (PL 2, 578A), текст см. выше, в примеч. 309; *О женском убранстве* I, 1 (PL 1, 1305AB): «Ты с легкостью испортила образ Божий, человека: вследствие назначенного тебе воздаяния, то есть смерти, Сын Божий стал смертен. И ты еще думаешь украшать себя поверх своих кожаных одежд (pellicaeas tunicas)?»; ср. *De resurr. carnis* 7 (2), 5–7 EVANS.

<sup>389</sup> Ср. АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ (ок. 293–373), *Из бесед от Евангелия от Матфея* 25 (рус. пер. том IV, с. 432): «Тело превосходнее одежды, потому что оно есть дело рук Божиих, а одежда — волна с бессловесного животного».

<sup>390</sup> ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Слово 38, На Богоявление* 38, 12: «облекается в кожаные одежды (может быть, в грубейшую, смертную и противоборствующую плоть)».

<sup>391</sup> ДИДИМ СЛЕПОЙ, *In Genesis* III, 21 (ed. P. NAUTIN, L. DOUTRELEAU): «Вот возникают кожаные одежды, которые никто не может понять иначе, чем тела». Ниже (107, 4–7) Дидим встраивает это толкование в контекст, напоминающий таковой у валентиниан: человек, созданный «по образу» был нематериальным. Не сумев удержаться в этом состоянии, он стал нуждаться в теле, как в орудии, и это и есть кожаные одежды.

<sup>392</sup> Пс.–МАКАРИЙ ЕГИПЕТСКИЙ, *Духовные слова и послания* 49, 1, 4: «душа, нося на себе как бы другой хитон, одежду тела... должна оберегать себя и свой телесный хитон... Душа удостаивается небесных похвал за то, что сохранила хитон тела своего...»

<sup>393</sup> Ср. ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *О жизни Моисея* II, 22, 3–7: «невозможно связанными ногами взойти на ту высоту, где усматривается свет истины, если не будет разрешена на душевных стопах эта мертвенная и земная кожаная оболочка, возложенная на естество вначале, когда обнажило нас преслушание Божией воли».

<sup>394</sup> Персонаж по имени Аглаофон у Мефодия говорит (*О воскресении* I, 29, 1, BONWETSCH, р. 433, 4–6, рус. пер. с. 203): «душа получила это тело, в которое мы облечены, вследствие преступления, а в прежние времена проводила жизнь блаженную, без тела. Тела суть кожаные одежды, в которые суждено быть заключенными душам, дабы в смертном теле понести наказание за свои дела». Мефодий резюмирует: «мне нет нужды верить тому, кто говорит, что кожаные одежды суть тела» (с. 205), «кожаные одежды не суть тела, но смертная принадлежность» (с. 216).

<sup>395</sup> Об истории этих споров см. A. GUILLAUMONT, *Les 'Képhalaia gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, thèse, collect. "Paris-

производит Епифаний (374–377)<sup>396</sup>; а под влиянием последнего о том же пишет Иероним (394 г.)<sup>397</sup>. Именно после Мефодия (и во вторую очередь после Епифания) рассматриваемая аллегореза начинает приписываться Оригену. Таковы и поздние свидетельства пс.-Руфина<sup>398</sup> и пс.-Анастасия Синаита<sup>399</sup>. Иоанн Скотт составил свое мнение об идеях Оригена на сей счет именно из сочинений Епифания. Характерно, что, игнорируя критику Епифания, Иоанн принимает то, что считает тезисом Оригена, и даже утверждает, что мнение Оригена возобладавало над прочими (что не соответствует истине)<sup>400</sup>.

Таким образом, богословы IV в., враждебные к Оригену, сходились в том, что он был инициатором толкования, согласно которому *кожаные одежды* означают тело Адама, которое до этого было духовным. Но мы знаем, что это учение принадлежит гностикам. В дошедших до нас комментариях Ориген не высказывает подобных взглядов, хотя, как представляется, они согласуются с некоторыми его идеями. Ориген видел в учении о «кожаных одеждах» глубокое и таинственное учение:

изгнание мужа и жены из рая и их одевание в *кожаные одежды*, которые Бог соделал из-за преступления людей для тех, которые согрешили, заключает в себе глубокое и таинственное учение, которое куда возвышеннее платоновского учения о душе, потерявшей свои крылья (*Федр* 246c) и ниспавшей сюда до тех пор, пока у нее не возрастет что-нибудь твердое, на что она могла бы опереться<sup>401</sup>.

tica Sorbonensia” 5 (Paris, 1962), p. 84–90; под другим углом: P. LARDET, Введение к его изданию иеронимовской *Apologie contre Rufin*, SC 303 (1983), p. 30\*–40\*.

<sup>396</sup> ЕПИФАНИЙ КИПРСКИЙ, *Панарий*. *Ересь* 64, 4, 9 (p. 412, 12–15); 64, 63, 5 (p. 500, 19 – 501, 1). Ср. *Анкорат* 62, 1–9 (p. 74, 5 – 75, 18; рус. пер. с. 108–109): «Ориген... учит, что те *ризы кожаные*, о которых божественное Писание говорит, что их сотворил Бог Адаму и жене его (Быт 3:21)... есть плотность тела (*τὸ σαρκώδες τοῦ σώματος*) или самое тело (*αὐτὸ τὸ σῶμα*), в которое облечены души (*ἐνέδυσσε*) после преслушания и вкушения от древа».

<sup>397</sup> ИЕРОНИМ, *Contra Joannem Hierosol.* 7 (PL 23, 360BC): «[Ориген] толкует кожаные одежды (*tunicas pelliceas*) как человеческие тела, в которые облеклись (*induti sint*) Адам и Ева после преслушания и изгнания из рая, несомненно, чтобы [мы полагали], что прежде [грехопадения], в раю, они были без плоти, жил и костей».

<sup>398</sup> Пс.-Руфин, *Liber de fide* 36 (PL 21, 1143A): «Ne quis igitur easdem *pelliceas tunicas* quas habuerunt, humanum corpus existimet, sicut impius Origenes exposuit». (Возможно, автором является Руфин Сириянин.)

<sup>399</sup> Пс.-АНАСТАСИЙ СИНАИТ, *In Hexaemeron* XI (PG 89, 1044C): «Procul enim a nobis recedat Origenes... Nam cum ille natus esset, et exitisset, et ad identitatem, ut ita dicam, venisset cum *tunica pellicea*...» (Эта работа имеется только в латинском переводе.)

<sup>400</sup> ИОАНН СКОТТ, *P* IV, 3279–87 (PL 122, 818CD).

<sup>401</sup> ОРИГЕН, *Против Цельса* IV, 40.

Отрывок из комментариев Оригена на книгу Бытия, в аутентичности которого нельзя сомневаться, прекрасно иллюстрирует неоднозначное отношение Оригена к подобной теории. Так, он с иронией отвергает *буквальное толкование* Быт 3:21, при котором кожаные одежды понимаются как реальные шкуры животных, поскольку оно представляет Бога мясником, живодером и кожником. Подобное недостойно Бога и можно лишь бежать от столь абсурдной идеи. С другой стороны, замечает Ориген, мнение, что кожаные одежды суть не что иное, как наши тела, — правдоподобно (*πιθανόν*) и способно привести к согласию (*συγκατάθεσιν*), однако это толкование лишено достоверности истины (*οὐ μὴν σαφὲς ὡς ἀληθές*). Ведь если кожаные одежды суть плоть и кости, то почему Адам еще прежде сказал, что Ева «кость от кости» его и «плоть от плоти» (Быт 2:23)? Столкнувшись с этими трудностями (*τὰς ἀπορίας*), продолжает Ориген, некоторые поняли это так, что в «кожаных одеждах» надлежит видеть *смертность* (*τὴν νέκρωσιν*), в которую облеклись Адам и Ева, осужденные на смерть по причине грехопадения. Впрочем, и для этого толкования Ориген указывает на трудность: в этом случае сам грех, а не Бог делает отступника смертным. Более того, это обязывает допустить, что по своей собственной природе (*τῷ ἰδίῳ λόγῳ*) плоть и кость не были глenny (*φθαρτά*). Наконец, спрашивает Ориген, если рай есть некая божественная область (*θεῖον χωρίον*), то каким образом всякий член человеческого тела, сотворенный не понапрасну, исполнял там свойственные ему функции (*τὴν οἰκείαν ἐνέργειαν ἐνῆργει*)<sup>402</sup>?

**Мировой пожар и очищение от телесных скверн.** Посмертные перипетии душ, равно как Страшный суд и связанное с ним воспламенение мира, рассматривались в перспективе, отличной от современной. Конец мира был естественным космологическим финалом. Не останавливаясь на известных библейских представлениях, отметим, что и в греческой эсхатологии идея периодической гибели всего живого от потопа или огня издавна присутствовала, будучи тесно связана с идеей очищения. *Платон* в этой связи приводил как природные, так и теологические объяснения:

Уже были и еще будут многократные и различные случаи гибели людей, и притом самые страшные — из-за огня и воды... В самом деле, тела, вращающиеся по небосводу вокруг Земли, отклоняются от своих путей, и потому через известные промежутки времени все на Земле гибнет от вели-

<sup>402</sup> ОРИГЕН, *Selecta in Genesim (fragmenta e catenis)* (PG 12, 101AB). Этот текст сохранился у Феодорита Кирского, *Quaest. 39 in Genesim* (PG 80, 140C – 141A). Согласно Феодориту, толкование принадлежит «аллегористам», Там же, PG 80, 137D (= *Quaestiones in Octateuchum*, eds. N. FERNÁNDEZ MARCOS, A. SAENZ-BADILLOS, (Madrid, 1979), p. 40–41).



кого огня... боги, творя над Землей очищение, затопляют ее водами (*θεοὶ τὴν γῆν ὑδασιν καθαίροντες κατακλύζουσιν*)<sup>403</sup>.

За время великого цикла мир, как полагали, то выжигается огнем, то затопляется водой:

Но в тот день развяжутся пути законов и вода понесется, не зная удержу. Ты спрашиваешь, на каком основании? — На том же, на каком вспыхнет мировой пожар. И то и другое случается, когда богу захочется покончить со старым и начать лучшее. Вода и огонь властвуют на земле; из них начало, из них и конец. Итак, когда решено будет обновить мир, море обрушится на нас, и так же обрушится бушующий огонь, если будет избран другой род гибели<sup>404</sup>.

Представление о том, что конец мира наступит в огне, было весьма распространенным. Часто цитировали Гераклита: из огня все произошло, и в огонь все разрешится; огонь есть начало и конец всего»<sup>405</sup>. Космос то обращается в огонь, то снова образуется из огня через определенные промежутки времени<sup>406</sup>. Стоики связывали периодическое обогневание мира с повторяющимися астрологическими циклами:

Стоики говорят, что по восстановлении (*ἀποκαθίσταμένους*) планет в тот же знак по долготе и широте, в котором каждая из них была вначале, как только произошел мир, они в определенные периоды времени произведут сожжение и разрушение (*ἐκτίρωσιν καὶ φθοράν*) всего существующего и опять сначала восстановят (*ἀποκαθίστασθαι*) мир в то же самое состояние; и поскольку светила снова будут двигаться подобным образом (*ὁμοίως*), то неизменно произойдет все, что было в предшествующий период. Итак снова явятся Сократ и Платон и каждый человек.... А происходит такое восстановление Вселенной не один раз, но часто, — и даже более: беспредельно и бесконечно восстанавливается одно и то же (*τὰ αὐτὰ*)<sup>407</sup>.

<sup>403</sup> ПЛАТОН, *Тимей* 22cd.

<sup>404</sup> СЕНЕКА, *Quaestiones naturales* III, 38, 7. Ср. ГЕРАКЛИТ, А 13 DK.

<sup>405</sup> Пс.-ПЛУТАРХ, *Placita philosophorum* 877 C 12 – D 5.

<sup>406</sup> СИМПЛИКИЙ, *Комментарий к «О небе»*, с. 294, 4 Н (= А 10 DK).

<sup>407</sup> НЕМЕСИЙ ЭМЕССКИЙ, *О природе человека* XXXVIII (37, 76–91 EINHARSON), пер. Ф. С. Владимирского. Ср. СЕНЕКА, *Quaestiones natureles* III, 39, 1: «Берос, толкователь Бела, говорит, что эти [катастрофы] связаны с движением светил. Он настолько убежден в этом, что указывает даже срок мирового пожара и потопа. Всё,

Как мы уже отмечали, в ходе этих циклов происходит не уничтожение, а взаимопревращение элементов. Огонь, сгущаясь и охлаждая, последовательно превращается в воздух, воду, землю, а затем начинается обратный процесс разогрева и разжижения элементов, в ходе которого всё опять превращается в огонь<sup>408</sup>. Вот что по этому поводу пишет Климент Александрийский:

Не обойду молчанием и Эмпедокла, который, сообразно физике, упоминает о восстановлении всех вещей, полагая, что некогда произойдет их превращение (*μεταβολῆς*) в сущность огня. С непреложной очевидностью этого воззрения придерживается Гераклит Эфесский, который признавал, что, с одной стороны, есть некий вечный (*ἀίδιον*) космос, а с другой — некий подверженный уничтожению, зная, что космос в аспекте устроения (*κατὰ τὴν διακόσμησιν*) не отличается от того, что имеет определенное состояние (*πῶς ἔχοντος*).

То, что космос, из всего бытия [реализовавший] конкретные качества (*τὸν ἐξ ἀπάσης τῆς οὐσίας ἰδίως ποῖον κόσμον*), Гераклит признавал вечным, явствует из следующих его слов: «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами возгорающимся, мерами угасающим». О том же, что он признавал его возникшим и уничтожимым, свидетельствует нижеследующее: «Превращения (*τροπαί*) огня: сначала море; а [превращения] моря — наполовину земля, наполовину вихрь». Смысл его слов таков: под действием управляющего всем логоса и бога огонь превращается через воздух во влагу, будучи семенем устроения космоса (*τῆς διακοσμῆσεως*), которое он называет морем. А из моря, в свою очередь, возникают земля и небо, и все, что заключено между ними.

А то, что [космос] вновь исчезает и подвергается воспламенению, с очевидностью явствует из следующего: «Море

---

что есть на земле, сгорит, по его уверению, тогда, когда все движущиеся сейчас различными путями планеты соберутся в созвездии Рака и выстроятся под ним так, чтобы через их центры можно было провести прямую линию. Потоп будет, когда те же самые светила соберутся в Козероге. В первом из этих созвездий происходит летнее солнцестояние, в втором — зимнее; оба — знаки чрезвычайно могущественные, ибо от них зависит поворот года».

<sup>408</sup> Это распространенное представление возводилось к Гераклиту (30, 31, 60 DK). Его повторяют Хрисипп; Диоген Лаэртий, Климент Александрийский, Арий Дидим, Стобей, Цицерон, Плиний, Марциан Капелла и др. (ФРАГМЕНТЫ, с. 204–205, 217–221).

расточается и восполняется до той же самой меры, какая была прежде, нежели оно стало землей». То же самое он говорит и об остальных элементах. Сходным образом и знаменитейшие из стоиков учат и о воспламенении мира, и об управлении космосом, и о взявшем особенные качества космосе (*τοῦ ἰδίως ποιῶ κόσμου*), и о человеке, и о посмертном сохранении наших душ...<sup>409</sup>

Таким образом, вечный космос имеет две фазы — обогвения и упорядочения. Как уже отмечалось, вместо процесса возникновения / уничтожения обыкновенно говорили о взаимопревращении элементов:

И Гераклит говорит, что космос то воспламеняется (*ἐκπυροῦσθαι*), то снова составляется (*συνίστασθαι*) из огня через определенные периоды времени, в следующих словах: «Мерно возгорающийся и мерно угасающий». Этого взгляда держались и стоики...<sup>410</sup>

Приведенные выше слова [Гераклита], казалось бы, относятся к возникновению (*γενέσεως*) космоса, однако же он пишет и следующее: «Этот космос не создал никто из богов, никто из людей, но он был всегда». Впрочем, Александр [Афродисийский], который склонен полагать, что Гераклит учил о том, что космос возникает и уничтожается (*γενητὸν καὶ φθαρτὸν*)<sup>411</sup>, понимает слово «космос» в этом втором случае иначе. Гераклит отнюдь не противоречит себе, как это могло бы показаться, говорит [Александр]. Космосом в данном случае он называет не это вот мироустройство (*διακόσμησιν*), но вообще сущее и его структуру (*διάταξιν*), в соответствии с которой происходит попеременное превращение (*μεταβολή*) вселенной в одно из двух — то в огонь, то в данный космос. Такое попеременное превращение сущего и такой «космос» не имеют начала во времени, но «были всегда». Еще Александр добавляет, что полагающие поочередную смену состояний универсума учат скорее о качественном изменении (*ἀλλοίωσιν*) универсума, нежели о его возникновении и уничтожении...<sup>412</sup>

<sup>409</sup> КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Строматы* V, 14, 103, 6, 1 – 105, 2, 1 (= *Фрагменты*, с. 220).

<sup>410</sup> СИМПЛИКИЙ, *In Aristotelis quattuor libros de caelo commentaria*, ed. HEIBERG, p. 294, 4–7.

<sup>411</sup> Ср. АЛЕКСАНДР АФРОДИСИЙСКИЙ, *in Aristotelis meteorologicorum libros commentaria*, ed. M. HAYDUCK, CAG 3, 2 (Berlin: Reimer, 1899), p. 62.

<sup>412</sup> СИМПЛИКИЙ, *Op. cit.* p. 294, 14–25.

Это означает, что космос не возник и не может уничтожиться. Ибо из того, что некоторые тела превращаются (*μεταβάλλει*) друг в друга, не следует, что некоторые части космоса уничтожаются. Аргумент Александра, направленный против Эмпедокла и Гераклита, утверждающих, что космос попеременно возникает и уничтожается, и гласящий, что не космос возникает и уничтожается, но сменяются его состояния (*διαθέσεις*), а сам он пребывает вечно (*ἀίδιον*), имеет силу и для нас<sup>413</sup>.

Некоторые стоики считали, что если обычные души погибают, выйдя из тела, то души мудрых доживают до обогневения мира:

Клеанф полагал, что все души сохраняются до обогневения, Хрисипп — что только души мудрых<sup>414</sup>,

стоики полагают, что, выходя из тела, [душа] гибнет не сразу \*\*\* более слабая [сохраняется] ненадолго... — это душа необразованных (*ἀπαιδείτων*), а более сильная, как, например, у мудрых, [сохраняется] вплоть до обогневения (*μέχρι τῆς ἐκπύρωσεως*)<sup>415</sup>.

Согласно Олимпиодору, души могут уцелеть в мировом пожаре:

необразованная (*ἀπαιδευτοῦ*) душа гибнет сразу же по выходе из тела, а образованная, закаленная добродетелями (*παιδευμένην στομωθεῖσαν ταῖς ἀρεταῖς*), выдерживает обогневения вселенной: этого мнения среди прочих держался Гераклит<sup>416</sup>.

В приведенных цитатах обращает на себя внимание не только сотериологическая роль пайдеи, но и характерный физикализм: получившая надлежащее воспитание душа обретает «закалку добродетелями», что позволяет ее вытерпеть и пережить мировой пожар.

Схожие (не мифологические, но рациональные) представления о гибели мира от огня или воды фиксируются и в иудаизме начала н. э. Так, Иосиф Флавий (37 – ок. 100) сообщает, что «Адам предсказал гибель мира частью от силы огня, а частью от мощи и обилия воды»<sup>417</sup>. Об эсха-

<sup>413</sup> Там же, р. 367, 9–15 (рус. пер. см. *Фрагменты*, с. 218).

<sup>414</sup> ДИОГЕН ЛАЗЕРТСКИЙ VII, 157.

<sup>415</sup> Ср. пс.-ПЛУТАРХ, *Placita philosophorum* 899 C 3–6, (пер. А. В. ЛЕБЕДЕВА).

<sup>416</sup> Пер. А. В. ЛЕБЕДЕВА. См. ОЛИМПИОДОР, *Комментарий к «Федону» Платона* 10, 2 (с. 57, 27 NORVIN) (= ФРАГМЕНТЫ, с. 253).

<sup>417</sup> ИОСИФ ФЛАВИЙ, *Иудейские древности* I, 70, 3–5 (рус. пер. Иосиф Флавий. *Иудейские древности* I, 3 (М.: Ладомир, 1994), т. 1, с. 9).

тологическом пожаре повествуется также в гностической и манихейской литературе<sup>418</sup>. О пожаре Судного дня говорится и в Новом Завете:

в начале Словом Божиим небеса и земля составлены из воды и водою: потому тогдашний мир погиб, быв потоплен водою. А нынешние небеса и земля сберегаются огню на день суда и погибели нечестивых человеков... Придет же день Господень, как тать ночью, и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят... Воспламененные небеса разрушатся, и разгоревшиеся стихии растают (2 Петр 3:5–12).

Христианские учителя видели генетическое родство между своей и языческой эсхатологиями. Климент пишет:

[И Гераклит] знал, что настанет очищение огнем для тех, кто жил здесь дурно, заимствовав сведения об этом из варварской мудрости. У *стоиков* это очищение позднее было известно под именем «обогневения». Вслед за ним стоики учат, что обладатель неких свойств вновь оживет. Стало быть, у них всегда было учение о воскресении. Платон говорит, что земля в разные времена очищалась водой и огнем. Вот его слова: «Из всех бичей, которыми многие поколения сгонялись с лица земли, вода и огонь унесли наибольшее их количество... Верно, что по прошествии длительного времени... земля будет опустошена гигантским пожаром»<sup>419</sup>.

Впрочем, Ориген настаивает на том, что огонь не страшен для бестелесного:

Согласно стоикам, всё подлежит обогневению, а мы, однако, не знаем бестелесной сущности, подлежащей огню (*ἐκπυροῦμένην*), и мы не верим в то, огонь разрушает душу человека или ипостась ангелов, тронов, господств, начал и могуществ<sup>420</sup>.

<sup>418</sup> См., например, *Кефалайя* 5, 3; 29, 9; 52, 17; 75, 20 – 23; 102, 32 – 34; 104, 3 – 4; 110, 33, в кн.: *Кефалайя («Главы»). Коптский манихейский трактат*, пер. Е. Б. СМАГИНОЙ (Памятники письменности Востока 115) (М.: Восточная литература, 1998). См. примеч. об эсхатологическом огне: *Там же*, с. 432.

<sup>419</sup> КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Строматы* V, 1 (= 28b DK); V, 9, 3 (= *Фрагменты*, с. 197); V, 14: «Эмпедокл упоминает о вознесении всех вещей, полагая, что некогда произойдет их превращение в субстанцию огня».

<sup>420</sup> ОРИГЕН, *Против Цельса* VI, 71.

Подобные параллели христиане объясняли тем, что греки заимствовали у иудеев их древнюю мудрость. Об этом пишет Климент<sup>421</sup>, а Тертуллиан замечает:

Если мы [христиане] проповедуем, что Бог некогда будет судить, то над нами смеются, ибо говорят: «И поэты и философы помещают судилище в преисподней» (*tribunal apud inferos ponunt*). И если мы угрожаем геенной, которая есть местилище тайного огня для подземного наказания, то над нами еще более смеются, ибо это подобно реке Пирифлегетон в царстве мертвых. И если мы говорим о рае как *месте прохлаждения* (*amoenitatis*), назначенном для принятия душ святых и отделенном от нашей земли неким *огненным поясом* (*igneae illius zonae*), то Елисейские поля уже овладели такой верой. Но откуда, спрашиваю вас, произошло такое сходство у философов и поэтов, если не из наших священных книг как древнейших?<sup>422</sup>

Пусть они отрицают, что Христос будет судить всякую душу от века по воскресении ее тела. Пусть они говорят, что этот суд достался Миносу и Радаманту, как думают Платон и поэты.<sup>423</sup>

Развитую метафизику огня демонстрируют сочинения великого сирийского богослова *Ефрема Сирина* (ок. 306–373). Согласно ему, Бог, который есть огонь, периодически опалает миры. В такие моменты Он охраняет от огня праведников и небесные воинства. В душах людей тоже есть огненный элемент. Если он не потушен индивидуальными грехами, то благодаря ему душа способна уцелеть в мировом пожаре:

Когда угодно Ему стало сотворить мир и призвать народы в бытие, тогда по милосердию Своему удержал Он в Себе огонь сей, чтобы тот не попалил миров. По благоволению своему сокрыл в себе огонь, по милости утаил в себе пламень. А если бы не сокрыл своего огня, не постояла

---

<sup>421</sup> КЛИМЕНТ, *Строматы* I, 17: «И все-таки эллинские философы были ворами и разбойниками, потому что, заимствовав до пришествия Спасителя у еврейских пророков некоторые части истины, не только не сознаются в этом, но еще и присваивают их себе, как учения, действительно им принадлежащие».

<sup>422</sup> Тертуллиан, *Apologeticus adversus gentes* 47 (PL 1, 519B – 520B).

<sup>423</sup> Там же, 23 (PL 1, 415A).

бы тварь. Но когда снова придет судить небо и землю, тогда во гневе своем даст возгореться своему огню, и миры не постоят перед Ним, горние обители узнают смерть, и дольные — смерти смерть.

Если бы праведные и святые по милосердию Божию не были охранены от огня Судии, воспламеняющего небо и землю, то они вместе с грешными были бы попалены огнем сим. И если бы не благодать ограждала небесные воинства, то и они вместе со злыми были бы истреблены силою этого пламени...

Судия восседает на огненном престоле; окрест Его море пламени, и река огненная течет от Него подвергнуть испытанию все миры. И в людей вложил Он огня своего, чтобы не попалил их оный огонь, когда воспламенит Он всю тварь и будет очищать ее, как в горниле. Если этот огонь сохраняется теперь и не утушен грехами, то сохранившие в себе сей огонь спасутся от одного страшного попаления. А если в ком утушен он грехами и не сохранен святостью жизни, то все таковые для того огня, от которого сгорит мир, будут то же, что солома<sup>424</sup>.

В этом изображении нет «физики» в чистом виде. Тем не менее различимы фрагменты метафизического каркаса, на котором строится рассуждение Ефрема. Вначале был только божественный огонь<sup>425</sup>. Начав творить миры, Господь умерил свой пламень и вновь даст разгореться ему уже в конце века сего. Перед огненным престолом Господа течет огненная река. Дабы достигнуть престола и предстать перед Судией, нужно пересечь эту реку, то есть подвергнуть себя испытанию огнем. Примечательно, что некоторые сочинения Ефрема в переводе на латинский были в библиотеке Лана, а значит, их мог читать Иоанн Скотт<sup>426</sup>.

<sup>424</sup> ЕФРЕМ СИРИН, *О страхе Божиим и о последнем суде*, с. 102–104. Ср. Малах 4:1: «Ибо вот, придет день, пылающий как печь; тогда все надменные и поступающие нечестиво будут как солома, и попалит их грядущий день, говорит Господь Саваоф, так что не оставит у них ни корня, ни ветвей».

<sup>425</sup> Ср. АВГУСТИН, *О граде Божиим VIII*, 5: «стопки думали, что огонь, то есть тело, представляющее собой одну из четырех стихий, из которых состоит этот видимый мир, есть и живой, и разумный, и творец самого мира и всего, существующего в нем, и этот же самый огонь считали за бога».

<sup>426</sup> J. Contreni (*The Cathedral School of Laon from 850 to 930: Its Manuscripts and Masters* (München: Bei der Arbo-Gesellschaft, 1978), p. 182) указывает два манускрипта из кафедральной библиотеки Лана, содержавшие сочинения Ефрема, и идентифицирует эти работы по изданию Ассемани: «Ephraem of Syria, Sermones, MS 121,

В другом фрагменте Ефрема огонь является не внутренним состоянием души (который утушен или не утушен грехами), но внешней реальией: огонь реки вздымается, только когда её пересекают нечестивые; напротив, при переходе праведников огонь спокоен:

И праведники, и грешники проходят чрез искусительный огонь, чтобы выдержать испытание; но проходят праведники, и огонь спокоен; едва же увидит он нечестивых, как возгорается пламенем<sup>427</sup>.

Крест Твой да будет мостом для рабов Твоих, отшедших от нас и почивших в уповании на Тебя. Им да перейдут они чрез огненное море и не погрязнут в пламени<sup>428</sup>.

Похожее описание загробного испытующего и очистительного эсхатологического огня имеется в священных текстах зороастризма. В *Бундахшине* говорится:

И каждый увидит свои хорошие и дурные дела, и тогда на [этом собрании] грешный будет так заметен, как белая овца среди черных... Праведного отправят в горний рай, а грешного — в ад. Три дня и ночи в аду [грешного] будут наказывать телесно, а праведный в эти три дня в горнем раю телесно испытает радость... Затем огонь и божество Арийаман расплавят металл, [что] в горах и холмах, и он останется на земле подобно реке. Затем они заставят всех людей войти в расплавленный металл и очиститься. Тому, кто праведен, тогда покажется так, словно он идет в парном молоке, а тому, кто грешен, тогда покажется так, словно он во плоти идет в расплавленном металле... Затем люди соберутся в самой большой любви: отец и сын, брат и друг... Все люди станут одним голосом и громко вознесут хвалу Ормазду и амахраспандам...<sup>429</sup>

ff. 1r-45r; Paris BN lat. 11379, ff. 21r – 23v (ed. J. S. ASSEMANI, *Ephraemi Syri Opera omnia*, vol. 3 (Roma, 1746), p. 553–560, 579–581)». В своей статье David GANZ (“Knowledge of Ephraim’s Writings in the Merovingian and Carolingian Age”, *Hugoye: Journal Of Syriac Studies* 2, 1 (1999), интернет-версия по адресу: <http://syrcm.cua.edu/Hugoye/Vol2No1/index.html>) — называет сочинения Ефрема в MS Laon 121: *De compunctione cordis* I–II, *De resurrectione*, *De beatudine animae*, *De paenitentia*, *In luctaminibus*, *De die iudicii*. Происхождение этого манускрипта — северо-восток Франции, IX в. (высказывалось предположение, что Laon 121 есть копия MS Berlin, Theol. fol. 355).

<sup>427</sup> *Надгробные песнопения* 42 — День общего воскресения, с. 459.

<sup>428</sup> *О покаянии* 73, с. 329.

<sup>429</sup> *Бундахшин* 34ч – 35ч, в кн. *Зороастрийские тексты*. Изд. подготовлено



Как считает М. Бойс, в этом отрывке соединены описания извержений вулканов и древнеиранских испытаний—ордалий раскаленным металлом<sup>430</sup>. Архаика этих образов свидетельствует в пользу того, что изначально представления об очистительном огне могли зародиться в авестийской древности. Известно, что прямо или косвенно зороастризм повлиял на развитие послепленного иудаизма, раннее христианство, гностицизм, манихейство, религию поздней Римской империи и пр. Это касается представлений о рае и аде, ангелологии, астральной космологии, эсхатологии и пр.

Но вернемся к латинской традиции, завершив наш обзор примерами из Беды Досточтимого и Алкуина, авторов хронологически наиболее близких к Иоанну Скотту. Англо—саксы также говорят о пожаре Судного дня, в котором погибнет и нижняя часть небес, и те, кто не смог подняться от земли, будучи отягощен грехом. Вот что пишет Беда Досточтимый в уже упоминавшемся отрывке из сочинения *Об исчислении времен* (глава *Об огне Судного дня*):

Огонь последнего суда уничтожит не небесную твердь, на которой вращаются неподвижные звезды, не эфирное небо... но то воздушное небо, ближайшее к земле... которое некогда погубила вода потопа... сие небо уничтожит огонь Последнего Суда, разрастаясь вплоть до него по мере захватывания пространства... А посему это воздушное небо съжигается в огне, а звездное пребудет нетронутым...

Местность, в которой будет происходить само разбирательство последнего и всеобщего Суда, ищут во многих местах. Известно, что, когда Господь будет сходить на Суд, *во мгновение ока* (1 Кор 15:52) случится массовое воскресение всех мертвых, святые тотчас будут восхищены *в сретение Господу на воздухе* (1 Фес 4:17)... Будут ли и нечестивые тогда легкими подняты ввысь от земли на сретение грядущему Судии или же грехи будут так отягощать их, что хотя у них и будут бессмертные тела, они не смогут подняться? Скорее всего, когда Господь будет восседать на Суде, святые будут присутствовать наверху одесную его, нечестивцы же внизу (*in inferioribus*) ошую. Но тогда если тот великий, простершийся ввысь огонь ох-

---

О. М. Чунаковой (М.: Восточная литература, 1997), с. 307–308. (Памятники письменности Востока 114.)

<sup>430</sup> М. БОЙС, *Зороастрийцы. Верования и обычаи*. 2-е изд, испр. (М.: Наука, 1988), с. 38–39.

ватит всю поверхность земли и если неправедные, воскресшие из мертвых, не смогут быть восхищены ввысь, то понятно, что, оставшись на земле, они будут дожидаться приговора Судии, охваченные пламенем...

Вполне ясно, что, если огонь печи, окруживший тела трех отроков, в то время еще смертные, не смог их затронуть (Дан 3:19–94), то вселенский пожар не повредит совершенным слугам Господа, восхищенным по зову трубы в *сретение Ему на воздухе*<sup>431</sup>.

Как уже сказано, мнение о том, что всем — и праведникам, и грешникам — не миновать очистительного огня, было достаточно распространённым. Об огне Судного дня, через который должны пройти все люди по воскресении, пишет в трактате *О вере в святую Троицу* другой авторитетный для Иоанна Скотта автор — Алкуин (ок. 732–804)<sup>432</sup>. Рассуждение об этом очистительном, промежуточном огне находится в конце сочинения, где Алкуин пишет о финальном воскресении. Огню отведена двойная роль: он одновременно и испытует душу, и очищает ее от незначительных грехов. Все, включая праведников, пройдут через этот промежуточный огонь, но действие огня не одинаково для праведников и грешников. Применительно к рассуждениям Иоанна Скотта в *О предопределении* важно, что у Алкуина огонь Судного дня отличен от огня вечного:

Об огне Судного дня Апостол говорит: *дело каждого, какое оно, в огне откроется* (1 Кор 3:13). Не приходится сомневаться, что он говорил это об очистительном огне. Этот огонь нечестивые ощущают одним образом, святые — другим. Ведь нечестивых после пыток этим огнем влечет в пламя вечного огня. А святые встают, не имея на своих телах ни пятнышка греха. *На основании, которое есть Христос, возведя строение из золота, серебра и драгоценных камней* (1 Кор 3:12): они настолько легко перелетят через тот огонь, насколько цельностью веры и любви сохраняли в сей жизни заповеди Христа, и будет им тот огонь Судного дня, как трем отрокам был жар вавилонской печи, когда они воспевали красоту всего творения во славу Господа, а пламя не причиняло им никакого вреда (Дан 3:13–94). Некоторые праведники все

<sup>431</sup> БЕДА, *De temporum ratione* 70 — *De die iudicii* (PL 90, 575A – 576D).

<sup>432</sup> См. также J. LE GOFF, *La naissance du Purgatoire* (Paris, 1981), p. 142; J. GNILKA, *1st Kor 3, 10–15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?* (Düsseldorf, 1955), p. 51–52.

же подлежат наказанию за незначительные грехи, ибо *на основании, которое есть Христос*, они строили из дерева, сена, соломы, и таковое будет сожжено жаром того огня. Очитившись от сего, они станут достойны славы вечного счастья. Когда суд Последнего дня полностью завершится, тот временный огонь разделит [людей] на две группы: на святых и грешников. Одни идут ко Христу, другие — к дьяволу, в одной группе — добрые, в другой — злые, в обоих — и ангелы, и люди. У добрых не будет [больше] никакого желания грешить, у злых — никакой способности и никаких предпосылок к умиранию. Добрые будут счастливо жить вечной жизнью, злые — в несчастиях терпеть вечные мучения, будучи не в силах умереть. Ведь как бы то ни было, всялка Страшного суда отделит зерна от плевел, и каждый по своим заслугам получит либо наказание, либо награду. Так, некоторые по свойству своих грехов казнятся менее сильно: это те, кто отягощен меньшим грузом грехов. Разные заслуги и у святых: каждый из них получает награду вечного блаженства сообразно величине своих заслуг; это дал понять и сам Господь, говоря в Евангелии: *в доме Отца моего обителей много* (Ин 14:2). Но никто не будет ощущать там недостатка радости или блаженства, ибо всякому хватит чего принять, поскольку *Христос будет всем во всех* (Кол 3:11)<sup>433</sup>.

Наш обзор свидетельствует, что рассуждения Иоанна Скотта об огне Страшного суда в *О предопределении* являются продолжением — разумеется, неортодоксальным и экстремальным — долгой традиции эсхатологических представлений, более тысячелетия обсуждавшихся богословами и философами по всей ойкумене, от Британских островов до Сирии. Тем не менее Эриугена (и это для него характерно) использует нетрадиционный для своей эпохи набор источников, воскрешая учения, преобладавшие у ранне-христианских авторов, но не в его эпоху, давая им иное толкование, заостряя и доводя почти до гротеска потенциально взрывоопасные аспекты теорий, вполне рядовых в более общем контексте. Это сочетание архаики и новаторства, соединение несоединимого и делает построения Иоанна Скотта столь интересными для исследователя.

<sup>433</sup> Алкуин, *De fide* 21 (PL 101, 53AD).

### III

## ИОАНН СКОТТ И ДВЕ ГРЕЧЕСКИЕ СХОЛИИ К «О НЕБЕСНОЙ ИЕРАРХИИ» ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА

Много внимания было уделено тому, каким образом Иоанн Скотт неожиданно перевел греческое *ἀτεχνῶς* из *О небесной иерархии* Дионисия Ареопагита, как *ualde artificialiter*<sup>434</sup>. Это тем более странно, что перевод Иоанна близко следует более раннему переводу, выполненному под началом Гильдуина, и в последнем *ἀτεχνῶς* передается уместным здесь *inartificiose*<sup>435</sup>. Тери замечает, что *ualde artificialiter* Иоанна Скотта соответствует греческому *εὐτεχνῶς*<sup>436</sup>. Однако манускрипт Paris, Bibliothèque Nationale. Cod. Gr. 437, с которым работали Гильдуин и Иоанн Скотт не дает такого чтения<sup>437</sup>. Вопрос о причинах столь необычного перевода Иоанном Скоттом простого греческого слова подробно обсуждался в работах Рене Рока и Эдуарда Жёно, которые показали, что такой перевод был сознательным решением, основанным, с одной стороны, на представлениях самого Иоанна о взаимосвязи свободных искусств и святого

<sup>434</sup> Перевод Иоанна см. в кн.: *Dionysius Areopagita secundum translationem quam fecit Iohannes Scotus Eriugena. De caelesti hierarchia*, ed. Ph. CHEVALIER, *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des trad. latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage* (Bruges: Desclée de Brouwer, 1951), p. 743; греческий текст *О небесной иерархии* II, 1 (*Corpus Dionysiacum* II, 10, 9–12 SUCHLA, PG 3, 137AB): *Καὶ γὰρ ἀτεχνῶς ἡ θεολογία ταῖς ποιητικαῖς ἱεροπλαστίαις ἐπὶ τῶν ἀσχηματιστῶν νοῶν ἐχρήσατο τὸν καθ' ἡμᾶς ὡς εἴρηται νοῦν ἀνασκεψαμένη καὶ τῆς οἰκείας αὐτῷ καὶ συμφυοῦς ἀναγωγῆς προνοήσασα καὶ πρὸς αὐτὸν ἀναπλάσασα τὰς ἀναγωγικὰς ἱερογραφίας*. Ср. ИОАНН СКОТТ, *Expositiones* II, 1, 124–128 (BARBET, CCM 31, p. 23): «Etenim, ualde artificialiter theologia factitiis sacris formationibus in non figuratis intellectibus usa est, nostrum, ut dictum est, animum reuelans, et ipsi propria et connaturali reductione prouidens, et ad ipsum reformans anagogicas sanctas scripturas».

<sup>435</sup> ГИЛЬДУИН, *De caelesti hierarchia* II, 1: «Nam inartificiose theologiam facturalibus sacris plasmis in infiguralibus spiritibus usa est, nostram, ut dicitur, mentem instruens, et propriam ei congruam anagogen prouidens, ipsamque reformans anagogicis sacris scripturis», см. P. G. THÉRY, *Études dionysiennes II. Hilduin, traducteur de Denys. Édition de sa traduction* (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1937), p. 10, 6–9.

<sup>436</sup> P. G. THÉRY, *Études dionysiennes II...* p. 10, n. 2.

<sup>437</sup> См. *Corpus Dionysiacum* II, ed. HEIL (Berlin: de Gruyter, 1991), p. 10.

Писания, а с другой стороны, на его мнению, что греческая альфа в качестве префикса может иметь не только негативное, но и интенсивное значение<sup>438</sup>. Я хочу указать на еще одну деталь, которая, не отменяя доводов Рока и Жёно, могла мотивировать выбор Эриугены.

Для нас важна одна из схолий к *Небесной иерархии*. Обычно полагают, что схолии не были известны Иоанну Скотту, поскольку *Paris, Gr.* 437 их не содержит. Однако имеются основания полагать, что, как минимум, две схолии могли быть известны Иоанну. В самом деле, весьма вероятно, что в своем необычном переводе ἀτεχνῶς Эриугена следует греческой схолии к этому слову, которая предлагает несколько толкований: Μεγάλως ἢ παντοίως ἢ ἀληθῶς ἢ ἀπλῶς<sup>439</sup>. Иоанн Скотт выбирает первое значение — μεγάλως, «весьма».

Предположение, что схолии к этому параграфу *О небесной иерархии* могли быть доступны Эриугене, подтверждается, как минимум, еще одним примером. Толкуя *О небесной иерархии* II, 1, Иоанн Скотт проводит необычную параллель между героической поэзией и Писанием. Но то же самое применительно к этому месту делает греческий схолиаст. Оба комментатора поясняют, что Писание использует поэтические образы для направления человеческого ума через миф и вымысел к более возвышенному созерцанию умопостигаемого. Незрелый ум был бы не в силах сразу воспринять высокое учение. И Эриугена, и греческий схолиаст сравнивают образы Писания с вымыслом у героических поэтов (Гомера и Гесиода):

#### Expositiones

quemadmodum ars poetica, per fictas fabulas allegoricasque similitudines, morale doctrinam seu physicam componunt ad humanorum animorum exercitationem —

#### Схолия к ποιητικαῖς

“Ὅτι καὶ ποιητικαῖς τισι πλάσσειν ἐχρήσατο ἡ Γραφή πρὸς χειραγωγίαν τῆς ἀνθρωπίνης διανοίας, ἀλλ’ ὡς οὐ δυναμένης τὴν τῶν μειζόνων παραλαβεῖν διδασκαλίαν.

<sup>438</sup> R. ROQUES, “Valde artificialiter. Le sens d’un contresens”, *École pratique des Hautes Études, Ve Section (Sciences religieuses)*, 77 (1969–1970), p. 31–72 [reprint. R. ROQUES, *Libres sentiers vers l’érigénisme* (Rome: Edizioni dell’Ateneo, 1975), p. 45–98]; E. JEAUNEAU, “Artifex Scriptura”, *Iohannes Scottus Eriugena: The Bible and Hermeneutics*, eds. G. VAN RIEL, C. STEEL, J. MCEVOY (Leuven: Leuven University Press, 1996), p. 357ff.

<sup>439</sup> Схолии к «Небесной иерархии». Схолия к Ἀτεχνῶς (PG 4, 36C, рус. пер. с. 11, сн. 2): «Весьма, или всячески, или действительно, или просто». Ср. Схолия к II, 3 (PG 4, 41C, рус. пер. с. 21, сн. 28): «по отношению к небесным силам, которые после Бога, бого-слова поступили искусно (τεχνικῶς), не уподобив их ничему из умопостигаемого».

*hoc enim proprium est heroicorum poetarum, qui uirorum fortium facta et mores figurate laudant* —

ita theologia, ueluti quaedam poetria, sanctam scripturam fictis imaginationibus ad consultum **nostri animi** et reductionem a corporalibus sensibus exterioribus, ueluti ex quadam imperfecta pueritia, **in rerum intelligibilium** perfectam cognitionem, tanquam in quamdam interioris hominis grandeuitatem conformat.

Так же как искусство поэзии посредством *вымышленных небылиц* и аллегорических уподоблений составляет нравственное или физическое учение *для воспитания человеческих умов* — ведь это свойственно *героическим поэтам*, которые в образах воспевают деяния и нравы сильных мужей, — так и теология, словно некая поэтесса, посредством *небылиц* и вымысла приспособляет святое Писание для наставления нашего *ума* и приведения его от внешних телесных чувств, словно из некоего несовершенного детства, в совершенное познание *умопостижимых вещей*, словно в некую зрелость внутреннего человека<sup>440</sup>.

εοικέναι γὰρ τὰ οὐράνια σύμβολα τοῖς παρὰ ποιηταῖς φανταζομένοις...  
(ποιητὰς δὲ νόησον ἢ τοὺς παρ' Ἑλλησι θαυματοζομένους, οἶον Ὅμηρον, Ἡσίοδον, καὶ τοὺς ἐξῆς), ἢ ποιητικαῖς ὡσανεὶ πλαστικαῖς ὑποτυπώσειςιν.  
<Εἰδυῖα γὰρ ἢ τοῦ Θεοῦ σοφῆ συγκατάβασις τὸν ἡμέτερον νοῦν ἀσθενῆ καὶ πρὸς ὑψηλοτέραν θεωρίαν ἀνεπιτηδείως ἔχοντα, ἀναγωγὴν αὐτῷ συμφυῆ πλασμένη, οὕτω τὰς ἀρχαγγελικὰς εἰς φανερόν ἤγαγε διακοσμήσεις, οὐχ ὅπως ἔχουσι τῇ ἀληθείᾳ διασαφήςασα, ἀλλ' ὅπως ἡμεῖς δυνάμεθα καταλαβεῖν μηδὲν οὐν ἀνοίκειον φαντάζου τῶν οὐρανίων.>

Потому что Писание воспользовалось и *поэтическими измышлениями для руководства человеческой мыслью*, все-таки бессильной воспринять учение высших... Небесные символы подобны измышлениям у *поэтов* (под поэтами же разумей тех, кем восторгаются у эллинов, например *Гомера*, *Гесиода* и прочих) или поэтическим, словно рукотворным изображениям. <Ибо мудрое снисхождение Божие, зная наш слабый и неспособный к более возвышенному созерцанию *ум*, замыслив естественное для него возведение, разъясня *архангельские построения*, показало их не такими, каковы они на самом деле, но так, чтобы мы могли их понять><sup>441</sup>.

<sup>440</sup> Ср. *Expositiones* II, 1, 142–151 (BARBET, p. 24). Об этом отрывке см. P. DRONKE, "Theologia ueluti quaedam poetria: Quelques obseruations sur la fonction des images poétiques chez Jean Scot", *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, ed. R. ROQUES (Paris, 1977), p. 242–252.

<sup>441</sup> *Σχολία κ Ποιητικαῖς* (PG 4, 36CD, рус. пер. с. 11, сн. 3). В угловые скобки (<...>) заключен текст, отсутствующий в сирийском переводе схолий.

Едва ли подобные экстравагантные толкования, да еще примененные к одному и тому же месту *Небесной иерархии*, представляют собой случайное совпадение. Для того чтобы понять, каким образом Иоанну Скотту могли стать известны греческие схолии, нужно хотя бы приблизительно датировать их, а еще лучше — установить их авторство.

К истории перевода и распространения схолий (как минимум косвенно) причастен и Иоанн Скотт. В 875 г. находившийся в Риме Анастасий Библиотекарь, которому на отзыв был послан перевод *Ареопагитского кортуса*, выполненный Эриугеной, сообщал в письме к Карлу Лысому<sup>442</sup>, что обнаружил в Константинополе схолии к *Ареопагитикам*, которые он, как смог, перевел на латинский язык<sup>443</sup>. Переведенные схолии он поместил на полях манускрипта с латинским переводом Эриугены, при этом, уточнил Анастасий, те схолии, что имеют в конце знак креста, принадлежат, как говорят, Максиму Исповеднику, а остальные принадлежат Иоанну Скифопольскому<sup>444</sup>. Подготовленный Анастасием для Карла кодекс до наших дней не сохранился, и хотя существуют несколько восходящих к нему манускриптов<sup>445</sup>, крестообразные пометки, позволявшие разделить комментарии Иоанна Скифопольского и Максима, в них отсутствуют.

Достиг ли отправленный Анастасием из Рима кодекс короля Карла и состоявшего при его дворе Иоанна Скотта? Карл умер через два года, в 877 г., исторические свидетельства о жизни Иоанна Скотта вообще чрезвычайно скудны. Как полагают, из тех исторических событий, что отразились в его произведениях (и которые к тому же могут быть датированы), хронологически самые поздние зафиксированы в его поэме *Aulae sidereae*. В зависимости от интерпретации текста это дает нам 870 г. или 877 г.<sup>446</sup> В любом случае, поскольку искомое *valde artificialiter* присутст-

<sup>442</sup> АНАСТАСИЙ БИБЛИОТЕКАРЬ, *Ep.* 2 (PL 129, 739).

<sup>443</sup> Там же, 740: «cum ecce repente paratheses sive scholia in eum (quae Constantinopoli positus videram) ad manus venire... quae... ut in Graeco reperi, mox interpretata utcunque... interpres ego satis imperitus apposui».

<sup>444</sup> «Quae videlicet in marginibus interpretati codicis ejus, ut in Graeco reperi... respondentibus signis... apposui... Ipsorum autem scholiorum sive paratheseon quaecunque in calce sui Signum vivificae crucis habent, a beato Maximo confessore et monacho inventa narrantur; caetera vero sancti Joannis Scythopolitani episcopi esse feruntur».

<sup>445</sup> H. F. DONDAINE, *Le Corpus Dionysien de l'université de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle* (Storia e Letteratura raccolta di Studi e Testi, Bd. 44) (Rom 1953), p. 35f.

<sup>446</sup> Подробнее см. В. В. ПЕТРОВ, «Эпилог *Aulae sidereae* Иоанна Скотта (vv. 72–101) и предшествующая поэтическая традиция», *Диалог со временем*. Альманах интеллектуальной истории. Вып I (М.: ИВИ РАН, 1999), с. 46–59.

вует у Иоанна Скотта не только в *Разъяснениях на «Небесную иерархию»*, но уже ранее, в самом переводе этого трактата, схолии были известны Иоанну намного раньше того, как Анастасий Библиотекарь выслал их Карлу Лысому. Таким образом, схолии получены Иоанном не от Анастасия. Но источником мог быть приезжий грек или привозная книга, наличие которых при дворе грекофила-короля правдоподобно.

Можно ли атрибутировать хотя бы часть схолий?<sup>447</sup> Вот несколько моментов из истории их изучения. Хотя издание Кордерия, воспроизведенное в *Патрологии* Миня, называет автором схолий только Максима Исповедника: «S. Maximi Scholia», уже де Росси (1687–1775) в приложении к изданию корпуса Дионисия<sup>448</sup> указывал: «Jam ergo inter edita sub unius Maximi nomine Scholia, locum habent sine dubio quae scripsit Joannes Scythopolitanus, confusa cum eisdem»<sup>449</sup>. В XX в. Франческони в 1933 г. пишет, что перепечатанные у Миня схолии — это компиляция схолий Иоанна, Максима и Германа Константинопольского<sup>450</sup>. В важном исследовании 1940 г. фон Бальтазар установил, что, хотя Максим Исповедник был среди схолиастов *Ареопагитик*, его вклад не слишком значителен, и большинство схолий принадлежит Иоанну Скифопольскому (fl. 532–548)<sup>451</sup>, который «был истинным автором большей и самой важной части схолий, известных нам под именем Максима»<sup>452</sup>. Среди недавних работ

<sup>447</sup> В русском переводе все напечатанные у Миня схолии произвольно приписаны Максиму Исповеднику. См. *Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника* (СПб.: Алетейя; Издательство Олега Абышко, 2002).

<sup>448</sup> J. A. FABRICIUS, *Bibliotheca graeca*, Bd. 5 (Hamburg, 1723), Buch 5, Cap. 1, § 5, S. 5.

<sup>449</sup> Giovanni Francesco Bernardo Maria DE ROSSI (Bernardus Maria de Rubeis), “Dissertatio praevia in qua praesertim agitur de Scholiis Sancti Maximi, et Joannis Scythopolitani, ac Germani Constantinopolitani patriarchae” (PG 3, 66) и его же, “Dissertatio adversus Michaellem Lequienum aliosque” (PG 4, 1025–1080).

<sup>450</sup> Применительно к переводу Гроссетестом *Пролога и Схолий к Ареопагитикам*, E. Franceschini пишет (*The Journal of Theological Studies* 34 (1933), p. 355, Приложение 4): “I keep this title for the collection of scholia by two distinct authors, Johannes Scythopolitanus Scholasticus... and Maximus Confessor... to whom should perhaps be added a third, Germanus, patriarch of Constantinople”.

<sup>451</sup> Уже автор сирийского перевода *Ареопагитик* Фока бар Сергей из Эдессы указывает, что греческий манускрипт, с которым он работает, содержит схолии Иоанна Скифопольского.

<sup>452</sup> H. U. VON BALTHASAR, “Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis”, *Scholastik* 15 (1940), S. 17f. [перепечатано в его же, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners* (Einsiedeln, 1961), S. 644–672: “Das Problem der Dionysius-Scholien”].



исследованию схолий посвящен ряд публикаций Беаты Зухлы<sup>453</sup>, подготовившей также критическое издание *Божественных имен*.

Из всех напечатанных у Миня схолий фон Бальтазар атрибутировал Иоанну Скифопольскому только те, что имеются также в сирийском переводе Фоки бар Сергия (708 г.)<sup>454</sup>. Нам сложно судить, насколько обоснован такой вывод, но он лег в основу построений следующих поколений исследователей. Если применительно к греческому тексту *Схолий* Бальтазар ограничился изданием Миня, то следующий шаг был сделан Беатой Зухлой, которая обратилась к изучению ряда греческих манускриптов. Она указала четыре греческие рукописи, содержащие тот же набор схолий, что содержался в сирийском переводе Фоки (правда, ее анализ охватывает лишь схолии к *Божественным именам*)<sup>455</sup>, и предположила, что эти манускрипты восходят к источнику, тождественному тому, с которым работал Фока. По ее мнению, эта рукописная традиция должна была существовать уже к первой трети VIII в., транслируя *Ареопагитский корпус* вместе со схолиями Иоанна Скифопольского<sup>456</sup>. Как и Бальтазар, Зухла

<sup>453</sup> B. R. SUCHLA, "Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum", *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen I. Philologisch-Historische Klasse*, Nr. 3 (1980); Она же, "Die Überlieferung des Prologs des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum. Ein weiterer Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des CD", *Там же*, Nr. 4 (1984); Она же, "Eine Redaktion des griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum im Umkreis des Johannes von Skythopolis, des Verfassers von Prolog und Scholien. Ein dritter Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des CD", *Там же*, Nr. 4 (1985); Она же, "Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt. Die philosophie- und theologiegeschichtliche Bedeutung des Scholienwerks des Johannes von Skythopolis zu den areopagitischen Traktaten", *Там же*, Nr. 1 (1995).

<sup>454</sup> H. U. VON BALTHASAR, "Das Scholienwerk..." S. 22 [reprint. *Kosmische Liturgie*, S. 649].

<sup>455</sup> SUCHLA, 1980. S. 16–17: Иерусалим, Патриаршая библиотека, Фонд той τιμῆς Σταυροῦ, гр. 23 (IX в.); Москва, ГИМ 35 (Влад. 109) (IX в., только схолии, сделанные первой рукой); Флоренция, Biblioteca Laurenziana, Conventi Soppressi 202 (886 г.); Париж, Bibliothèque Nationale, Gr. 440 (olim Mazarineus Regius 2263) (XI–XII вв.). В MS Paris, Gr. 437, с которого переводил Иоанн Скотт, порядок трактатов *Ареопагитского корпуса* был следующим: *Небесная иерархия, Церковная иерархия, Божественные имена, Таинственное богословие, Послания*. Такой порядок имеется только в сирийском переводе Фоки и в Paris, gr. 440. См. J.–M. HORNUS, "Le Corpus Dionysien en Syriac", *Parole de l'Orient* 1 (1970), S. 69–70; SUCHLA, 1985, S. 7.

<sup>456</sup> Тот факт, что в издании Миня содержится больше схолий, чем в переводе Фоки, Бальтазар объяснял тем, что Фока сделал из схолий выборку. Напротив, Зухла полагает, что схолии, имеющиеся одновременно в сирийском переводе и в указанных ею греческих манускриптах, принадлежат Иоанну Скифопольскому. Прочие

полагает, что только те схолии, которые одновременно присутствуют в сирийском переводе Фоки и в указанных манускриптах, принадлежат Иоанну Скифопольскому.

Приняв выводы Зуклы, Рорем и Ламоро сличили сирийские и греческие схолии, относящиеся ко всем сочинениям, входящим в *Areopagitic corpus*. Исследовался сирийский манускрипт *British Library, cod. 626, add. 12,152* (837 г.) и греческий *Флоренция, Biblioteca Laurenziana, Conventi Soppressi 202* (886 г.), который, возможно, является самым ранним из содержащих укороченный набор схолий<sup>457</sup>. По оценке английских исследователей, от числа схолий, напечатанных у Миня, схолии принадлежащие Иоанну, составляют 36%, если же оценивать объем текста, то Иоанну принадлежит 70%. Наиболее вероятной датой составления схолий названы 537–543 гг.

Согласно Рорему и Ламоро, схолия к ἀτεχνῶς (PG 4, 36; Гл. 2, абзац 2) отсутствует в сирийском переводе; схолия к ποιητικαῖς (PG 4, 36; Гл. 2, абзац 3) имеется в сокращенном виде: отсутствуют строки 9–16 (*Ἐἰδύια γὰρ ἡ τοῦ Θεοῦ... φαντάζου τῶν οὐρανίων*)<sup>458</sup>. Таким образом, схолия к ἀτεχνῶς не принадлежит Иоанну Скифопольскому, тогда как начальная часть схолии к ποιητικαῖς существовала уже к 837 г.

Этим данным, основанным на исследовании флорентийского манускрипта, противоречит свидетельство московского манускрипта *ГИМ. Синод. греч. 35* (Влад. 109), 1-я треть X в.<sup>459</sup>, указанного Зухлой в числе греческих рукописей, близких к сирийской традиции. Наше ознакомление с ним показало, он не содержит интересующих нас схолий ко второй главе *Небесной иерархии*<sup>460</sup>. Таким образом, если опираться только на

схолии, опубликованные у Миня, составлены позднейшими комментаторами, в том числе и Максимом Исповедником.

<sup>457</sup> P. ROREM, J. C. LAMOREAUX, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite* (Oxford: Clarendon Press, 1998). Результаты сличения представлены в таблице: Appendix: Collation of the Scholia (p. 264–277).

<sup>458</sup> Там же, p. 264.

<sup>459</sup> Описание рукописи см. в кн.: ВЛАДИМИР, архимандрит (Василий ФИЛАНТРОПОВ, † 1916), *Систематическое описание рукописей Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки. Ч. 1: Рукописи греческие* (М., 1894), с. 104–105; Ф. Б. ПОЛЯКОВ, Б. Л. ФОНКИЧ, *Греческие рукописи Московской Синодальной библиотеки: Палеографические, кодикологические и библиографические дополнения к каталогу архимандрита Владимира (Филантропова)* (М.: Синодальная библиотека, 1993), с. 51. Архимандрит Владимир датирует манускрипт IX в., Ф. Б. ПОЛЯКОВ и Б. Л. ФОНКИЧ — первой третью X в.

<sup>460</sup> См. листы 12r (*НИ* I, 3 – II, 1 [9, 2 – 18 Heil – Ritter]) и 12v (*НИ* II, 1–2 [p. 9, 18 – 10, 15 Heil – Ritter]). Лист 12r содержит единственную схолию — к ἀκρότητας (это последнее слово первой главы *НИ* [9, 14–15 Heil – Ritter]). На листе 12v, где и

этот манускрипт, схолии к *ἀτεχνῶς* и *ποιητικαῖς* не принадлежат Иоанну Скифопольскому.

Интересно, что в другой рукописи из собрания ГИМ — *Синод. греч. 36* (Влад. 110), конец X в.<sup>461</sup> — на листе 4v имеются первая схолия и начало второй. Схолия к *ἀτεχνῶς* испорчена, но начала слов различимы: *Μεγάλως ἢ παντοίως ἢ ἀληθῶς ἢ ἀπλῶς*. Схолия к *ποιητικαῖς* короче в сравнении с той, что опубликована у Миня (из пространного пояснения имеется только первая фраза): *Ὅτι καὶ ποιητικαῖς τισὶ πλάσεσιν ἐχρήσατο ἡ Γραφή πρὸς χειραγωγίαν τῆς ἀνθρωπίνης διανοίας, ἀλλ' ὡς οὐ δυναμένης τὴν τῶν μαιζόνων παραλαβεῖν διδασκαλίαν* («потому что Писание воспользовалось и поэтическими измышлениями для руководства человеческой мыслью, все-таки бессильной воспринять учение высших»). Таким образом, упоминание о Гомере и Гесиоде, придавшее схолии своеобразие, отсутствует. Очевидно, оно заимствовано из другого манускрипта<sup>462</sup>.

Итак, ясна необходимость критического издания схолий. При этом следует учесть все релевантные греческие (и сирийские) манускрипты, чтобы верифицировать посылки, положенные в основание построений Балтазара, Зухлы, Рорема и Ламоро.

В части, касающейся Иоанна Скотта, ясно, что к 837 г. начало схолии к *ποιητικαῖς* уже существовало (в сирийском переводе), тогда как схолия к *ἀτεχνῶς* отсутствует в двух из четырех греческих манускриптов, содержащих короткую редакцию схолий, ныне атрибутируемую Иоанну Скифопольскому.

## СОКРАЩЕНИЯ

CCCM — Corpus Christianorum Continuatio Medievalis (Turnhout: Brepols).

CCSG — Corpus Christianorum Series Graeca (Turnhout: Brepols).

GCS — Die griechischen christlichen Schriftsteller (Leipzig: Hinrichs).

---

должны были бы находиться схолии к *ἀτεχνῶς* и *ταῖς ποιητικαῖς ἱεροπλαστίαις*, схолии отсутствуют.

<sup>461</sup> Архимандрит Владимир (*Цит. соч.*, с. 105–106) датирует манускрипт XI в., Ф. Б. Поляков и Б. Л. Фонкич (*Цит. соч.*, с. 51) — концом X в.

<sup>462</sup> у Миня собраны схолии из множества манускриптов, принадлежащих разным рукописным традициям, поэтому часто разные схолии к одному месту объединены в одну большую. В нашем случае, скорее всего, мы видим исходно независимую схолию, а отсутствующая часть была взята Кордерием из другого манускрипта и присоединена к той, что имеется в *ГИМ. Синод. греч. 36* (Влад. 110). В последнем целый ряд схолий представляет собой более пространных, которые мы видим у Миня. Ср. на л. 5г такова схолия к *ἀπότομον*, на л. 5v — схолия к *μορφώσεις*, и т. д.

- P — *Iohannis Scotti seu Eriugenaе Periphyseon*. Римская цифра означает номер книги, затем указываются строки по изданию Жёно, далее приводится номер столбца по изданию Г.-Й. Флосса в PL 122, 464–1022.
- PL — *Patrologiae cursus completus. Series latina*, ed. J.-P. MIGNÉ, tt. 1–221 (Paris, 1844–1866).
- PG — *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, ed. J.-P. MIGNÉ, tt. 1–161 (Paris, 1957–1986).
- SC — *Sources chrétiennes* (Paris).
- ИФЕ — Историко-философский ежегодник (М.: Наука).
- НИ — Дионисий Ареопагит. *О небесной иерархии*.

## ЦИТИРУЕМЫЕ ИСТОЧНИКИ

Поскольку греческие тексты доступны на TLG, соответствующие цитаты приводятся в русском переводе. Напротив, латинские тексты (Ориген, Иоанн Скотт и т. д.), отсутствующие на CD, приводятся в оригинале. В указанные ниже переводы внесены изменения, которые специально не оговариваются.

Боеций

Боеций. *«Утешение философией» и другие трактаты*, под ред. Г. Г. Майорова (М.: Наука, 1990).

Григорий Богослов

Слово 7, надгробное брату Кесарию — греч. текст: *Funeris in laudem Caesaris fratris oratio* (Oratio 7), ed. F. BOULENGER, *Grégoire de Nazianze. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée* (Paris: Picard, 1908), p. 2–56. Рус. пер.: Св. Григорий Богослов. *Собрание творений в двух томах*, т. 1 (репринт Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994), с. 159–176.

Григорий Нисский

Об устройении человека — латинск. пер. Эриутены: M. CAPPUYNS, “Le De imagine de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène”, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 32 (1965), p. 205–262. Рус. пер. В. М. Лурье: *Григорий Нисский. Об устройении человека* (СПб.: Аxioma, 1995).

О душе и воскресении — Григорий Нисский, *О душе и воскресении, диалог с сестрой Макриной*, в кн.: *Восточные отцы и учителя церкви IV века. Антология II*, под ред. иеромонаха Илариона (Алферова) (Долгопрудный: МФТИ, 1999), с. 200–256.

О жизни Моисея — там же, с. 257–328.

О Шестодневе, Слово защитительное брату Петру — в кн.: *Творения святого Григория Нисского. Часть I. Творения святых отцов в русском переводе*, т. 37 (М., 1861).

Точное истолкование Екклесиаста Соломонова — в кн.: *Творения святого Григория Нисского. Часть II. Творения святых отцов в русском переводе*, т. 38 (М., 1861).

Опровержение Евномия — в кн.: *Творения святого Григория Нисского. Часть V. Творения святых отцов в русском переводе*, т. 41 (М., 1863).

## ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ

*Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии*, пер. М. Г. Ермаковой (СПб.: Глаголь, РХГИ, Университетская книга, 1997).

## ЕПИФАНИЙ КИПРСКИЙ

*Anchoratus*, ed. K. HOLL, *Eriphanus*, Band I. GCS, t. 25 (Leipzig: Hinrichs, 1915).

*Panarion (= Adversus haereses)*, ed. K. HOLL, *Eriphanus*, Bände I–III. GCS 25, 31, 37 (Leipzig: Hinrichs, 1915–1933).

*Панарий*. Ереси 1 [1] – 13 [33]. — в кн.: *Творения святого Епифания Кипрского*.

*Часть I* (М., 1863). (Творения святых Отцов в русском переводе, т. 42.)

*Анкорат [Слово якорное]*. — в кн.: *Творения святого Епифания Кипрского*.

*Часть 6* (М., 1884). (Творения святых Отцов в русском переводе, т. 52.)

## ЕФРЕМ СИРИН

*Творения иже во святыхъ отца нашего Ефрема Сирина*, т. 4 (Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900).

## ИОАНН СКОТТ

При ссылках на работы Иоанна Скотта цифрами указан номер столбца в издании Г. Й. Флосса (PL 122), буквами — положение внутри соответствующего столбца.

*Annotationes — Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum*, ed. C. LUTZ (Cambridge, MA, 1939).

*Div. praed.* — *De divina praedestinatione liber*, ed. G. MADEC, CCCM 50 (Turnhout: Brepols, 1978).

*Expositiones — Iohannis Scoti Eriugena Expositiones in Ierarchiam Coelestem*, ed. J. BARBET, CCCM 31 (Turnhout: Brepols, 1975).

*Glosae Martiani — É. JEAUNEAU, Quatre thèmes Érigéniennes* (Montréal, Paris: Institut d'Études Médiévales, Librairie J. Vrin, 1978).

*Periphyseon — Iohannis Scotti seu Eriugena Peiphyseon*, ed. É. JEAUNEAU, CCCM 161–165 (Turnhout: Brepols, 1996, 1997, 1999, 2000, 2003).

Русские переводы *Перифюсеон*:

кн. I (полностью) — фрагм. 441А – 446А; 462D – 463С; 474В – 500С в сб.: *Философия природы в Античности и в Средние века*, под ред. П. П. Гайденко и В. В. Петрова (М.: Прогресс-Традиция, 2000), с. 480–529; фрагм. 446А – 474В, 500С – 524В в кн.: *ИФЕ' 2000* (М., 2002), с. 65–132;

кн. II — фрагм. 523D – 545В в кн.: *ИФЕ' 2003* (М., 2003), с. 91–121;

кн. III — пер. Н. М. Лозовской, в сб. *Средние века 57 и 58* (М., 1994, 1995), с. 279–289, 206–222.

## КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

*Строматы — Отцы и учителя церкви III века*, под ред. иеромонаха Илариона (Алфеева), т. 1, с. 30–299 [избранные места из перевода Н. Корсунского (Ярославль, 1892)].

## МАКАРИЙ ЕГИПЕТСКИЙ

*Преподобный Макарий Египетский. Духовные слова и послания. Собрание титла I (Vatic. graec. 694)*. Предисл., перевод, комм., указатели А. Г. Дунаева (М.: Индик, 2002).

## МАКСИМ ИСПОВЕДНИК

*Ambigua ad Iohannem* (К Иоанну архиепископу Кизикийскому о трудных местах у Григория Богослова) — латинск. пер. ЭРИУГЕНА: *Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugenaе latinam interpretationem*, ed. É. JEAUNEAU (Turnhout, Leuven: Brepols, University Press, 1988).

## МЕФОДИЙ ОЛИМПИСКИЙ

*Аглаофон, или О воскресении* — полностью издан: N. BONWETSCH (ed.), GCS (Leipzig, 1917), S. 217–424. Часть книги (I, 20 – II, 8), цитируется по-гречески Епифанием Кипрским в *Панарионе* (ересь 64), см.: EPIPHANIUS, *Panarion* (= *Adversus haereses*), ed. K. HOLL, Band II, §§ 12–62. GCS 31 (Leipzig: Hinrichs, 1922), S. 421–499. Фрагменты по-гречески сохранились также в *Библиотеке* Фотия (кодекс 234), см.: *Photius. Bibliothèque*, t. 5 (“codices” 230–241), ed. R. HENRY, Collection des Universités de France V (Paris: Les Belles Lettres, 1967), p. 83–107.

Рус. пер.: *Св. Мефодий, епископ и мученик. Полное собрание его творений*, пер. под ред. Е. ЛОВЯГИНА [СПб., 1877, 2-е изд. – 1905], с. 192–256 — из ЕПИФАНИЯ, с. 256–271 — из ФОТИЯ [репр.: *Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика* (Библиотека отцов и учителей Церкви), М.: Паломник, 1996].

## ОРИГЕН

*О началах* — латинск. пер. Руфина: *Origène. Traité des Principes*, eds. H. CROUZEL, M. SIMONETTI, tt. 1–4. SC 252, 253, 268, 269 (Paris: Cerf, 1978–1980). Рус. пер.: *Ориген. О началах* (Казань, 1899) [переиздано, СПб.: Амфора, 2000].

*О воскресении* — трактат Оригена утрачен. Его пересказ сохранился в диалоге Мефодия Олимпийского *Аглаофон, или О воскресении*, который тоже утрачен и дошел до нас полностью лишь в славянском переводе (см. *Мефодий Олимпийский*).

*Против Цельса* — Ориген. *Против Цельса*. Книги I–IV, пер. Л. ПИСАРЕВА (Казань, 1912) [переиздано в серии *Учители неразделенной церкви. Учебно-информац. экюменич. центр ап. Павла – МГУ*, 1996]; книга V, 1–61, пер. А. ФОКИНА, *Богословский сборник* (М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт), вып. II–IV (1999), VII (2001).

*Commentarium in evangelium Matthaei*. Libri 12–17, ed. E. KLOSTERMANN, GCS t. 40, 1–2. *Origenes Werke*, tt. 10, 1 – 10, 2 (Leipzig: Teubner, 1935–1837).

## ФРАГМЕНТЫ

*Фрагменты ранних греческих философов. Часть I: От этических теокосмогоний до возникновения атомистики*, изд. и пер. А. В. ЛЕБЕДЕВА (М.: Наука, 1989).

В. П. ГАЙДЕНКО

## О ДВУХ ТРАКТАТАХ, ОТНОСЯЩИХСЯ К КРУГУ ФОМЫ АКВИНСКОГО\*

Вниманию читателей предлагается перевод двух трактатов, *De natura verbi intellectus* (О природе слова, [рождаемого] интеллектом) и *De intellectu et intelligibili* (Об интеллекте и умопостижаемом), традиционно включавшихся в перечень сочинений Фомы Аквинского и в издания его трудов, хотя аутентичность первого ныне подвергается сомнению, а второй, как установлено, принадлежит неизвестному автору круга Фомы Аквинского.

Оба трактата посвящены рассмотрению природы слова. Образование слова описывается в них как ключевой момент деятельности интеллекта: рациональное постижение вещи, существующей вне интеллекта, реализуется через слово, которое формирует сам интеллект. По сути, операции интеллекта производятся ради того, чтобы сформировать слово, являющееся, с одной стороны, подобием вещи, с другой — непосредственно доступным интеллектуальному постижению. Поэтому описание способа формирования слова превращается в данных трактатах в сжатое описание процесса умопостижения в целом.

Проблемы, обсуждаемые в трактатах, с одинаковым основанием можно назвать и эпистемологическими, и теологическими. Главное внимание уделено анализу деятельности человеческого ума, который следует в основных чертах восходящему к Аристотелю и принятому Фомой Аквинским учению об абстрагировании; но описание этой деятельности опирается также на августиновскую трактовку единства трех способностей человеческой души: памяти, умозрения и воли — как об-

---

\* Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 02-03-18323).

раза Троицы в человеке. Мыслительная деятельность человека не просто сопоставляется с Божественным мышлением, она объясняется исходя из него. Взаимоотношения всех аспектов и актов познавательного процесса — умопостигаемого вида, акта постижения, внутреннего слова (слова сердца) как объекта этого акта, акта говорения и высказанного слова — разъясняется путем указания сходства и отличия составляющих познавательной деятельности человека с соответствующими моментами Божественного мышления. Принцип символического объяснения процесса познания в наиболее отчетливой форме реализован — посредством выявления в операциях человеческого интеллекта их сакрального смысла — в трактате *О природе слова, [рождаемого] интеллектом*. Эти операции предстают как значимые не только сами по себе, поскольку с их помощью достигается знание о реально существующих вещах, но в первую очередь потому, что они воспроизводят, хотя и в несовершенном виде, операции Божественного Ума. Рождение слова в человеческом интеллекте рассматривается в этом трактате сквозь призму взаимоотношений Лиц Троицы и уподобляется рождению Слова — Бога Сына Богом Отцом.

Трактовка проблемы слова одновременно в двух планах, эпистемологическом и онтологическом, характерна и для работ Фомы, подлинность которых не вызывает сомнений. Например, в вопросе 27 первой части *Суммы теологии* (далее, ST) устанавливается аналогия между произведением слова в человеческом интеллекте и исхождением Божественных Лиц в Троице. Доказывая возможность исхождения (*processio*) в Боге, не нарушающего Его единства и неизменности, Фома Аквинский сначала объясняет, как возможно исхождение не вовне, а внутри.

Поскольку всякое исхождение бывает посредством некоторого действия, то как посредством действия, направленного во внешнюю материю, будет некое исхождение вовне (*ad extra*), так посредством действия, остающегося в самом действующем, будет некое исхождение внутри (*ad intra*). Такое исхождение яснее всего видно [на примере] интеллекта, действие которого, а именно постижение, остается в постигающем. Ведь если кто постигает, то от самого того [обстоятельства], что он постигает, исходит нечто внутри него самого. И это есть понятие (*conceptio*) постигнутой вещи, рождающееся от мыслительной силы и исходящее от знания (*notitia*) этой вещи. Оно обозначается



звучащим речением (*vox*); называется это понятие словом сердца, обозначенным звучащим словом.

Бог выше всего, а потому то, что сказывается о Боге, следует понимать не по способу низших творений, которые телесны, но по подобию высших творений, являющихся интеллектуальными субстанциями, хотя полученное на основе этого уподобления недостаточно, чтобы репрезентировать божественное... Поэтому исхождение следует полагать в Боге по типу умопостигаемой эманации, а именно эманации от говорящего умопостигаемого слова, остающегося в самом говорящем (ST I, 27, 1 c).

Фома указывает далее, в чем различие между исхождением в тварных субстанциях и исхождением в Боге:

При исхождении вовне то, что исходит, должно отличаться от того, от чего оно исходит. Но то, что исходит внутри умопостигаемым исхождением, не должно отличаться [от того, от чего оно исходит]; мало того, чем совершеннее исходит, тем более оно едино с тем, от чего исходит. Ведь ясно, что насколько в большей степени что-либо постигается, настолько более оно едино: ибо интеллект, коль скоро он постигает актуально, в силу этого становится единым с постигнутым. Так как Божественное постижение (*intelligere*) имеет высшее совершенство... то необходимо, чтобы Божественное Слово было совершенно едино с тем, от чего оно происходит, без всякого различия (ST I, 27, 1 ad 2).

Обращение к слову, рождаемому человеческим интеллектом, играет в данном контексте вспомогательную роль; главная задача этого вопроса *Суммы теологии* — исследование теологической проблемы исхождения Божественных Лиц. В основных работах Фомы понятие слова берется преимущественно в таком, чисто теологическом разрезе. В публикуемых трактатах, напротив, эпистемологический аспект этого понятия оказывается в центре внимания.

Интерпретация слова как первичного и единственного объекта интеллектуального постижения, представленная в этих трактатах, свидетельствует о стремлении их авторов совместить томистскую концепцию познания, утверждающую, что источником всякого знания для человека является чувственное восприятие: «Все наше познание берет начало от

чувства» (ST I, 1, 9 с), с основным тезисом учения Августина о познании: знание возникает не благодаря воздействию внешних объектов на органы чувств, но вследствие деятельности ума, который способен непосредственно усматривать истины, будучи просвещен Божественным светом. В слове, как показывается в трактатах, с одной стороны, запечатлено подобие внешней вещи; но находящееся в душе может уподобиться вещи только благодаря наличию у человека способности чувственного восприятия, в момент которого форма внешней вещи через посредство умопостигаемого вида сообщается душе. С другой стороны, слово порождается самим интеллектом; именно потому в слове подобие вещи не просто запечатлено, но и постигнуто. Умопостигаемый вид сам по себе недоступен постижению. Его функция состоит в том, чтобы актуализировать интеллект, сообщив ему форму познаваемой вещи; чтобы познать камень, интеллект должен ему уподобиться, т. е. приобрести форму камня — стать камнем, но без материи камня. Познание происходит в тот момент, когда интеллект, уже получивший форму камня, рождает свое собственное подобие (слово), являющееся одновременно и подобием внешней вещи, поскольку в интеллекте уже запечатлена ее форма. Слово, в отличие от первого подобия вещи, т. е. вида, освещено естественным светом интеллекта; этот свет интеллект получает вместе с видом вещи от деятеля. В данном контексте термин «деятель», очевидно, обозначает не вещь, воздействующую на чувства, а Творца всех чувственно постигаемых вещей, так что естественный свет интеллекта оказывается практически неотличимым от Божественного света, просвещающего человеческий интеллект.

Примечательно, что соединение в слове формы вещи (через посредство умопостигаемого вида) с естественным светом интеллекта трактуется не просто как акт познания, но и как онтологический акт, посредством которого совершенствуется сама природа. Природа вещи, ее сущность, сосуществуют в ней с материей. В слове эта природа не только освобождена от материи, но и освещена светом интеллекта, что превращает слово в подобие Божественной идеи, не существующей вне акта Божественного знания.

В трактатах неоднократно подчеркивается отличие слова от умопостигаемого вида — точной адекватной копии формальных характеристик вещи; но если слово порождается самим интеллектом, а не воспринимается подобно виду извне, причем порождается как нечто отличное от вида, то неизбежно должен был возникнуть вопрос: действительно ли цепочка, связывающая форму вещи со словом — понятием ума, являет-

ся цепочкой подобий и не разрывается ли цепь уподоблений, хотя бы отчасти, а может быть, и полностью, в тот момент, когда интеллект порождает свой собственный объект? Концептуальная схема, использованная в трактатах для изложения томистского учения об интеллекте и умопостижении, позволяла обнаружить наиболее уязвимые моменты этого учения и в то же время как бы указывала направление, в котором оно может быть пересмотрено. Дунс Скот и Оккам, создавая свои концепции, начинают с утверждения, совпадающего с одной из основных мыслей, содержащихся в трактатах, перевод которых предлагается читателю: объекты интеллекта несводимы к тому, что человек получает извне, они принципиально отличаются от структур внементальной реальности. Акцентируя внимание на моментах неподобия, несходства понятийных и онтологических структур (Дунс Скот) или отрицая вообще возможность достижения достоверного знания о реальности из-за отсутствия какого-либо подобия между вещами и понятиями (Оккам), указанные мыслители выходят за границы классического реализма Фомы. Но их видение и способы решения ими проблем познания вырастают на почве, возделанной томизмом. Публикация трактатов *О природе слова, [рождаемого] интеллектом* и *Об интеллекте и умопостижимом* позволяет обнаружить возможные «точки роста».

\* \* \*

Перевод выполнен по изданию: *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia* (cum hypertextibus in CD-ROM) ut sunt in Indice Thomistico; additis 61 scriptis ex aliis medii auctoribus; curante Roberto BUSA S. J. 7 v. 1980.

## О ПРИРОДЕ СЛОВА, [РОЖДАЕМОГО] ИНТЕЛЛЕКТОМ

Обращаясь к [рассмотрению] природы слова, [производимого] интеллектом, без которого в человеке не бывает выражен образ Троицы, ум запутывается в многообразных трудностях и тонет в безмерной странности [предмета]; поэтому мы намереваемся рассказать в общих чертах о его природе, а заодно прояснить и связанные с ним трудности.

### *1. Что такое слово*

Во-первых, надо знать, что слово по своей природе в большей степени согласуется с вещью, о которой сказывается слово, чем с говорящим, хотя оно и находится в говорящем как в субъекте. Ведь всякая вещь обретает природу от того же, от чего принимает вид и получает имя, ибо вид — это природа вещи, вся целиком. Слово же получает вид от вещи, о которой оно сказывается, а не от говорящего, за исключением того случая, когда он говорит о себе. Так, слово для камня отличается по виду от слова для осла; но слово, высказанное разными людьми об одной и той же вещи, — одно и то же по виду. Причина этого заключается в том, что всякий результат действия согласуется скорее с началом, посредством которого деятель действует, нежели с деятелем, которому он и уподобляется только в отношении самого начала: ведь именно оно сообщается результату действия через действие деятеля. Но подобие вещи, о которой сказывается слово, — это начало, которым производится слово о вещи, и это подобие открывается также и в слове, будучи сообщено ему говорящим. Поэтому само слово иногда называется подобием вещи, иногда же — словом о вещи, повсюду, где запечатлено [и проявлено] это подобие: либо в воображении, как, например, представление Карфагена является, согласно Августину, словом для Карфагена<sup>1</sup>;

либо в нашем интеллекте, где находится совершенный смысл слова<sup>2</sup>, соответствующего образу.

В словах, которые возникают в воображении, не выражен смысл слова. Ведь в нем, [то есть в воображении], одно — то, откуда напечатлется подобие, и иное — то, в чем оно окончательно запечатлено [и выражено]. Ибо напечатлевается [оно] от чувства, а заканчивается в самом воображении, так как воображение — это движение, произведенное чувством, поскольку оно находится в актуальном состоянии, согласно Философу в III книге *О душе*<sup>3</sup>. Однако выше интеллекта нет ничего, в чем бы им нечто напечатлевалось; поэтому то, что напечатлевает, не отлично от того, в чем запечатлено [и выражено], подобно тому как и в Боге нет того, чтобы Отец, [напечатлевающий и] выражающий, был одно, а Тот, в Ком воспринято выраженное, — иное. Но в нашем интеллекте все же имеется недостаток: то, что выражает, есть иное, чем само выраженное слово; в Боге же ничего такого нет. Поэтому Слово Бога есть Бог, а наш интеллект не является своим собственным словом и также не является своим собственным говорением, которое есть ближайшая причина слова.

Ведь наше слово рождается от знания<sup>4</sup> некоего состояния, [габитуса] в нашей памяти, которая есть в этом случае не что иное, как самая восприимчивость нашей души. В ней, согласно Августину, душа помнит себя, даже когда она не различает, [не распознает] себя, но различает все прочее, что приобретает извне.

Итак, первый шаг в рождении слова имеет место тогда, когда интеллект принимает от памяти то, что ею предложено ему, но при этом [не отнимая у нее и] не обнажая ее так, чтобы в ней ничего не оставалось, но принимая в себя подобие наличного в памяти. Оно подобно тому, что имеется в памяти, и потому то, что воспринято интеллектом, иногда называется словом памяти; но оно еще не имеет совершенного смысла слова. Оно имело бы его, если бы интеллект только принимал от напечатлевающей [и выражающей] памяти. Но так как память не имеет никакого акта, но вместо акта только [что-то] удерживает, как бы готовая отпустить захватывающему у нее, а интеллект схватывает это в своем собственном свете, то оно [принятое от памяти] еще не имеет совершенного смысла слова.

В Божестве же Отец, которому соответствует память в смысле порядка или источника, рождает совершенно, ибо Отец не только удерживает то, что имеет, как [это делает] наша память, но, так как Он есть основа<sup>5</sup>, полнота [или завершенность] которой состоит в том, чтобы производить, поэтому Он рождает Сына. Ведь при этом рождении не предполагается, что прежде есть нечто, как бы принимающее, полу-

чающее от Отца, и нечто, как бы полученное, принятое. Это у нас интеллект воспринимает от памяти, и предполагается, что он есть прежде рождения [слова]; но когда Сын рождается от Отца, [это так], как если бы весь наш интеллект в своей целостности происходил от нашей памяти, а не то или иное подобие.

Поскольку интеллект, информированный видом, [то есть получив форму от вида], рожден действовать, а конечным пунктом [и конечной целью] какого-либо действия является его объект, то он стремится действовать в отношении объекта. Объект же его — это некая чтойность, видом которой интеллект информируется, а вид является началом операции или действия только в силу собственного рации<sup>6</sup> того, чьим видом он является. Объект не находится в самой душе, которая получает форму от этого вида, ибо объект по своей природе находится вне; но действие души не бывает в отношении внешнего, ибо постигать<sup>7</sup> — это движение внутри души, как в силу природы вида, который ведет к такой чтойности, так и в силу природы интеллекта, действие которого не направлено вовне.

Первое действие интеллекта через посредство вида — это образование своего объекта, образуя который интеллект постигает; причем в одно и то же время он и формирует, и [сам] сформирован, и одновременно постигает, потому что все это не есть движения из потенции в акт, так как интеллект посредством вида уже сделан актуальным, но [такое действие] есть совершенный переход из акта в акт, где не требуется движение какого бы то ни было вида. И потому, как сказано, такого рода объект формируется в самой душе, а не вне ее, и тем самым будет находиться в душе как в субъекте; ведь он есть подобие внешней вещи. Находящееся же в душе как в субъекте делается в ней как бы ее состоянием, габитусом<sup>8</sup>. Для совершенного рации имеется габитус, когда рации соединяется с актом: ведь этим совершенствуется природа. Совершенствуется же она посредством естественного света интеллекта, освещающего умопостигаемый вид, в котором и при котором [этот вид] постигается. Ведь тот же самый свет, который интеллект получает вместе с видом от деятеля, действием возможностного интеллекта, получившего форму от такого вида, распространяется, когда формируется объект, и остается со сформированным объектом; и это есть слово в полном смысле, поскольку в нем постигается чтойность вещи.

Как в начале действия интеллект и вид не являются двумя [отдельными], но сам интеллект и освещенный вид суть [нечто] единое, [то есть одно], так же [что-то] одно остается и в конце, а именно совершенное подобие, рожденное и выраженное интеллектом; и это всецело выраженное<sup>9</sup> есть слово, и оно является всецело выражающим вещь, о которой сказывается слово, и целое, в котором вещь запечатлена [и выраже-

на]; и это есть первое понятие<sup>10</sup>, ибо вещь постигается только в нем. Оно есть как бы зеркало, в котором можно видеть вещь, но не превосходящее того, что в нем видится. Ведь оно производится действием природы для того, чтобы в нем нечто было видно; но природа не делает ничего сверх необходимого, а потому зеркало не превосходит этого [нечто], то есть того, что в нем видно.

Стало быть, слово сердца есть высшее, что интеллект может производить в себе. Ибо, так как оно есть то, в чем воспринимается чуждость вещи, вернее, поскольку оно само есть подобие чуждости, то им завершается постижение. Таким образом, оно имеет смысл объекта интеллекта. А поскольку оно выражено посредством понятия, к нему присоединяется говорение; и таким образом, слово есть результат акта интеллекта, в котором формируются и объект, и само говорение. Но в этом обнаруживается и некое различие, а именно: то, что постигается, может быть в интеллекте и оставаться в интеллекте, не будучи постигаемо актуально; а то, что говорится, может быть высказанным, но не может оставаться высказываемым, если только не говорится актуально; так что в интеллекте может сохраняться вид объекта габитуально<sup>11</sup> [то есть как состояние интеллекта]. Ведь я высказываю то, что сформировано, но то, в чем оно сформировано, не сохраняется без света, в котором что-либо постигается актуально. Оттого получается, что слово не бывает без актуального постижения, хотя само голое понятие [или постигнутое] может сохраняться габитуально. Габитусом здесь называется не только сама способность памятования, которая предшествует интеллекту: скорее, сам интеллект по природе способен сохранять свой объект, правда, в силу природы памяти, которая прежде интеллекта. Ибо все предшествующее сохраняется в следующем за ним. Поэтому самое совершенство объекта, как было сказано, находится именно в габитусе интеллекта, и там положено высшее совершенство слова.

Отсюда видно, почему у нас нет представления о Сыне в Божестве: потому именно, что само наше умозрение<sup>12</sup> не производно от нашей памяти, от которой, однако, оно получает начало и смысл деятельности. Будь оно всецело производно от памяти, оно само было бы словом своей памяти. Потому оно не высказывало бы и не выражало себя, если бы не было высказано и выражено своей памятью, так как в противном случае оно ложно высказывало бы и выражало себя; подобно тому как Слово в Божестве не высказывает себя, рождаясь и выражая, но высказывает себя рожденного и выраженного.

Опять-таки ясно, почему слово надлежащим образом высказывается только личностно. Ведь наше слово всегда находится в непрерывном становлении, ибо всегда его совершенное бытие состоит в становлении. Но

оно не является несовершенным так, как несовершенно целое, не существующее все одновременно, как это бывает в других вещах, находящихся в становлении, которые всегда являются несовершенными. Слово же в своей основе является совершенным, потому что оно есть полностью сформированное понятие<sup>13</sup>, и тем не менее его бытие сохраняется совершенным таким же образом, каким оно произведено. Ведь образование слова не прекращается, [не заканчивается] самим образованным, но вместе с актуальным постижением непрерывно формируется слово, ибо оно всегда существует словно в становлении и как бы в исхождении от другого, а именно от говорящего. И это соответствует исхождениям Лиц. Постижение, поскольку происходит в безмолвии, относится к Божественной сущности<sup>14</sup>, речение же, как и Слово, сказывается лично<sup>15</sup>.

## 2. Как рождается слово

Теперь остается рассмотреть, рождается ли слово посредством обращения [на себя, или рефлексии]<sup>16</sup> акта интеллекта, или посредством прямого акта. Чтобы уяснить это, следует иметь в виду, что слово, являющееся выразителем вещи, которая постигается, не является обращенным [на себя, то есть рефлексивным]; и действие, посредством которого образуется слово — выразитель чтойности вещи, которая понимается, [будучи зачата интеллектом]<sup>17</sup>, — не является рефлексивным; в противном случае постижение всякой вещи было бы рефлексивным, ибо всегда, когда нечто актуально постигается, образуется слово. Поэтому ясно, что интеллект в том, что ниже его<sup>18</sup>, может производить прямое действие, и это всегда есть его собственное действие, которое заканчивается на объекте, созданном в нем и им [самим]. Ибо нечто единое конституируется из интеллекта и вида, который является началом действия интеллекта и от которого идет действие; потому этот вид есть первое, которым производится действие, но не есть первое, к которому [приводит действие]. Ведь наш интеллект, если он смотрит на этот вид как на образец, подобный ему самому, не производит чего-либо, что как бы является его словом. В таком случае не возникало бы единое из интеллекта и вида, тогда как интеллект постигает, только сделавшись чем-то единым с видом, но, получив форму от этого вида, [как бы ставший видом]<sup>19</sup>, он действует от себя, не выходя при этом за пределы самого вида.

Вид, воспринятый таким образом, всегда приводит к первому объекту. Поэтому очевидно, что само слово интеллекта производится посредством прямого акта; но так как интеллект не отсылает свои понятия<sup>20</sup> чему-то иному, как это делает чувство, то отсюда следует, что он, если хочет, может быть обращен на свои акты<sup>21</sup>, чего не может чувство: ведь



он не пользуется как посредником телом, которому не присуще воспринимать то, что в нем возникает. Поскольку же интеллект является единым деятелем, вместе с которым и сам вид делается духовно одним, участвуя в его [интеллекта] жизни, то интеллект, когда хочет, воспринимает свой акт, и [воспринимает] совершенно, на что не способно чувство. Ведь душа нуждается не в том, чтобы ею постигался такой-то [именно] вид, но в том, чтобы постигать. Ибо от нее самой идет, как [что-то] постигается, но не то, что она постигает. Ибо постигает она себя как [что-то] иное, согласно Философу; а это происходит посредством вида, потому что так [именно] постигается иное. Чувство же нуждается в органе для того, чтобы действовать; но орган не воссоздается за своими пределами, поэтому в чувстве нет обращения на себя [или рефлексии].

Однако следует иметь в виду, что рождение слова представляется наиболее близким к рефлексивному, [отраженному на себя] познанию; поэтому многие считали его рефлексивным. Ведь когда душа, информированная видом [то есть получившая форму от вида], образует в себе слово, она не образует его в чем-то, принадлежащем ей, что не информировано видом, как если бы нечто, принадлежащее ей, не получившее формы от первого вида, распространялось от нее так, чтобы в нем образовывалось бы слово и само это [нечто в душе] было бы информировано образованным в нем словом. Именно таким образом оно представлялось бы распространяющимся как бы впрямую, и таким образом посредством прямого акта образовывалось бы слово. Но как раз в душе, получившей форму от первого вида, и именно тем самым, что она получила форму, актуально рождается слово, а не в чем-то принадлежащем ей и лишенном вида<sup>22</sup>. Поэтому представляется, что это рождение является в высшей степени подобным рефлексивному.

Следует, однако, знать, что рефлексия происходит, когда нечто воспроизводится [восстанавливается] над ним, за пределами его самого, здесь же нет воспроизведения ни за пределами вида, ни за пределами интеллекта, получившего форму от вида; потому и не воспринимают, когда формируется слово. Рождение слова не является рефлексивным.

Ведь посредством акта интеллекта не производится ни само слово, ни подобие интеллекта, ни даже подобие того вида, которым информируется интеллект, как если бы слово выражало его, но подобие вещи. Подобие же ее производится для того, чтобы вещь познавалась в своем подобии. Однако само слово есть подобие ее вида, как того, чем слово создано и чему является в наибольшей степени подобным. Подобие же вещи существует для того, чтобы формирование слова [шло в направлении] к нему и как бы по его образцу. В силу этого нет необходимости, чтобы само формирующее наличествовало прежде, чем усматривается

вещь, и после того, как оно сформирует в себе слово о вещи или самый образ; ибо иметь в себе вид вещи как раз и означает видение образца где-то в себе. Ведь художники, усматривающие свои образцы, обретают не что иное, как сами эти виды образцов. Но этот вид, которым обладает интеллект, приходит к нему от вещи, которую усматривает не он сам, а чувство. И поскольку этот вид есть подобие вещи, он есть начало этого рождения. Вот почему в интеллекте может быть рождение напрямую, хотя бы ничего в нем не рождалось.

Итак, непосредственно от вида осуществляется переход в само слово, так как воспринимается не его субъект, [то есть интеллект], но вещь, первым подобием которой он [вид] является. И этому подобию настолько более родственным, внутренне близким является слово, насколько более совершенным оно произведено. Поэтому слово постигающего родственно, внутренне близко прежде всего интеллекту, который составляет единство с видом; однако субъект не информируется одновременно различными акциденциями одного и того же вида, [то есть не получает от них форму], так как невозможно, чтобы одной и той же поверхности сообщали форму одновременно две белизны: ведь невозможно, чтобы каждая из этих двух акциденций содержалась в понятии<sup>23</sup> того, чем нечто должно стать.

Слово же — это то, в чем нечто постигается, подобно свету, в котором нечто видимо; а вид — это то, с помощью чего осуществляется познание, как, например, вид цвета — для внешнего зрения. Максимальное сходство было бы, если бы свет рождался из вида цвета, как там слово рождается из вида: внешне [вещи], однако, недостаточны для репрезентации внутренних [вещей].

Оттого, хотя каждое их двух является акциденцией, — а именно, вид и слово, рожденное от вида, — так как каждое находится в душе как в субъекте, однако слово скорее превращается в подобие субстанции, чем сам вид. Так как интеллект стремится достичь чуждости вещи, то в указанном виде духовно присутствует сила субстанциальной чуждости, посредством которой изнутри духовно формируется чуждость, подобно тому как в тепле есть сила формы огня, посредством которой в порождении достигается субстанциальная форма огня, которой акциденция сама по себе не достигла бы. Поэтому слово, являющееся высшим, что может возникнуть внутри посредством вида, скорее соответствует самой вещи, которую оно должно репрезентировать, нежели голому виду вещи.

Так как постигаемая вещь потому и постигается, что интеллект актуально формируется ее видом [то есть от него получает форму], а получение формы предшествует постижению по природе, а не по времени; поэтому-то представляется, что слово, которое является последующим

по отношению к виду вещи, подобным образом является последующим и по отношению к ее постижению. Это было бы не так, [то есть получение формы не предшествовало бы по природе постижению], если бы посредством вида вещи интеллект устремлялся к самой вещи, как она есть в себе, — подобно тому как зрение видит вне его существующий цвет, — и после этого образовывал бы в себе слово о прежде постигнутой вещи. Но интеллект, воспринимая вид от вещи через чувство, приводится посредством этого вида не к вещи, какова она по своей природе, а к вещи, как она имеет место в интеллекте, ибо интеллект создает в себе объект, который постигнут в нем; объект же по природе прежде действия способности в отношении объекта; поэтому слово, которое имеет место внутри самого интеллекта, предшествует самому постижению, заканчивающемуся этим словом. Ведь это разное: то, от чего воспринимается вид, а именно сама вещь, и то, на чем заканчивается действие интеллекта, а именно подобие вещи, образованное интеллектом.

Из сказанного явствует, в каком смысле одно из них предшествует другому. Ведь информированный видом интеллект, который есть первое достаточное для постижения, по природе прежде, чем рождается слово; тем самым постижение в своей основе<sup>24</sup> прежде слова, а слово есть конечная граница действия интеллекта. Но так как объект имеет место только в слове, как было сказано, а объект — прежде всякого действия, направленного к нему [и заканчивающегося на нем], то слово — прежде, чем постижение. И все это происходит оттого, что действие интеллекта не заканчивается на внешней вещи, от которой он получает вид, как он есть в себе. Ведь если бы вид от природы был таков, чтобы вести интеллект к вещи, как она есть в себе, подобно тому как вид цвета ведет к цвету, то постижение во всех отношениях предшествовало бы слову.

Поэтому ясно, что слово — это не то, что, будучи последующим в отношении к интеллекту, следует непосредственно за смысловым содержанием [вещи]<sup>25</sup> в интеллекте: в таком случае слово просто предшествовало бы акту интеллекта, каковым является постижение. Слово непосредственно следует за интеллектом в актуальном состоянии, [в каковое он приведен] посредством того вида, от которого происходит слово, как акт из акта, а не как акт из потенции. Поэтому слово является последующим по отношению к акту постижения со стороны интеллекта; и таким образом, слово следует за постижением не самим по себе, но в его основе, как было сказано. А если бы интеллект получал от слова вид прежде, чем постигал бы само слово и вещь, [выраженную] в слове, то невозможно было бы постигать посредством слова или образовывать слово посредством его начала, подобно тому как невозможно, чтобы интеллект создал вещь вне себя, от которой он отделяет вид.

Из сказанного легко понять, почему интеллект не высказывает себя, когда образует слово в соответствии с вещью<sup>26</sup>. Ведь душа как бы преобразована в вещь тем видом, посредством которого она действует, что бы ни делала; поэтому, когда она актуально информирована [то есть получила форму], она производит слово, которое она высказывает о той вещи, вид которой она имеет, а не о себе самой. Когда же душа стремится схватить [и постичь]<sup>27</sup> себя — а она познаваема только так же, как и другие [вещи], через их вид, — и поскольку она не нуждается в виде, чтобы постигать (ведь это она может от себя), то она, так как она является постигающей, не имеет в себе вида, которым формируется ее слово, но воспринимает от себя умопостигаемый вид — не себя самой, но той вещи, которой она с необходимостью информируется, [то есть от которой получает форму], чтобы [эта вещь] была постигнута, как уже было сказано. А когда она информируется этим видом, [то есть получает от него форму], то сразу же постигает себя: и это осуществляется посредством рефлексии, [обращения на себя], потому что этот вид бывает воспринят от вещи прежде, чем душа информирована им и постигнута. Также не надлежит образовывать слово прежде, чем постигать; но когда душа постигла, она образует свое слово; а потому постижение с необходимостью должно предшествовать — не по времени, а по природе — когда душа постигает себя. Ибо когда она постигает себя, то не создает целого объекта, но нечто в связи с ним: ведь она усваивает себе его облик, и это есть слово для нее, когда она себя постигает; ибо то, от чего она воспринимает вид, не отличается от того, на чем заканчивается [акт постижения], но это одно и то же. Но так как это есть вид [некоей] вещи, а не рождено от голой сущности, то слово, образованное о душе через посредство вида вещи, не есть чистое слово [сказывающее] о душе, а [слово о] вещи. Если бы душа схватывала себя, будучи обнажена от всех вещей, и рождала в себе подобие себе самой, то ее слово было бы чистым, не имеющим примеси ничего постороннего.

Таково Слово Бога, которое по природе одно и то же с Отцом, говорящим само Слово. Слово же души, таким образом высказывающей себя, будет акциденцией и постольку будет иной природы, чем душа, так как будет ее акциденцией, созданной ею самой и из себя: ведь она не может создать саму субстанцию. Но Бог не имеет никакого различия в своей природе; поэтому Его Слово есть Бог, истинная субстанция и сила.

Бог, в едином взоре созерцая все, и высказывает все одним Словом. У нас же имеется множество слов ввиду бессилия нашего интеллекта в познании. И одни из этих слов происходят от других, как, например, заключения — из начал; другие — нет, подобно словам, относящимся к вещам, не связанным друг с другом, что видно на примере слов «камень»

и «дерево». И также одни сразу же представляются постигающему, а другие — не сразу, и одни с большим, иные с меньшим рассуждением. Поэтому наши слова — одни содержат больше знания, другие меньше, и одни образуются скорее, другие — медленнее, подобно тому как знание одних заключений приобретается медленнее и труднее, других же — легче и скорее. И этого о сказанном слове достаточно.

## ОБ ИНТЕЛЛЕКТЕ И УМОПОСТИГАЕМОМ

Следует знать, что из смысла того, что значит постигать, следует наличие постигающего и постигнутого. Но постигнутое как таковое — это не та вещь, знание которой бывает получено интеллектом, ибо та вещь всегда является постигнутой лишь в потенции и находится вне постигающего, например, когда человек постигает природные вещи, камень или животное или что-либо тому подобное; тогда как постигнутому надлежит быть в постигающем и представлять с ним одно. Не является также постигнутое как таковое и подобием постигнутой вещи, от которого интеллект информируется, [то есть получает форму], чтобы постигать; ведь интеллект может постигать только в силу того, что становится актуальным посредством этого подобия; так же и ничто иное не может оперировать, коль скоро оно только в потенции, но [оперирует], поскольку оно становится актуальным посредством некоторой формы. Таким образом, это подобие имеется в постигающем как начало постижения — подобно тому как тепло есть начало нагревания, — а не как конечный пункт постижения.

Итак, именно то, что интеллект зачинает в самом себе от постигнутой вещи, [то есть понимает], и есть постигнутое прежде всего и как таковое: либо это есть определение, либо некое высказывание, поскольку положены две операции интеллекта, как говорится в книге III *О душе*<sup>28</sup>. И это, понятное [то есть зачатое]<sup>29</sup> таким образом интеллектом, называется внутренним словом: именно оно обозначается посредством произносимого речения<sup>30</sup>. Ведь внешнее речение не обозначает ни самой постигнутой [вещи]<sup>31</sup>, ни ее умопостигаемой формы, ни самого постижения; но [обозначает оно] понятие интеллекта [или понятие, [зачатое] интеллектом], посредством которого он обозначает вещь, когда я говорю «человек» или «человек есть животное». Притом нет разницы, постигает ли интеллект самого себя или нечто иное, чем он сам. Ибо, когда он постигает иное, чем он сам, он формирует в себе понятие той вещи, которую обозначает

речением; так, и когда он постигает самого себя, формирует в себе понятие, которое также может выразить речением.

Далее, в нашем интеллекте постигать — это одно, а быть постигнутым — другое; и потому слово, понятие [зачатое] в нашем интеллекте, не является единым с ним по природе, но [оно едино с ним] только в постигающем [интеллекте].

Следует знать, что разумной природе присущи только две операции, а именно постижение и воление. И соответственно каждой из них находится нечто исходящее, так как эти операции совершаются сами собою. Ибо постижение есть не что иное, как если нечто мыслится и понимается [зачинается] в уме мыслящего и понимающего, что называется словом. Ведь говорится нами не «постигать», но, скорее, «познавать нечто, постигая», до того, как некое понятие утвердится в нашем уме. Воление же осуществляется любящим через волю, предшествующую объекту воления, так как любовь — это не что иное, как постоянство воли в благоволении. Мы, стало быть, приобретаем интеллектуальное знание от внешних вещей, а посредством нашей воли стремимся к чему-то внешнему как к цели. Поэтому наше постижение соответствует движению от вещей к душе; воление же соответствует движению от души к вещам.

Надо отметить, что интеллект, постигая, может находиться в отношении к четырем [вещам], а именно: к вещи, которая постигается; во-вторых, к умопостигаемому виду, посредством которого интеллект становится актуальным; в-третьих, к самому постижению; в-четвертых, к понятиям интеллекта. Понятие же интеллекта отличается от трех предыдущих. Оно отличается от постигнутой вещи, потому что постигнутая вещь находится вне интеллекта, тогда как понятие интеллекта — только в интеллекте; и опять-таки понятие интеллекта относится к постигнутой вещи как к цели: ведь сам интеллект формирует в себе понятие вещи, чтобы познать вещь. Отличается также понятие от умопостигаемого вида: ведь умопостигаемый вид, посредством которого интеллект становится актуальным, рассматривается как начало действия интеллекта, поскольку всякий деятель действует в силу того, что он находится в актуальном состоянии благодаря некоторой форме, которая, как и надлежит, есть начало действия. Отличается также понятие от действия интеллекта, которое есть постижение, потому что понятие, о котором было сказано выше, рассматривается как [конечный] пункт действия и как бы нечто, устанавливаемое посредством этого действия: ведь интеллект своим действием формирует определение вещи, или даже утвердительное или отрицательное высказывание. Это понятие интеллекта у нас в собственном смысле называется словом: оно есть то, что обозначается внешним словом. Ибо внешнее речение не обозначает ни сам интеллект, ни умопостигаемый

вид, ни действие интеллекта, но понятие, через которое внешнее речение соотносится с вещью. Стало быть, такого рода понятие, или слово, когда наш интеллект постигает вещь, иную, чем он сам, происходит от одного, а репрезентирует другое: ведь оно рождается интеллектом посредством его акта, является же подобием постигнутой вещи, представляющим ее. Когда же интеллект постигает самого себя, вышеназванное слово или понятие есть и продолжение его<sup>32</sup>, и подобие его же, а именно интеллекта, постигающего самого себя; и это происходит потому, что действие [причины] уподобляется причине через ее форму, а форма интеллекта — постигнутая вещь.

И потому слово, происходящее от нашего интеллекта, есть подобие постигнутой вещи, будет ли она то же самое, что интеллект, или что-то иное. Но такого рода слово нашего интеллекта является как бы внешним по отношению к бытию интеллекта: ведь оно не из сущности интеллекта, но есть как бы некое его претерпевание. Однако оно не является внешним по отношению к самому постижению интеллекта, так как само постижение не могло бы быть завершено без этого слова, о котором прежде было сказано.

Надо знать, что интеллект всегда имеет у себя слово в согласии с внутренним умозрением<sup>33</sup> — внутренним умозрением называется то, которое принадлежит душе самой по себе, поскольку она есть нечто, существующее самостоятельно, — но не всегда имеет слово в согласии с внешним умозрением<sup>34</sup>. Внешним умозрением оно называется в соответствии с внешним познанием; и таковое, собственно, есть у человека, поскольку, размышляя, он обращается к тем представлениям, которые являются умопостигаемыми в потенции. Таким образом, интеллект всегда имеет у себя слово не имеющее формы, но не всегда слово оформляющееся. Слово называется не имеющим формы ввиду неотчетливого и смешанного познания. И опять-таки потому, что оно не произведено посредством внешнего познания для проявления вовне. Однако человек не сознает, что интеллект всегда имеет у себя это не имеющее формы слово: во-первых, в силу того, что оно есть что-то пришлое, инородное для интеллекта<sup>35</sup>; во-вторых, по причине его глубины; в-третьих, по причине его тонкости, — и это так из-за души, а не из-за тела, ибо душа подавлена тяжестью, [массивностью] плоти и потому не сознает этого; и кроме того, так как она помрачена тьмой материального.

Следует отметить также, что слово бывает тройкого рода: слово сердца, или умозрительное<sup>36</sup>; слово воображения, или воображаемое; слово уст, или произносимое. Первое — остающееся неизменным; второе — располагающее [в порядке]; третье — действующее.

Следует также отметить, что в трех частях образа<sup>37</sup> имеется порядок природный и порядок временной. Так, память предшествует внутреннему умозрению, поскольку она является для него порождающей, предлагающей или доставляющей [ему] вид, который оно получает; и она естественно предшествует умозрению и по природе, и по времени. Также внутреннее умозрение по природе предшествует внутренней воле: на том основании, что надлежит, чтобы, прежде чем кто-либо захочет постигать, он представил себе [и понял], что значит постигать. Итак, умозрение по природе предшествует воле, а память — им обоим. Но внутренняя воля предшествует внешнему умозрению.

Следует знать, что мыслительная способность<sup>38</sup>, во-первых, просто схватывает [или постигает]<sup>39</sup> что-либо, и этот акт называется умозрением; во-вторых, то, что схватывает, она нацеливает, направляет на то, чтобы познавать что-либо иное или оперировать чем-либо иным, и это называется вниманием, [устремлением внимания]; пока же он продолжает исследовать то, на что направлено внимание, это называется обдумыванием<sup>40</sup>; когда же проверяет придуманное, верно ли оно, это называется знанием или разумением, что означает рассудительность, т.е. мудрость, так как разуметь [быть рассудительным] — значит судить, как сказано в книге I *Метафизики*<sup>41</sup>. Когда же затем получает нечто принятое за несомненное, размышляет, каким образом можно объявить это другим; и это есть предрасположенность внутренней речи<sup>42</sup>, от которого происходит внутренняя речь.

Следует знать, что подобно тому, как при действии, которое устремлено во внешнюю материю, имеется некое исхождение, [переход] вовне, так и при действии, которое остается в деятеле, имеется некое исхождение [переход] вовнутрь. Это в наибольшей степени очевидно в интеллекте, действие которого, а именно постижение, остается в деятеле. Ведь если кто постигает, то тем самым, что постигает, он переходит к чему-то внутри него, что является понятием постигнутой вещи, происходящим от ее знания, и это понятие обозначается речением; оно называется словом сердца, обозначенным словом речи.

Следует знать, что интеллект, поскольку он оказывается в актуальном состоянии через умопостигаемый вид, является совершенным<sup>43</sup>; подобным образом и постижение, которое так относится к постигнутому, как сущее в потенции к сущему актуально: ведь не называется постижением действие, постоянно продолжаемое постигающим. Следовательно, когда говорится, что слово есть знание<sup>44</sup>, знанием считается не акт познающего интеллекта или какой-то его габитус, но то, что интеллект понимает, [то есть зачинает], познавая.



Следует знать, что имеется следующее различие между интеллектом и волей. Интеллект оказывается в актуальном состоянии благодаря тому, что постигнутая вещь находится в интеллекте через свое подобие; воля же оказывается в актуальном состоянии не благодаря тому, что некое подобие желанного находится в волящем, но оттого, что воля имеет некоторую склонность к желанной вещи. А исхождение, которое направляется согласно действию воли, отвечает не подобию, но, скорее, соображениям приводящего в движение или движущего к чему-либо. Поэтому, хотя подобие имеет отношение также и к понятию<sup>45</sup> любви, как к понятию слова, однако к слову и к любви оно относится по-разному. Ведь оно относится к слову, потому что само слово есть некое подобие постигнутой вещи, как рожденное есть подобие рождающего. Но к любви оно относится не потому, что сама любовь есть подобие, но поскольку подобие есть начало любви. И еще: подобно тому как бытие следует за формой, так и постижение следует за умпостигаемым видом.

Следует знать, что, когда говорят, что интеллект существует актуально, [тем самым] полагается двоякое, а именно: и вещь, которая постигает, и само постигнутое. Сама природа, для которой быть постигнутой — случайное, [привходящее] обстоятельство, существует только в единичных [вещах]; но постигнутое как таковое находится в интеллекте.

Следует знать, что интеллект и рассудок различаются способом познания: ибо интеллект познает посредством простого созерцания, а рассудок — переходя от одного к другому. И однако рассудок посредством дискурса, [то есть перехода], приходит к познанию того, что интеллект познает без дискурса, а именно к познанию универсального.

Следует знать, что Философ в книге I *Метафизики*<sup>46</sup> говорит, что для человеческого познания трудно наиболее общее; это противоречит сказанному в книге I *Физики*, что более неясное является для нас более известным, а это — общее<sup>47</sup>. На это следует сказать, что более общее прежде дано знанию через простое схватывание: ведь первым интеллекту подпадает сущее, как говорит Авиценна; и «животное» прежде, чем «человек» подпадает интеллекту. Так и при произведении знания прежде в интеллекте понимается<sup>48</sup> «животное», чем «человек». Но что касается исследования общих свойств и причин, то прежде известно менее общее, ввиду того, что через причины частные, которые являются причинами одного рода или вида, мы приходим к общим причинам. Универсальное в отношении причинности является позднее известным для нас, хотя оно прежде известно по природе. Но более общее в отношении предикации некоторым образом является известным для нас прежде, чем менее общее, но не прежде известно, чем единичное: ведь чувственное познание, которое есть познание единичных [вещей], предшествует в нас познанию

разумному, которое есть познание общего. Однако смысл этих утверждений Аристотеля, надо полагать, заключается в том, что более общее не является более трудным просто [или всегда], но что [так бывает] часто: ведь под тем, что он называет более универсальным, мыслится общее по сущности и совершенно отделенное от материи по бытию, как, например, нематериальные субстанции. Они ведь более трудны для нашего познания, чем даже нечто наиболее общее в отношении предикации.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *De Trinitate* I, 9, с. 8.

<sup>2</sup> *ubi perfecta ratio verbi invenitur*. Подобие вещи есть и в слове интеллекта, и в воображении; в последнем — это образ, представление. И в слове интеллекта, и в представлении, как и в самой вещи, присутствует рацию (*ratio* — это и та идея в уме Бога, которой задана сущность вещи, это и рациональный строй вещи, соответствующий виду и отпечатывающийся в представлениях воображения; применительно к слову, которое сказывается о вещи, — это смысл, смысловое содержание). Если речь идет о рацию слова, используется термин «смысл» или «смысловое содержание». Но если речь идет об актуализации интеллекта видом — и тогда в интеллекте присутствует рацию той вещи, вид которой актуализирует интеллект, — то в этих случаях далее для отчетливости иногда используется латинский термин в русской транслитерации. В воображении сам образ (представление — *phantasma*) есть слово о той вещи, образом которой он является, но самый смысл (*ratio*) не выделен в нем. В интеллекте же выделен смысл и явлен в слове. Это и будет слово в совершенном, собственном смысле. Как будет видно из дальнейшего, для слова в совершенном смысле характерно тождество того, чем производится слово, и того, в чем оно произведено. Это присуще слову ума (интеллекта) — интеллект своим актом производит слово в самом себе, — но не присуще представлениям (словам) воображения, так как представление в воображении производится чувством. Божественное рождение характеризуется более сильным тождеством — когда Слово тождественно Рождающему. В человеческом интеллекте само слово — все же нечто иное, чем интеллект.

<sup>3</sup> Гл. 3, 429 а 1: «Оно [воображение] есть движение, возникающее от ощущения в действии» (*Аристотель. Сочинения в четырех томах*, т. I, с. 432).

<sup>4</sup> *notitia* — знание, опознание.

<sup>5</sup> *suppositum*.

<sup>6</sup> *ex propria ratione*.

<sup>7</sup> *intelligere* — мыслить, постигать. В дальнейшем при переводе этого глагола и всех его производных мы используем второе значение. Смысл термина усматривается отчасти в рассуждении Фомы Аквинского в его комментарии к

сочинению Аристотеля *О душе*: ...neque sapere neque intelligere est idem, quod sentire: haec enim duo intellectivae cognitioni attribuuntur. Intellectus enim habet iudicare, et hoc dicitur sapere, et apprehendere, et hoc dicitur intelligere (... ни разуметь, ни мыслить (постигать) — не то же самое, что чувствовать: ведь оба они приписываются умственному познанию. Ведь интеллекту (уму) свойственно судить, что означает разуметь, и схватывать, что означает постигать]) (*In libros De Anima II et III*, lib. III, c. 4, p. 15).

<sup>8</sup> habitus.

<sup>9</sup> totum expressum.

<sup>10</sup> intellectum — то, что первым бывает постигнуто интеллектом.

<sup>11</sup> in habitu.

<sup>12</sup> intelligentia.

<sup>13</sup> conceptio.

<sup>14</sup> Божественное мышление (понимание) и есть сущность Бога, как доказывает Фома. «Поскольку же Бог не имеет никакой потенциальности, но есть чистый акт, то надлежит, чтобы в Нем интеллект и умопостигаемое были во всех отношениях тождественны, а именно так, что и интеллект никогда не лишен умопостигаемого вида, как лишен его наш интеллект, когда он мыслит [лишь] потенциально, и умопостигаемый вид есть не что иное, как субстанция божественного интеллекта, как это происходит и в нашем интеллекте, когда он является актуально (actu) мыслящим [и постигающим]; но этот умопостигаемый вид и есть сам божественный интеллект» (ST I, 14, 2 c). «Мышление [понимание] не есть действие, переходящее во что-то внешнее, но оно остается в действующем, будучи его актом и совершенством, подобно тому как бытие есть совершенство существующего: ибо как бытие следует за формой, так понимание следует за умопостигаемым видом. Но в Боге нет формы, которая есть что-то иное, чем Его бытие... Поэтому, поскольку сама Его субстанция есть также и умопостигаемый вид... то с необходимостью следует, что само Его понимание есть Его сущность и Его бытие» (ST I, 14, 4 c).

<sup>15</sup> То есть оно есть исхождение, которым характеризуются Лица в Боге в отличие от единой Его сущности.

<sup>16</sup> per reflexionem.

<sup>17</sup> concipitur.

<sup>18</sup> infra se ipsum.

<sup>19</sup> in ipsa specie formatus.

<sup>20</sup> conceptiones; conceptio — то, что зарождается в интеллекте и одновременно понимается им; понятие.

<sup>21</sup> potest super actus suos reflecti — может рефлексировать над своими актами.

<sup>22</sup> nudo.

<sup>23</sup> ratio.

- <sup>24</sup> in radice.
- <sup>25</sup> Verbum non est quod sequitur intellectum immediate post rationem intellectus. Ratio в данном случае означает смысловое содержание вещи, усваиваемое интеллектом через вид, которым интеллект актуализируется.
- <sup>26</sup> verbum secundum rem.
- <sup>27</sup> in radice.
- <sup>28</sup> См. гл. 3, 427 b 27–30; гл. 6, 430 b 27–30.
- <sup>29</sup> conceptum.
- <sup>30</sup> per vocem.
- <sup>31</sup> ipsum intellectum; по смыслу рассуждения в данном случае речь идет о постигнутой вещи.
- <sup>32</sup> propagatio — отпрыск, распространение.
- <sup>33</sup> secundum interiorem intelligentiam.
- <sup>34</sup> secundum exteriorem intelligentiam.
- <sup>35</sup> propter extraneitatem sui ad intellectum.
- <sup>36</sup> intellectuale.
- <sup>37</sup> Имеется в виду образ Троицы в человеке, состоящий, согласно Августина, в нераздельном единстве трех способностей души: памяти, умозрения, воли (memoria, intelligentia, voluntas).
- <sup>38</sup> potentia intellectiva.
- <sup>39</sup> apprehendit.
- <sup>40</sup> excogitatio.
- <sup>41</sup> См. гл. 1.
- <sup>42</sup> dispositio interioris sermonis.
- <sup>43</sup> consideratur absolute — берется в его самодостаточной полноте.
- <sup>44</sup> notitia.
- <sup>45</sup> То есть смысловому содержанию (ratio) термина.
- <sup>46</sup> Гл. 2, 982 a 24–25: «Но пожалуй, труднее всего для человека познать именно это, наиболее общее, ибо оно дальше всего от чувственных восприятий» (Аристотель. Сочинения в четырех томах, т. 1, с. 68).
- <sup>47</sup> Гл. 1, 184 a 21–26.
- <sup>48</sup> concipitur.

(Перевод и примечания В. П. Гайдено)

А. В. СЕРЕГИН

«О НАЧАЛАХ» I, 4, 3–5  
И ОРИГЕНОВСКОЕ ПОНИМАНИЕ  
ВЕЧНОСТИ ТВОРЕНИЯ

Концепция вечности творения  
в трактате *О началах*

Трактат Оригена *О началах* (далее, РА<sup>1</sup>) был написан во второй половине 20-х гг. III в. н. э. и лишь частично сохранился в греческом оригинале, целиком же дошел до нас только в латинском переводе Руфина Аквилейского, датированном 398 г. н. э. Три параграфа из этого перевода, приводимые в *Приложении* (РА I, 4, 3–5), представляют собой отрывок текста, который отсутствует в четырех из семи основных рукописей РА и присутствует в трех других<sup>2</sup>. Издания РА до Кётчау<sup>3</sup> основывались только на первой из этих групп, потому этого отрывка нельзя найти ни у Миня, ни в существующем русском переводе РА, сделанном еще до издания Кётчау. Содержание этих трех параграфов касается проблемы вечности творения, которую Ориген рассматривал и в других местах РА, а именно — в РА I, 2, 10 и III, 5, 3. Общий смысл этой проблемы заключался для

---

<sup>1</sup> В настоящей работе приняты следующие условные обозначения сочинений Оригена: CC — *Contra Celsum*; CJ — *Commentarii in evangelium Joannis*; CM — *Commentarium in evangelium Matthaei*; CMs — *Commentariorum series in evangelium Matthaei*; Fr. C. Eph. — *Fragmenta ex commentariis in epistolam ad Ephesios (in catenis)*; Fr. in Ps — *Fragmenta in Psalmos 1–150*; PA — *Περὶ ἀρχῶν (De principiis)*; PE — *Περὶ εὐχῆς (De oratione)*; Sel. Ps. — *Selecta in Psalmos*. Места в греческих сочинениях указываются по изданиям, используемым в Thesaurus Linguae Graecae (далее, TLG), Disc D. Места из РА приводятся по изданию: *Origène. Traité des principes*, ed. H. CROUZEL, M. SIMONETTI, tt. 1–5, SC 252, 253, 268, 269, 312 (Paris, 1978–1984).

<sup>2</sup> См. *Traité des principes*, t. 2, p. 79.

<sup>3</sup> *De Principiis — Origenes Werke*. Bd. 5, hrsg. P. KOETSCHAU, GCS 22 (Leipzig, 1913).

него в том, что, с одной стороны, характерное как для платонизма, так и для христианского теизма представление о неизменности Бога и его атрибутов неизбежно приводит к выводу, что и мыслимый как результат божественного творчества тварный миропорядок должен существовать вечно, иначе придется допустить, что Бог претерпевает изменение при переходе к творению мира; а с другой стороны, христианский креационизм предполагает, что этот тварный мир не совечен Богу, но имеет абсолютное временное начало бытия. Согласно РА I, 4, 3–5, Ориген пытался решить это противоречие, отнеся представление о вечности тварного миропорядка не к актуальному творению, а к провиденциальному, т. е. к совокупности идей творения, локализованных в Премудрости или второй ипостаси христианской Троицы<sup>4</sup>. Такое решение данной проблемы является абсолютно уникальным в контексте всего трактата, т. е. либо не совпадает с ее трактовкой в других местах РА, либо даже существенно противоречит последней, что создает ряд трудностей как для филологической, так и для историко-философской интерпретации этого текста, которые будут подробно разобраны ниже.

Основная трудность, связанная с этим текстом, возникает из-за того, что в другом месте (РА III, 5, 3) Ориген пытается решить проблему вечности творения, прибегая для этого вовсе не к концепции идей, локализованных в Логосе, а к собственной гипотезе хронологической последовательности актуально существующих миров или зон, более подробно сформулированной им в РА II, 3, 1–5. Текст РА III, 5, 3 таков:

Но [некоторые] обычно возражают нам, говоря: если мир начался с определенного времени, что делал Бог прежде, чем начался мир (*quid ante faciebat deus quam mundus inciperet*)? Ведь говорить, что природа Бога [была] праздною и неподвижною, одновременно и нечестиво, и нелепо, точно так же как полагать, что благодать некогда не творила благо и всемогущество некогда не осуществляло господства. Вот что [они] обычно возражают нам, говорящим, что этот мир начался с определенного времени, и даже ведущим счет годам его существования, в соответствии с надежным свидетельством Писания. Я не думаю, чтобы кто-нибудь из еретиков, опираясь на смысл своего учения, мог легко ответить

<sup>4</sup> Отождествление ветхозаветной Премудрости со вторым лицом Троицы типично для патристической литературы (хотя Феофил Антиохийский (*Ad Aut.* 2, 10 и 15) и Иринея (*Adv. haer.* 4, 20, 1 и 3) отождествляли Премудрость со Св. Духом). У Оригена оно встречается, например, в РА I, 2, 1–3 и CJ I, 19, 111.

на эти положения. Мы же ответим надлежащим образом, соблюдая правило благочестия и говоря, что Бог впервые начал творить не тогда, когда сотворил этот вот видимый мир, но [что], как после гибели этого [мира] будет другой мир, так, думаем мы, и до того, как этот [мир] существовал, были другие [миры] (*non tunc primum, cum visibilem istum mundum fecit deus, coepit operari, sed sicut post corruptionem huius erit alius mundus, ita et antequam hic esset, fuisse alios credimus*). И то и другое будет [сейчас] подтверждено авторитетом божественного Писания. Что после этого [мира] будет другой мир, учит Исайя, говоря: «Будет новое небо и новая земля, которые я сотворю (*faciam retmanere*) пред лицом Моим, говорит Господь» (Ис 66:22). А что до этого мира были также другие, показывает Экклезиаст, говоря: «Что есть [то], что стало [быть]? То же, что будет. И что есть [то], что сотворено? То же самое, что [еще только] будет сотворено; и совершенно ничего нового нет под солнцем. Если кто заговорит и скажет: Вот, это — новое, — [то] это уже было в веках, которые были до нас» (Эккл 1:9–10). Этими свидетельствами доказываются оба [положения] — и что прежде были века, и что будут потом. Не следует, однако, думать, что многочисленные миры существуют одновременно, но все же после этого [мира] будет другой (*Quibus testimoniis utrumque probatur, quod et ante fuerint saecula et futura sint postmodum. Non tamen putandum est plures simul mundos esse, sed post hunc interim alium futurum*). Об этих [вещах] теперь нет необходимости вновь говорить подробно, так как мы уже сделали это выше.

Хотя здесь не говорится напрямую, что последовательность миров является вечной, т. е. не имеет начала и конца, тем не менее таков был бы наиболее логичный вывод, который можно сделать на основе данного текста: в противном случае, т. е. если бы утверждение, что до нынешнего мира были другие, предполагало возможность абсолютного начала уже у этих предшествующих миров, аргумент Оригена не имел бы особенного смысла, поскольку тогда вопрос «что делал Бог прежде» мог бы быть поставлен заново уже по отношению к этому началу<sup>5</sup>. Та-

---

<sup>5</sup> В контексте тринитарной проблематики Ориген вполне отчетливо сознает опасность ухода в дурную бесконечность при постановке вопроса, почему Бог-Отец не родил Сына еще раньше, и в качестве единственной альтернативы предлагает полное

ким образом, общий смысл РА III, 5, 3, как кажется, предполагает допущение вечности творения именно в смысле актуального существования множества сменяющих друг друга миров.

При этом, в отличие от РА I, 4, 3–5, аргументация, приводящая к допущению вечности творения, вводится здесь не от лица самого автора, а вложена в уста неких гипотетических оппонентов. Вероятно, Ориген имеет здесь в виду весьма характерную для множества философов и ересиархов его времени постановку проблемы вечности мира в связи с вопросом о том, что делал Бог до творения (то, что в англоязычной литературе иногда называют “Why not sooner” argument). В платонической традиции данная проблема<sup>6</sup> возникала в связи со сформулированным в *Тимее* учением о том, что этот упорядоченный космос сотворен демиургом (29d–30a). Ко времени Оригена большинство представителей платонической традиции его эпохи, которых современная наука объединяет в некое целое под названием «средний платонизм», придерживалось той точки зрения, что сотворенность мира в *Тимее* нужно понимать не как отрицание вечности его существования, а как указание на несамодостаточность все же вечного космического бытия и его зависимость от внешней причины, т. е. Бога<sup>7</sup>. Таким образом, христианское учение о творении мира из ничего, предполагавшее, что все космическое бытие началось с определенного

отрицание временного начала бытия у второго лица Троицы (в данном случае оно обозначается как «сила» (virtus) или «дыхание силы Божией» из Прем 7:25): «Если же кто захочет сказать, будто прежде [эта сила] не существовала, но [лишь] потом пришла к существованию, то пусть укажет причину, по которой Отец, заставивший ее существовать, не сделал этого раньше. Ибо, если однажды Он дал некое начало, начиная с которого это “дыхание” произошло из “силы Божией”, мы снова спросим, почему [Он не поступил так] раньше и этого начала, о котором [теперь] идет речь. И таким образом, все время спрашивая о том, что было еще раньше, и заходя все далее в вопрошании, мы придем к пониманию того, что поскольку Бог всегда и мог, и хотел [этого], то никогда не должно и не могло существовать какой-либо причины, чтобы Он не имел всегда того блага, которого хотел» (I, 2, 9, 287–297). Это место свидетельствует, что подобная логика могла предполагаться Оригеном и в РА III, 5, 3 по отношению к проблеме вечности творения, хотя там он не формулирует ее напрямую.

<sup>6</sup> Ср. постановку вопроса в *Тимее* 27с: «мы приступаем к рассуждениям о Вселенной, намереваясь выяснить, возникла ли она и каким именно образом или пребывает невозникшей» (пер. С. С. АВЕРИНЦЕВА; ср. греч. *ἡμᾶς δὲ τοὺς περὶ τοῦ παντὸς λόγους ποιῆσαι πῆ μέλλοντας, ἢ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν*).

<sup>7</sup> Очень отчетливо у Алкиноя (о Платоне): «Когда он называет мир возникшим, его следует понимать не в том смысле, что некогда было время, когда мира не было, но в том, что мир всегда пребывает в становлении и указывает на некую основополагающую причину своего существования» (*Epit.* 14, 3: “Ὁταν δὲ εἶπῃ γενητὸν εἶναι τὸν κόσμον, οὐχ οὕτως ἀκουστέον αὐτοῦ, ὡς ὄντος ποτὲ χρόνου, ἐν ᾧ οὐκ ἦν κόσμος. ἀλλὰ διότι αἰεὶ ἐν γενέσει ἐστὶ καὶ ἐμφαίνει τῆς αὐτοῦ ὑποστάσεως ἀρχικώτερόν τι αἴτιον).



момента времени (и, как часто уточняли<sup>8</sup>, вместе с самим временем), с самого начала вступало в радикальное противоречие с общей тенденцией платонического подхода к проблеме вечности мира<sup>9</sup>. Если некоторые платонически настроенные авторы вроде Плутарха или Аттика и допускали, что данный мир начал существовать с определенного момента времени<sup>10</sup>, то в их устах это означало лишь то, что до этого мира существовала неупорядоченная материя<sup>11</sup> — точка зрения, однозначно отвергавшаяся Оригеном со стандартных христианских позиций<sup>12</sup>. Наряду с этим полемика Тертуллиана с Гермогеном<sup>13</sup> или позднее Августина с манихеями<sup>14</sup> показывает, что приводимый Оригеном в РА III, 5, 3 аргумент, ставящий под вопрос либо наличие временного начала у космического бытия, либо благодать и всемогущество Бога, иногда использовался и представителями еретических течений<sup>15</sup>.

Впрочем, тот факт, что общая аргументация в пользу вечности творения в РА III, 5, 3 преподносится от лица гипотетических оппонентов, никоим образом не означает, что сам Ориген ее не разделяет. Напротив, он и сам, очевидно, согласен, что благодать всегда должна творить благодеяния, а всемогущество господствовать. Это явствует не только из приведенного выше РА I, 4, 3, но и из РА I, 2, 10, 307–328, где Ориген также выдвигает схожие аргументы в пользу вечности творения от своего лица:

Подобно тому как нельзя быть отцом, если нет сына, ни господином — без имущества или раба, так и Бог не может быть назван всемогущим, если нет тех [сущих], над которыми он проявлял бы могущество; и поэтому для проявления божественного всемогущества необходимо, чтобы су-

<sup>8</sup> Например, КЛИМЕНТ, *Строматы* VI, 16, 142, 4; АВГУСТИН, *De Gen. contra Man.* I, 2, 4 (PL 34, 175).

<sup>9</sup> Это противоречие отчетливо запечатлено в полемике Оригена с Цельсом в СС I, 19.

<sup>10</sup> ПРОКЛ, *In Tim.* I, 276, 30 sqq.; ЕВСЕВИЙ, *Praeparatio evangelica* XV, 6, 7.

<sup>11</sup> См., например, С. ANDRESEN, *Logos und Nomos* (Berlin, 1955), S. 277–285, особенно S. 282: «В качестве материи мир вечен, но как космос в собственном смысле он все же возник» (Als Hyle ist die Welt ungeworden, als Kosmos im eigentlichen Sinne ist sie jedoch geworden); также J. DILLON, *The Middle Platonists* (Ithaca; N. Y., 1977), p. 253.

<sup>12</sup> См. греческий фрагмент, сохранившийся у Евсевия в *Praeparatio evangelica* VII, 20 и РА I, 3, 3; 2, 1, 4. Ср., например, ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *Об устройении человека* 23–24; ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, *Беседы на Шестоднев* II, 2.

<sup>13</sup> ТЕРТУЛЛИАН, *Против Гермогена* III (PL 1, 199).

<sup>14</sup> АВГУСТИН, *De Gen. contra Man.* I, 2, 3 (PL 34, 174–175).

<sup>15</sup> Ср. также примеры, которые приводит М. Александр (“Le statut des questions concernant la matière dans le Peri Archôn”, *Origeniana prima: Premier colloque international des études origénienes* (Bari, 1975), p. 67, n. 15).

ществовало все (*ut omnipotens ostendatur deus, omnia subsistere necesse est*). Если же есть кто-нибудь, кто считает, что были некие века или периоды, или [что-то подобное], как бы он это ни называл, когда еще не было сотворено то, что сотворено, несомненно, этим он покажет, что Бог не был всемогущим в этих то ли веках, то ли периодах и стал всемогущим [только] потом, с тех пор как начал обладать теми [сущими], по отношению к которым Он проявляет [свое] могущество: а благодаря этому покажется, что Он восприял некое улучшение и от худшего перешел к лучшему, если, конечно, не ставить под сомнение, что для Него лучше быть всемогущим, чем не быть. И как же не покажется нелепым, что Бог, не имея чего-либо такого, что Ему подобало иметь, впоследствии достиг обладания этим посредством некоего улучшения? Поскольку же нет такого времени, когда Он не был всемогущим, с необходимостью должно существовать также и то, благодаря чему Он называется всемогущим, и Он всегда имел то, над чем проявлял могущество и чем управлял как царь и повелитель; об этом мы будем рассуждать подробнее в соответствующих местах, где придется вести речь о его творениях<sup>16</sup>.

Таким образом, в тексте РА имеется три места, где Ориген затрагивает проблему вечности творения, и каждый раз он делает это по-разному. В РА I, 2, 10 он декларирует вечность творения в самом общем смысле, совсем не задаваясь вопросом, как совместить эту декларацию с общепринятой креационистской доктриной. В РА I, 4, 3–5 и III, 5, 3 этот вопрос уже поставлен и получает альтернативные решения за счет того, что самому понятию творения придается более конкретное содержание. Под «творением» предлагается понимать, соответственно, либо идеи всего сущего в Премудрости, либо (бесконечную) цепочку актуально существующих зонов, в любом случае дифференцируя такое «творение» от нынешнего тварного космоса, к которому и относится представление о сотворении мира с определенного момента времени. Неудивительно, что при столь противоречивом состоянии текста, являющегося к тому же не оригиналом, а переводом, а также при отсутствии аналогичных по содержанию мест в сохранившихся греческих произведениях Оригена в

<sup>16</sup> Аргументация, апеллирующая к божественной неизменности, используется Оригеном и при доказательстве совечности Сына Отцу в тринитарной догматике (РА I, 2, 2; I, 2, 9).

современной науке нет единой точки зрения на то, как именно он относился к идее вечности творения. Насколько я могу судить, существует по меньшей мере четыре различных подхода к этому вопросу.

### Различные интерпретации вечности творения по Оригену

Во-первых, вечность творения, по Оригену, может интерпретироваться в соответствии с вариантом, предлагаемым в РА III, 5, 3, т. е. как временная беспрестанность следующих друг за другом миров. Так ее трактовал, к примеру, Генрих Карпп, для которого вечное творение (eine ewige Schopfung) следовало из сомнения по поводу возможности окончательного апокатастасиса в конце последовательности эонов<sup>17</sup>. Такая интерпретация создает впечатление, что само понятие вечности у Оригена еще не достигло той степени отчетливости, которая требует строгого различения между временной беспрестанностью и вневременной вечностью, perpetuitas и aeternitas в боэциевском смысле (*Об утешении философией* V, 6) или в смысле Прокла (*In Tim.* I, 239, 1), возможно повлиявшего на Боэция<sup>18</sup>. С точки зрения позднейшей христианской мысли предложенное в РА III, 5, 3 решение все равно выглядело бы неудовлетворительным, так как оно не учитывает того, что было совершенно однозначно сформулировано Августином при обсуждении того же вопроса: «время не может быть совечным неизменяемой вечности, поскольку протекает в изменчивости»<sup>19</sup>, — в чем Августину вторит и современный богослов, причем уже непосредственно в отношении к оригеновской космологии: «Дурная бесконечность сменяющих друг друга эонов не уравнивает их совокупности с Богом»<sup>20</sup>. Если в РА III, 5, 3 мы не находим никаких следов реакции Оригена на подобные затруднения, равно как и признаков того, что они вообще для него существовали, то из этого можно сделать вывод об отсутствии у него идеи вечности в том смысле, который был придан ей позднейшей христианской традицией. Текст РА, как кажется, подтверждает такой вывод. В РА I, 2, 11, 400–402, причем — что особенно примечательно — в контексте, касающемся совечности второй ипостаси

<sup>17</sup> H. KARPP, *Probleme altchristlicher Anthropologie* (Gütersloh, 1950), S. 209–210. Ср. Л. П. КАРСАВИН, *Святые отцы и учителя Церкви* (М., 1994), с. 67; Г. Г. МАЙОРОВ, *Формирование средневековой философии* (М., 1979), с. 96.

<sup>18</sup> См. J. GRUBER, *Kommentar zu Boethius de Consolatione philosophiae* (Berlin; New York, 1978), S. 410–411.

<sup>19</sup> АВГУСТИН, *О граде Божием* 12, 15: ...tempus autem quoniam mutabilitate transcurrit aeternitati immutabili non potest esse coaeternum.

<sup>20</sup> Л. П. КАРСАВИН, *Святые отцы и учителя Церкви*, с. 67.

Троицы Богу–Отцу, понятию вечности дается такое определение: «Всегдашним или вечным в собственном смысле называется то, что не имеет начала бытия и не может прекратить быть тем, что оно есть»<sup>21</sup>. Здесь понятие вечности описывается через отрицание начала и конца существования у вечного бытия, а если присмотреться повнимательнее, то и отрицание его изменчивости (формулировка «не может прекратить быть тем, что оно есть» подразумевает не просто отсутствие конца, а еще и невозможность для вечного бытия перестать быть тем, чем оно является, т. е. измениться, хотя бы и сохранив существование). В таком определении нет ничего, что уже не содержалось бы в традиционном для античной философской традиции в целом и платонической традиции в особенности понимании вечности как противоположности становлению (*Тимей* 27d sq.), сущностными признаками которого и являются наличие начала и конца бытия у становящегося сущего. Возникновение и уничтожение, *γένεσις* и *φθωρά* в этой перспективе взаимосвязаны таким образом, что первое с необходимостью влечет за собой второе<sup>22</sup>, тогда как в применении к вечно сущему та же логика заставляет отрицать как начало, так и конец бытия. В то же время эта оригеновская дефиниция сама по себе не ведет с необходимостью к пониманию вечности как *numquam stans* или «нескончаемого настоящего», полностью исключаящую какую бы то ни было временную последовательность или длительность<sup>23</sup>. Если Ориген действительно так понимал вечность, становится более понятной сама возможность того, что в РА III, 5, 3 он мог удовлетвориться трактовкой

<sup>21</sup> *Sempiternum vel aeternum proprie dicitur quod neque initium ut sit habuit, neque cessare unquam potest esse quod est.* Ср. следующую формулировку у старшего современника Оригена Тертуллиана: *Quis alius aeternitatis status, quam semper fuisse et futurum esse, ex praerogativa nullius initii et nullius finis?* (*Против Гермогена* IV, 3 (PL I, 201A); ср. пер. Ю. ПАНАСЕНКО: «Есть ли у вечности иное свойство, нежели всегда быть в прошлом и будущем благодаря тому, что у нее нет ни начала, ни конца?») в изд.: *Тертуллиан. Избранные сочинения* (М., 1994), с. 132.

<sup>22</sup> Например, ПЛАТОН, *Государство* VIII, 546a: «всему, что возникло, бывает конец» (пер. А. Н. ЕГУНОВА; греч. *γενόμενον παντί φθωρά ἐστιν*). Ср. АРИСТОТЕЛЬ, *О небе* I, 279 b 20–21.

<sup>23</sup> В комментарии на это место Крузель совершенно справедливо говорит об Оригене: «Кажется, он еще не пришел к понятию вечности, которое ясным образом исключало бы последовательность» (*Traité des principes*, t. 2, p. 52, n. 71: *Il ne semble pas être parvenu à une notion de l'éternité supprimant clairement la successivité*); ср. Н. CROUZEL, *Origène et Plotine* (Paris, 1991), p. 337–338. Показательно, что для оригеновского словоупотребления вообще не характерно использование слова *αἰών* для выражения идеи вечности как противоположности времени, т. е. то, что было типично для платонической традиции начиная с классического места в *Тимее* 37d, как бы ни понимать при этом само содержание понятия вечности у Платона.

совечности творения Богу как временной бесконечности сменяющих друг друга миров.

Во-вторых, вечность творения может интерпретироваться как вечность так называемого «мира предсуществования», т. е. совокупности разумных духовных существ, чье падение, согласно известной гипотезе Оригена, и повлекло за собой возникновение материального мира или миров. Такая интерпретация логически ведет к постановке вопроса о том, как именно мир предсуществования соотносится со всей последовательностью зонов, т. е. предшествует ли он всей их цепочке или, так сказать, перемежается с отдельными материальными мирами. Например, в первом случае вечность мира предсуществования предполагала бы, что он так или иначе был совечен Богу до момента падения, однако с этого момента уже перестал существовать как таковой, ибо разумные существа, из которых этот мир и состоял, пали, образовав духовную иерархию и вызвав творение материального космоса. Во втором же случае речь шла бы о бесконечном циклизме, в котором каждый материальный мир чередуется с новым миром предсуществования, так что это было бы просто разновидностью понимания вечности творения как бесконечной последовательности зонов. Как бы то ни было, для этих гипотетических построений трудно найти очевидное основание в тех текстах РА, где о вечности творения и идет речь. Несмотря на это, как раз такой подход долгое время господствовал в оригеноведческой литературе<sup>24</sup>. Вероятно, отчасти это было связано с тем, что многие исследователи не проводили достаточно четкого различия между актуально существующими разумными духовными существами и потенциальным творением в Логосе<sup>25</sup>, а в этом случае сам текст РА I, 4, 3–5, где речь идет как раз о

<sup>24</sup> Например, E. De FAYE, *Origène: sa vie, son oeuvre, sa pensée*, vol. 3 (Paris, 1928), p. 66–67; H. KOCH, *Paideusis und Pronoia Paideusis und Pronoia: Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus* (Berlin: Leipzig, 1932), S. 24; J. DANÉLOU, *Origène* (Paris, 1948), p. 253; Прот. Г. ФЛОРОВСКИЙ, «Противоречия оригенизма», *Догмат и история* (М., 1996), с. 296.

<sup>25</sup> Все это в совокупности может восприниматься как составная часть «умопостигаемого мира» (*κόσμος νοητός*), а этот термин в оригеновском словоупотреблении получает неоднозначные толкования. Например, Кох на с. 24–25 *Paideusis und Pronoia* понимает под «умопостигаемым миром» (*intelligible Welt*) прежде всего разумные духовные существа, созданные Богом до материального мира, и довольно туманно добавляет: «Лишь во вторую очередь речь идет об идеях» (*Erst in zweiter Reihe ist von den Ideen die Rede*); тогда как на с. 255 он обозначает как *intelligible Welt* именно идеи творения в Логосе. Г. Грубер, как кажется, склонен рассматривать идеи по Оригену в качестве «живых существ» (*als Lebewesen*), в том числе — «ангелов» (G. GRUBER, *Ζωή: Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes* (München, 1962), S. 16, Anm. 20).

потенциальном творении, с некоторыми натяжками может использоваться как свидетельство в пользу вечности мира предсуществования<sup>26</sup>.

Но если считать, что мир предсуществования принципиально отличается от мира архетипов творения в Логосе, это приведет к тому, что данный подход уже не может быть обоснован текстуально и приобретает чисто спекулятивный характер. Кроме того, в тексте РА можно найти места, которые свидетельствуют в пользу того, что существование разумных духовных существ имело начало, РА I, 3, 3; II, 9, 2; IV, 4, 8 (35). На основании этих аргументов крупнейший французский оригеновед Анри Крузель пришел к выводу, что под вечным творением у Оригена никоим образом не следует понимать актуально существующий мир духовных индивидов, и предложил третью трактовку этой концепции, опирающуюся на более очевидное истолкование РА I, 4, 3–5, согласно которому Ориген признавал вечность исключительно потенциального творения<sup>27</sup>. Этот вариант наиболее совместим с ортодоксией, ибо совечность актуального творения Богу (все равно — духовного или материального) здесь отрицается, а учение об идеях творения в Логосе весьма распространено в писаниях Отцов Церкви. Правда, простое допущение того, что в Премудрости

<sup>26</sup> В качестве примера можно привести интерпретацию РА I, 4, 3–5 у Лотаря Лиса (L. LIES, *Origenes' "Peri Archon": eine undogmatische Dogmatik* (Darmstadt, 1992), S. 68–71), согласно которой именно мир предсуществующих умов оказывается локализованным в Логосе и представляет собой *praefiguratio* нынешнего материального творения. Лис не столько доказывает эту интерпретацию, исходя из критического сопоставления с альтернативными толкованиями, сколько просто исходит из нее, преподнося ее как нечто самоочевидное. Быть может, схожим пониманием объясняется и тот факт, что Доддс, говоря о вечности предсуществующих «умов» у Оригена, опять же безо всяких разъяснений ссылаясь именно на РА I, 4, 3–5 (E. R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Cambridge, 1965), p. 128, n. 4).

<sup>27</sup> *Origène et Plotin*, p. 462: «Вопреки тому, что о нем слишком часто писали, Ориген ясно различает *kósmos νοητός*, умопостигаемый мир идей и причин, содержащийся в Христе-Премудрости и составляющий совечное Богу творение, о котором говорит РА I, 2, 10, — от того, что могло бы быть названо *kósmos νοερός*, мира умов или душ, который имел начало (РА II, 9, 2; IV, 4, 8)» (Contrairement à ce qui a été écrit trop souvent, Origène distingue clairement le *kósmos νοητός*, le monde intelligible des idées-raisons, contenu dans le Christ-Sagesse et qui constitue la création coéternelle à Dieu dont parle РА I, 2, 10, de ce que l'on pourrait appeler le *kósmos νοερός*, le monde des intelligences ou âmes qui a eu un commencement, РА II, 9, 2; IV, 4, 8); ср. p. 138, 154 и, например, H. CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique* (Paris, 1961), p. 42, 55, а также R. SORABJ, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages* (N. Y.: Ithaca, 1986), p. 251, n. 111. Впрочем, по поводу того, что «мир умов» имел начало, ср. точку зрения Ричарда Норриса, который сомневался в том, следует ли понимать такое «начало» во временном смысле (R. A. NORRIS, *God and World in Early Christian Theology* (London, 1965), p. 125).

вечно существуют логосы творения, не влечет за собой с необходимостью концепцию совечности тварного бытия Богу<sup>28</sup>, и это, в частности, означает, что наличие в сочинениях Оригена многочисленных мест, где речь идет об идеях творения в Логосе<sup>29</sup>, само по себе не может рассматриваться как аргумент в пользу того, будто именно в этом смысле он и трактовал понятие вечности творения. В принципе нет ничего невозможного в том, что в одних местах Ориген мог говорить о существовании архетипов творения в Премудрости, а в других, совершенно независимо от этого, о вечности актуального творения. Эксплицитное увязывание концепции провиденциального творения с так называемым аргументом «почему не раньше?» и общей идеей вечности творения как таковой можно обнаружить только в РА I, 4, 3–5<sup>30</sup>. Таким образом, интерпретация Крузеля це-

<sup>28</sup> Стоит обратить внимание, например, на весьма показательную в этом отношении позицию Августина. С одной стороны, он как и многие отцы, признавал существование идей творения в Логосе — *De diversis quaestionibus* XLVI, 1–2 (PL 40, 29–30); *De Genesi ad litteram* V, 13, 29 (PL 34, 331) и др. С другой, это не мешало ему полемизировать с современными ему оригенистами, трактовавшими это наличие идей творения в Логосе как вечность самого творения и использовавшими эту теорию для ответа на вопрос, что делал Бог до творения мира (*Contra Priscillianistas et Origenistas* (PL 42, 669–678; особ. 674). Этот пример показывает, что идея вечности творения не следует *аналитически* из допущения вечных логосов творения. Примерно в этом смысле Флоровский пытался продемонстрировать, что для патристики в целом «божественная идея твари не есть тварь» («Тварь и тварность», *Догмат и история*, с. 127).

<sup>29</sup> РА I, 2, 2–3; СJ I, 19, 113–115; I, 34, 244; II, 18, 126; V, 5, 1; CC V, 22; VI, 64 и др.

<sup>30</sup> Использование концепции провиденциального творения в связи с ответом на вопрос «почему не раньше?» само по себе не является чем-то беспрецедентным. Немешегги, который придерживается тех же взглядов на вечность творения у Оригена, что и Крузель, приводит возможную параллель из Филона, где вечность мира тоже толкуется в смысле вечности провиденциального творения (P. NEMESHEGYI, *La paternité de Dieu chez Origène* (Paris, 1960), p. 125). Правда, на проверку обнаруживается, что место из Филона взято из той части трактата *О провидении* (*De providentia* I, 7), которая сохранилась только в позднейшей армянской редакции. В свое время аутентичность как раз этого места уже ставилась под сомнение (см. W. BOUSSET, *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom* (Göttingen, 1915), S. 144, Anm. 2). Даже если допустить, что Филон действительно высказывал такого рода идеи, это еще не значит, что их же должен был высказывать и Ориген, пусть и испытывая определенное влияние Филона (о чем см. T. D. RUNIA, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana* (Milano, 1999), p. 171–198). Однако основным недостатком всех построений Немешегги является то, что он фактически игнорирует РА III, 5, 3. Если он и касается возможной взаимосвязи между вечностью творения и множественностью миров, то делает это в связи с цитатой из иеронимовского *Письма к Авиту*: «Во второй книге он утверждает бесчисленные миры, не в соответствии с Эпикуром — одновременно многочисленные и подобные друг другу, но [такие, что] после конца одного мира наступает начало другого» (*Epistula* 124, 5: In secundo

ликом зависит от этого места, в связи с чем первостепенное значение приобретает проблема его соотношения с альтернативным пониманием вечности творения в РА III, 5, 3.

Все эти версии едины в том, что в принципе Ориген допускал вечность творения. Между тем в научной литературе существует и четвертый подход к данной проблеме, который заключается в полном отрицании того, что у Оригена когда-либо вообще была такая идея в каком бы то ни было из трех вышеперечисленных смыслов. Этот подход принадлежит греческому исследователю Дзамаликосу, и основан он прежде всего на оспаривании аутентичности соответствующих мест из РА, которые, по мнению этого ученого, являются интерполяцией переводчика оригеновского трактата Руфина Аквилейского. Анализ этой точки зрения должен предварять дальнейшее обсуждение, поскольку, окажись она верной, последнее становится бессмысленным.

### Теория Дзамаликоса: концепция вечности творения — интерполяция Руфина

С методологической точки зрения позиция Дзамаликоса базируется на безудержном гиперкритицизме, с которым он подходит к тексту РА и которому трудно найти аналоги даже в традиции «систематического» оригеноведения<sup>31</sup>, всегда относившегося к переводу Руфина с подчеркнутым скепсисом. Верно указывая на то, что текст РА надо исследовать в соотношении с греческими оригиналами других произведений Оригена, Дзамаликос делает из этого совершенно неверный вывод, что РА может использоваться только как вспомогательный источник. На практике это означает, что он считает возможным огульно оспари-

---

autem libro mundos asserit innumerabiles, non juxta Epicurum, uno tempore plurimos et sui similes, sed post alterius mundi finem, alterius esse principium). «Но контекст показывает, — пишет по этому поводу Немешети, — что Иероним нападает здесь только на оригеновский тезис о множественности миров. Тексты РА, способные внушить мысль, будто Ориген принимает вечность творения, как мы увидим, находятся в первой книге. Иероним же здесь ссылается на вторую» (*La paternité de Dieu chez Origène*, p. 113–114, п. 8: Mais le contexte prouve, que Jérôme, ici, s'en prend à la seule thèse origéniste de la pluralité des mondes. Les textes du Peri Archôn qui pourraient faire croire qu' Origène accepte l'éternité de la création, se trouvent, comme nous le voyons, dans le premier livre. Or c'est au second que se réfère ici Jérôme). Но в том-то и дело, что тексты РА, связанные с вечностью творения, находятся не только в первой книге (I, 2, 10; I, 4, 3–5), но и в третьей (III, 5, 3), причем именно учет последнего текста является решающим из-за его альтернативности I, 4, 3–5.

<sup>31</sup> О «систематической» и «гипотетической» тенденциях в оригеноведении см. кн.: U. BERNER, *Origenes* (Darmstadt, 1981).



вать аутентичность вообще всех тех мест в РА, которые не имеют каких-либо содержательных параллелей в греческих текстах, если только такие места противоречат весьма спорной реконструкции доктрины Оригена, осуществляемой Дзамаликосом на основе исключительно греческих сочинений<sup>32</sup>. В данной работе я не хотел бы углубляться в разбор чисто теологических и философских аспектов своеобразных представлений Дзамаликоса об оригеновской доктрине и остановлюсь лишь на вопросе об их филологической обоснованности.

Имплицитной предпосылкой данного подхода является допущение, что любая из базовых идей РА должна была бы непременно найти отражение в других сочинениях Оригена. Но если учитывать особенности этих сочинений, такая предпосылка выглядит совершенно произвольной. Во-первых, из всего огромного корпуса произведений Оригена нам известна лишь меньшая часть<sup>33</sup>, так что с уверенностью судить о том, на-

---

<sup>32</sup> P. TZAMALIKOS, *The concept of time in Origen* (Bern, Frankfurt am Main, New-York, Paris, Wien: Peter Lang, 1991), p. 10–11: «С нашей точки зрения, бесспорно аутентичные взгляды Оригена могут быть найдены в оригинальном греческом тексте... Точку зрения, высказанную по-латыни, следует рассматривать как абсолютно аутентичную только в том случае, если она может быть подтверждена также и греческим текстом... Наше мнение таково, что РА нельзя рассматривать как работу, которая позволяет интерпретировать мысль Оригена или делать о ней надежные выводы. Скорее, это работа, которая нуждается в интерпретации в свете других текстов, сохранившихся по-гречески» (In our view, the unquestionably authentic views of Origen can be found in the original Greek text... An opinion in Latin should be regarded as absolutely authentic only once this can be corroborated by a Greek text as well... It is our view... that Princ. should not be regarded as the work which can interpret Origen's thought or provide safe conclusions about it. This is rather the work which needs to be interpreted in the light of other texts extant in Greek); p. 399: «Латинский перевод РА следует использовать лишь как вспомогательный источник, и даже в этом случае его следует читать с осторожностью» (The Latin rendering of Princ. should be used only as an ancillary source; and even in that case it should be read with caution).

<sup>33</sup> По свидетельству Епифания Кипрского, число написанных Оригеном книг насчитывало шесть тысяч (*Панарий* 64, 63), а по утверждению Иеронима Стридонского — почти две тысячи (*Apologia contra Rufinum* 2, 22). В другом месте Иероним приводит список сочинений Оригена, содержащий почти 800 наименований (*Epistula* 33). Как писал по этому поводу Барденхеввер, «ни один церковный писатель доникейского времени даже отдаленно не приближался к Оригену по плодовитости. А в следующих веках патристического периода с ним могли бы состязаться разве что Хризостом, Иероним и Августин» (O. BARDENHEWER, *Geschichte der altchristlichen Literatur*. Bd. 2 (Freiburg im Breisgau, 1903), S. 70: Kein Kirchenschriftsteller der vornicänischen Zeit hat Origenes an Fruchtbarkeit auch annähernd erreicht. Und aus den folgenden Jahrhunderten der patristischen Periode würden etwa Chrysostomus, Hieronymus und Augustinus in Wettstreit mit ihm treten können). По мнению Болотова, до нас дошла приблизительно двадцатая

сколько репрезентативны в том или ином конкретном отношении именно дошедшие до нас греческие тексты, трудно. Однако тот факт, что не для всех идей из РА в них удастся найти достаточно убедительные параллели, на этом фоне не вызывает особенного удивления. Концепция вечности творения вовсе не единственная из теорий, играющих важную роль в РА, для которой нет очевидных соответствий в греческих текстах. К примеру, в РА постоянно говорится о подобии, существующем между концом и началом, *finis* и *initium* космического процесса<sup>34</sup>. В греческих произведениях косвенный намек на соответствие между *ἀρχή* и *τέλος* можно найти, пожалуй, только в одном вырванном из контекста и слишком лапидарном фрагменте<sup>35</sup>. Вполне вероятно, что, если бы сочинения Оригена дошли до нас полностью или хотя бы в большем объеме, мы бы имели в своем распоряжении более убедительную параллель этим данным руфиновского текста РА, которые, впрочем, в данном отношении обычно и не ставятся под сомнение просто в силу своего обилия. Во-вторых, надо учитывать, что в контексте остального оригеновского творчества РА представляет собой совершенно уникальный жанровый эксперимент, и так как подавляющая масса произведений Оригена была посвящена прежде всего экзегезе библейского текста, а не формулировке его собственных религиозно-философских теорий, то он вовсе не обязательно должен был обращаться в них к обсуждению даже важных для него метафизических и космологических идей. Таким образом, если в греческих сочинениях Оригена мы не обнаруживаем каких-либо прямых аналогий определенным данным руфиновской версии, то это само по себе не ведет с необходимостью к заключению о недостоверности последней.

Кроме того, возникает вопрос, насколько вообще обосновано гиперкритическое отношение Дзамаликоса к руфиновскому переводу. Безусловно, латинский текст лишь приблизительно отражает содержание греческого оригинала и содержит определенные искажения, но общей констатации этого известного обстоятельства совершенно недостаточно для того, чтобы вынести обоснованное суждение о степени аутентичности того или иного конкретного места в тексте РА. Для этого нужно было бы, во-первых, предварительно оценить, какого типа расхождения с оригиналом мы вообще можем предполагать в руфиновском переводе, а во-вторых, подвергнуть тщательному филологическому анализу непосредственно те места, которые вызывают сомнения. Ничего этого у Дзамаликоса

часть наследия Оригена (В. В. БОЛОТОВ, *Учение Оригена о Св.Троице*, в кн.: *Собрание церковно-исторических трудов*, т. I (М.: Мартис, 1999), с. 136, примеч. 1).

<sup>34</sup> РА I, 6, 2; II, 1, 1; II, 1, 3; III, 6, 3; III, 6, 8.

<sup>35</sup> Sel. Ps. 12, 1660D (= Fr. in Ps. 138, 5–6).

мы не находим. Свой вывод о неподлинности текстов, где излагается концепция вечности творения, он делает исключительно на том основании, что эта концепция не соответствует его собственной реконструкции оригеновского учения, согласно которой у Оригена уже присутствовало, условно говоря, августиновско-боэциевское понимание вечности.

Именно эта реконструкция в конечном счете приводит Дзамаликоса к выводу, что так называемый аргумент «почему не раньше?» (“Why not sooner” argument) вообще не мог представлять для Оригена никакого интереса: «Все сочинения, сохранившиеся по-гречески, ясно показывают, что у Оригена не было необходимости обращаться к этому мнимому вопросу»<sup>36</sup>. Сам по себе такой довод странен, ведь даже если согласиться с Дзамаликосом в том, что этот вопрос не играл никакой роли в теологии самого Оригена, это отнюдь не могло бы помешать последнему обратиться к его рассмотрению в РА, где он постоянно рассматривает множество столь же актуальных для его эпохи богословских проблем, даже если они не коренятся в его собственном учении или противоречат ему. Но в перспективе методологии Дзамаликоса после такого вывода остается только утверждать, что все места в РА, касающиеся вечности мира, представляют собой интерполяцию Руфина: «Мы полагаем, что те места РА, в которых, как кажется, подспудно затрагивается так называемый аргумент “почему не раньше?”, — всего лишь катастрофическая интерполяция Руфина»<sup>37</sup>. В качестве примеров Дзамаликос тут же приводит РА I, 1, 6; I, 2, 10; I, 4, 3–5; III, 5, 2–3<sup>38</sup>. Таким образом, получается, что многочисленные и весьма пространственные отрывки (от одного до трех параграфов) текста РА целиком и полностью принадлежат Руфину. По этой логике, он не просто неточно перевел оригеновский текст, не просто внес в него какие-то интерполяции, которые так или иначе соотносились бы с уже имевшимися в этом тексте идеями, т. е. по крайней мере имели бы точку

<sup>36</sup> *The concept of time in Origen*, p. 99: All the writings extant in Greek clearly show that Origen did not need to address to this fake-question; cp. p. 84–85.

<sup>37</sup> *The concept of time in Origen*, p. 99: We think that these points of *Princ.* (in which the so-called “why not sooner?” argument seems to be implicitly handled) is but a catastrophic interpolation of Rufinus.

<sup>38</sup> Последнее указано у него как II, 5, 2–3, но это, очевидно, опечатка, так как это место не имеет никакого отношения к идее вечности мира. Что касается I, 1, 6, то остается только гадать, что заставило Дзамаликоса усомниться в аутентичности и этого параграфа, где формулируется учение о Боге как об абсолютно простой духовной природе. Его, конечно, можно рассматривать как предпосылку идеи вечности мира, поскольку оно предполагает идею божественной неизменности, которая, в оригеновской перспективе, и есть такая предпосылка. Однако о вечности мира здесь ничего не говорится напрямую.

отсчета в самом оригинале, но, совсем напротив, по собственной инициативе взял да и вставил в текст пространную дискуссию, для которой, с точки зрения Дзамаликоса, там вообще не было никакого повода. При этом Руфин не удовлетворился однократной интерполяцией, но повторил эту процедуру по меньшей мере трижды (если не считать I, 1, 6). Руфин тут предстает уже не как переводчик, пусть и ненадежный по современным стандартам, а как самостоятельный мыслитель, настойчиво вводящий в переводимый им текст обсуждение проблем, занимающих исключительно его самого, а отнюдь не автора этого трактата.

Вся эта гипотеза, на мой взгляд, не выдерживает критики. Как бы спорен ни был латинский перевод РА, все его расхождения с оригиналом, о которых позволяют судить сохранившиеся фрагменты греческого текста и заявления самого Руфина, не дают никаких оснований полагать, что тот, по сути, дела претендовал на соавторство с Оригеном и, работая над переводом, на самом деле рассматривал себя как самостоятельного богослова. Упомянутые расхождения в целом можно разделить на два типа: 1) изменения, связанные с техникой перевода; 2) изменения, намеренно внесенные Руфином, чтобы оправдать Оригена от возможных обвинений в ереси. Что касается первого типа изменений, то их возникновение в тексте связано прежде всего с общей переводческой манерой Руфина, постоянно сбивающейся на парафразу, которая в целом следует за основными идеями оригинала, но при этом не ставит себе целью максимально точную передачу его синтаксического построения или лексического состава. Естественно, такого рода пересказ уже сам по себе может привести к утрате тех или иных подробностей исходного текста или, напротив, внести в него какие-то новые оттенки, хотя при этом и нельзя говорить о сознательном стремлении переводчика как-либо изменить его смысл. Подобная техника перевода представляла собой вполне нормальное для того времени явление<sup>39</sup>. В случае с Руфином одним из основных мотивов, побуждавших его прибегать к парафразе, было его стремление адаптировать текст для современных ему латиноязычных читателей, для чего он очень часто вносил в него некоторые разъяснения или дополнял какой-либо развивавшийся у Оригена тезис собственным примером<sup>40</sup>. Кроме того, к этому же типу изме-

---

<sup>39</sup> См., например, H. MARTI, *Übersetzer der Augustin-Zeit* (München, 1974), S. 79; F. WINKELMANN, "Einige Bemerkungen zu den Aussagen des Rufinus von Aquileia und des Hieronymus über ihre Übersetzungstheorie und -methode", *Kyriakon: Festschrift Quasten* (Münster, 1970), Bd. 2, S. 535.

<sup>40</sup> Например, в РА III, 1, 10, где, отгалкиваясь от использованного в греческом тексте сравнения божественных чудес с дождем, оказывающим различное воздейст-

нений относится расхождения, возникавшие в силу таких факторов, как непонимание переводчиком специальных философских терминов, «репликация» терминов при переводе и использование вергилианских аллюзий или латинской юридической лексики, естественно отсутствовавших в греческом тексте. Ясно, что учет такого рода изменений ставит под сомнение преимущественно детали и нюансы сохранившегося текста РА и сам по себе может согласовываться со значительной степенью доверия к передаче базовых идей оригинала.

Второй тип изменений мог бы поставить под сомнение общую достоверность перевода как такового. Тем важнее рассмотреть те фактические данные, какими мы располагаем, чтобы судить о конкретном характере этих изменений. О том, что они имели место, мы узнаем от самого же Руфина, который отнюдь не скрывал своих апологетических намерений. В предисловии к переводу РА он прямо заявляет, что рассматривает текст трактата как местами искаженный еретическими фальсификациями<sup>41</sup>. В специально написанном им сочинении *О подделке книг Оригена*<sup>42</sup> он рассказывает о многочисленных примерах того, как сторонники еретических течений делали вставки в сочинения церковных писателей с целью опереться на их авторитет в полемике, ведшейся ими против самих же этих писателей (как, например, в приводимой им истории с Иларием Пиктавийским). Однако, говоря о еретических интерполяциях в РА, Руфин ссылается все же не на какие-либо известные ему реальные факты, а просто на усматривавшиеся им самим внутренние противоречия в тексте РА. Эти-то противоречия, заключавшиеся в том, что в одном месте переводчик сталкивался с высказываниями, казавшимися ему вполне ортодоксальными, а в другом — казавшимися ему же еретическими, он был склонен объяснять, допуская искажение текста со стороны еретиков. Вот как он сам описывает свою реакцию на такого рода затруднения:

Итак, если где-либо в его книгах мы находили что-нибудь противоречащее тому, что им же самим было благочестиво

---

вие на возделанную или невозделанную почву, т. е. восприимчивую или невосприимчивую к этим чудесам человеческую свободу, Руфин вводит массу сельскохозяйственных образов (использование плугов, граблей и т. п.), иллюстрирующих различные способы возделывания почвы. Крузель рассматривает эти образы как вергилианские аллюзии (*Traité des principes*, t. 4, p. 29, n. 51–51a).

<sup>41</sup> РА *Praefatio Rufini* III, 45–48: «...его (т. е. Оригена. — А. С.) книги во многих местах испорчены еретиками и злонамеренными людьми... особенно те, которые ты требуешь теперь от меня перевести, то есть *О началах*» (...corruptos esse in quam plurimis ab haereticis et malivolis libros eius... et praecipue istos, quos nunc exigis ut interpreter, id est ПЕРІ ΑΡΧΩΝ).

<sup>42</sup> *De adulteratione librorum Origenis* (PG 17, 615–632).

определено о Троице в других местах, то мы это [место], как искаженное и неподлинное (*adulteratum hoc et alienum*), или пропускали (*praetermissimus*), или же излагали сообразно с тем правилом, которое часто находили утверждаемым им самим (*secundum eam regulam protulimus, quam ab ipso frequenter invenimus adfirmatam*) (PA Praefatio Rufini 3, 54–59).

Таким образом, преднамеренные изменения, вносившиеся Руфином в текст PA, представляли собой прежде всего устранение из него наиболее щекотливых пассажей. Причем если Руфин упоминает об обнаруженных им в трактате противоречиях исключительно в связи с тринитарной проблематикой, то это, скорее всего, не случайно и может означать, что купюры, сделанные им в тексте PA, имели отношение именно к уже вполне оформившейся в его эпоху тринитарной догматике<sup>43</sup>, а не к космологическим или антропологическим проблемам, многие из которых все еще не воспринимались как затрагивающие суть христианского вероучения<sup>44</sup> и потому могли показаться переводчику заслуживающими меньшего внимания. На такую мысль наводят слова самого Руфина в предисловии к переводу III и IV книг PA:

Если же кажется, что он (Ориген. — А. С.) сказал нечто новое о разумных тварях (*De creaturis vero rationabilibus... quid novi*), то, поскольку не в этом [состоит] сущность веры (*quia non in hoc est summa fidei*), я ради познания и упражнения — ведь, быть может, в таком духе нам и следует отвечать на некоторые ереси — не пропускал (*neque... praetermisi*) [такие места] ни в этих книгах, ни в предыдущих, кроме тех случаев, когда он пожелал и в этих последующих [книгах] повторить уже сказанное в предыдущих, а я счел уместным ради краткости (*brevitatis gratia*) кое-что из этого урезать (*resecare*), (PA Praefatio Rufini II, 27–34).

Помимо купюр и пропусков, сам Руфин упоминает и другой применявшийся им прием — изложение сомнительных в доктринальном отношении мест «сообразно с тем правилом» (*secundum eam regulam*), которое часто утверждалось самим Оригеном, т. е., видимо, правилом веры<sup>45</sup>. Скорее всего, здесь имеется в виду не внесение в текст каких-

<sup>43</sup> Ср., например, F. X. MURPHY, *Rufinus of Aquileia. His life and works* (Washington, 1945), p. 102, и *Traité des principes*, t. I, *Introduction*, p. 25.

<sup>44</sup> Ср. ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, Слово 27: *Против евномиан* 10.

<sup>45</sup> Болотов переводил это выражение «сообразно тому учению, какое мы часто у него встречали в других местах» (*Учение Оригена о Св. Троице*, с. 150). Но мне кажется

либо существенных вставок, а лишь его редактирование, т. е. сравнительно незначительные по объему исправления, заключавшиеся в том, чтобы «прибавить несколько слов для разъяснения смысла текста, поставить одну равнозначащую, по-видимому, фразу на место другой»<sup>46</sup> и тем самым придать ему более ортодоксальное звучание<sup>47</sup>.

Но есть ли у нас основания утверждать, что Руфин вставлял в свой перевод РА значительные фрагменты текста объемом от одного до трех параграфов, чье авторство принадлежало исключительно ему самому? Некоторые его заявления вроде бы действительно свидетельствуют о том, что он не только купировал и редактировал текст РА, но и делал довольно объемные интерполяции. Однако в этом случае речь идет об использовании отрывков из других сочинений Оригена, а не о самостоятельном богословском творчестве. Так, в предисловии к трактату Руфин пишет:

Если где-либо, словно обращаясь к уже опытным и знающим [суть дела читателям], он (т. е. Ориген. — А. С.) высказывается довольно темно, так как стремится к краткости, мы, дабы сделать [такое] место понятнее, добавляли то, что прочли по тому же поводу в более ясной форме в других его книгах (nos, ut manifestius fieret locus, ea quae de ipsa re in allis eius libris apertius legeramus adiecimus), заботясь [таким образом] об объяснении [смысла текста], (РА *Praefatio Rufini* III, 59–63).

более верным, вслед за Крузелем (*Traité des principes*, t. 2, p. 9, n. 4), видеть в *regula* обозначение того, что во многих местах РА называется *regula pietatis* или *regula fidei*, т. е. никак не собственного учения Оригена, а того, что он рассматривал как правило веры. Правда, термины такого рода, подчеркивающие ортодоксальность автора, во многих случаях могут восходить к переводчику, как и происходит, например, в РА III, I, 7, 199 и III, I, 23, 1005, где выражение *regula pietatis* не имеет соответствия в греческом тексте (ср. R. P. C. HANSON, *Origen's doctrine of tradition* (London, 1954), p. 44–45). Но с другой стороны, в РА IV, 2, 2 (9), 68 *regula* и в самом деле представляет собой перевод греч. *κανών* и подразумевает как раз «правило веры». Таким образом, в разбираемом месте своего предисловия Руфин хочет сказать, что он исправлял оригинал в соответствии с канонами веры просто потому, что и сам Ориген заявлял о своем согласии с этим канонами, а совсем не потому, что находил в других местах оригеновских текстов некое более ортодоксальное учение. Разумеется, такая мотивация не учитывает того, что само «правило веры» Ориген мог понимать иначе, чем Руфин.

<sup>46</sup> В. В. БОЛОТОВ, *Учение Оригена о Св. Троице*, с. 156.

<sup>47</sup> Даже если допустить, что такие изменения могли носить более масштабный характер, они в любом случае должны были иметь ортодоксальное содержание, так что это заявление Руфина не дает оснований для сомнений в аутентичности тех мест, где формулируются не вполне ортодоксальные теории вроде вечности творения.

Между тем никаких прямых заимствований и цитат из других сочинений Оригена в руфиновском переводе РА обнаружить не удастся. Уже Иероним требовал у Руфина указать их, но не получил ответа<sup>48</sup>. На мой взгляд, это затруднение может быть устранено, если допустить, что формулировка «мы... добавляли то, что прочли по тому же поводу в более ясной форме в других его книгах» не обязательно подразумевает использование буквальных цитат. Руфин не считал необходимым даже буквальный перевод самого РА, так что ожидать от него точного цитирования других сочинений Оригена также не приходится. На практике это высказывание вполне может означать только то, что, излагая некоторые положения РА несколько подробнее, чем это делалось в оригинале, Руфин просто учитывал общий контекст оригеновских взглядов, известных ему не только по РА, но и из чтения других работ Оригена. Конечно, такого рода учет мог носить весьма субъективный характер. Однако стоит отметить, что сам Руфин мотивирует свое обращение к другим сочинениям Оригена не апологетическими целями, а стремлением сделать текст понятнее для латинского читателя, так что в конечном счете такого рода изменения могут мало чем отличаться от уже упомянутой склонности Руфина к разъясняющей парафразе оригинала, не имеющей своей целью намеренное изменение его смысла. Кроме того, из приведенной цитаты становится ясно, что для такого рода дополнений, даже если допустить, что они действительно представляли собой значительные по объему интерполяции, должен был присутствовать некий повод в оригинальном тексте, т. е. некоторая краткая формулировка той же самой идеи, которую Руфин в своем переводе излагал несколько более пространно. Однако гипотеза Дзамаликоса на том и основана, что в греческом оригинале РА не было вообще никакого повода для обращения к вопросу о вечности творения, так что и с этой точки зрения приведенное место никак не может подтвердить эту гипотезу.

Еще одно основание думать, что Руфин делал в тексте РА интерполяции, представлявшие собой не единичные вкрапления отдельных слов или отдельных предложений, а связанные и протяженные отрезки текста, дают заявления Иеронима, согласно которым Руфин использовал при переводе схолии к РА, принадлежавшие Дидиму Слепцу<sup>49</sup>. Этот не дошедший до нас текст, существование которого подтверждается также свидетельством Сократа Схоластика<sup>50</sup>, вполне мог быть известен

<sup>48</sup> *Apologia contra Rufinum* 2, 13; 3, 39.

<sup>49</sup> *Apologia contra Rufinum* 1, 6; 2, 11; 2, 16.

<sup>50</sup> *Церковная история* 4, 25.



Руфину, так как тот провел в общей сложности около восьми лет, обучаясь у Дидима в Александрии<sup>51</sup>. К сожалению, Иероним приводит лишь один конкретный пример того, в чем он усмотрел интерполяцию, позаимствованную из схолий Дидима, и относится этот пример к РА I, 1, 8<sup>52</sup>. В целом, за отсутствием текста дидимовского комментария, трудно привести какие-либо конкретные доказательства в пользу такой гипотезы, и многие исследователи полагают, что эти обвинения Иеронима уже невозможно ни подтвердить, ни опровергнуть<sup>53</sup>. В любом случае и здесь речь не идет об авторских интерполяциях Руфина. Кроме того, понятно, что и для того, чтобы Дидим обсуждал идею вечности творения в своем комментарии, также должны были быть какие-то основания в оригинальном тексте РА, а это опять же противоречит теории Дзамаликоса, который, кстати говоря, ни словом не упоминает о схолиях Дидима. Что же касается интерполяций от собственного лица, то их Руфин категорически отрицает: «Мы не говорим [здесь] ничего от себя, но лишь возвращаем автору то, что было сказано им самим, пусть и в других местах»<sup>54</sup>. Даже если усомниться в искренности этого заявления, общая апологетическая направленность вносившихся Руфином изменений ручается, по крайней мере, за то, что все специфические и не вполне ортодоксальные идеи, несмотря ни на что в изобилии присутствующие в его переводе, восходят к греческому оригиналу. Было бы по меньшей мере странно полагать, что мы обязаны ими Руфину, желавшему по возможности как раз исключить имевшиеся в РА поводы для нападок на Оригена<sup>55</sup>. Таким образом, те данные, по которым мы можем

<sup>51</sup> См. F. X. MURPHY, *Rufinus of Aquileia*, p. 44–47.

<sup>52</sup> *Apologia contra Rufinum* 2, 11.

<sup>53</sup> См. G. S. GASPARRO, “Aspetti della controversia origeniana: le traduzioni latine del Peri Archon”, *Augustinianum* XXVI, 1–2 (1986), p. 197; H. MARTI, *Übersetzer der Augustin-Zeit*, S. 241.

<sup>54</sup> *Praefatio Rufini* 3, 63–64: Nihil tamen nostrum diximus, sed licet in aliis locis dicta, sua tamen sibi reddimus.

<sup>55</sup> Ср. E. VON IVANKA, *Plato Cristianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1990), S. 103, Anm. 1: «Разумеется, Руфина упрекали в искажениях и фальсификациях при переводе этого сочинения, но всегда лишь в том смысле, что он преуменьшил и завуалировал содержащиеся в нем ошибки» (Gewiss, man hat Rufinus Entstellungen und Verfälschungen des von ihm übersetzten Werkes vorgeworfen, aber immer nur in dem Sinne einer Verharmlosung und Verschleierung der darin enthaltener Irrtümer). Ср. точку зрения Круэеля: «Священник из Аквилеи честен... В любом случае его версия содержит достаточно “опасных” идей, чтобы не подозревать его систематически» (*Traité des principes*, t. I, *Introduction*, p. 25:

судить о принципах перевода, которых придерживался Руфин, не подтверждают «революционных» предположений Дзамаликоса.

Кроме того, мы видели, что между самими местами, которые Дзамаликос считает интерполяциями, существует несогласованность, представляющая отдельную проблему, так как в одном случае (I, 4, 3–5) о вечности творения говорится в применении к провиденциальному творению, а в другом (III, 5, 3) имеется в виду временная бесконечность актуально существующих эонов. Если принять гипотезу Дзамаликоса, получится, что Руфин, для которого идея вечности творения была настолько актуальна, что ради нее он пошел на систематическое искажение смысла греческого оригинала, тем не менее по каким-то непонятным причинам был абсолютно непоследователен в трактовке собственной идеи и противоречил сам себе.

Наконец, возникает естественный вопрос: а зачем вообще Руфину могла понадобиться такая интерполяция, на которую сам текст РА вроде бы совсем не провоцировал? Ответ, который дает на это Дзамаликос, заключается в следующем: «Руфин, очевидно, опасался, что эта теология (т. е. оригеновская. — А. С.) не сможет ответить на специфический вопрос вроде «что делал Бог до творения?» или «почему Он не творил раньше?». Поэтому он вставил в текст РА совершенно ненужную и все же сбивающую с толку аргументацию... Он принял псевдовопрос «почему не раньше?» за реальную проблему; поэтому он полагал, что должен защитить своего автора в этом отношении и оградить его от возможного обвинения в ереси»<sup>56</sup>. Из этих гипотетических рассуждений о каких-то опасениях, якобы имевшихся у Руфина, остается совершенно непонятным, каким образом введение в текст РА идеи вечности творения могло бы в глазах Руфина защитить Оригена от потенциальных обвинений в ереси, если именно эта идея их впоследствии на него и навлекла (среди прочего), тогда как ее предполагаемое отсутствие в тексте РА само по себе как раз не создавало бы никаких проблем с точки зрения ортодоксии. Получается, что Руфин сам же создал совершенно чуждую Оригену проблему, которую затем сам же и пытался разрешить, защищая Оригена от став-

---

...le prêtre d'Aquilée est honnête... De toute façon, sa version contient suffisamment d'idées "périlleuses" pour qu'on ne le soupçonne pas systématiquement).

<sup>56</sup> *The concept of time in Origen*, p. 99–101: Rufinus was obviously apprehensive of that this theology could not answer a quaint question such as "what was God doing before creation?", or "why did he not create sooner?". Hence he tucked an entirely unnecessary, and none the less misleading, argumentation into the text of Princ.... he took the "why no sooner?" pseudo-question as a real problem; hence he deemed that he ought to defend his author on this ground and shield him from potential charge of heresy.

ших возможными в результате этого обвинений в ереси, но и это ему не удалось<sup>57</sup>. Вообще неясно, как, с точки зрения Дзамаликоса, стремление защитить Оригена от обвинений в ереси соотносится у Руфина с предполагаемым опасением, что в рамках оригеновской теологии нельзя ответить на вопрос, почему Бог не начал творить раньше. Такое опасение мыслимо не по отношению к христианской ортодоксии, а к самой постановке этого вопроса либо у платоников, либо у гностиков. Другие отцы и учителя церкви, напротив, не боялись признаться, что ответ на этот вопрос им неизвестен, так как вообще выходит за пределы человеческого разумения<sup>58</sup>. Перед кем же Руфин хотел оправдать Оригена — перед христианами или перед платониками и гностиками<sup>59</sup>?

Но самый очевидный довод против гипотезы Дзамаликоса заключается в том, что идея вечности мира приписывается Оригену не только руфиновским переводом РА, но и некоторыми греческими источниками, независимыми от последнего. Во-первых, это два фрагмента из РА, приложенных к письму Юстиниана патриарху Мине<sup>60</sup>. Если поверить Дзама-

---

<sup>57</sup> Все это тем более непонятно, что на с. 99 своей книги сам же Дзамаликос упоминает о постановке вопроса «Почему не раньше?» еретиками. Стало быть, Руфин защищал Оригена от обвинений в ереси, приписывая последнему формулировку проблемы, которой не было у самого Оригена, но которая как раз встречалась у еретиков, причем таким образом, что латинский перевод РА создает впечатление, будто автор трактата разделяет сами предпосылки подобной постановки вопроса и вовсе не оспаривает ее как таковую.

<sup>58</sup> Например, ИРИНЕЙ, *Против ересей* II, 28, 3; АВГУСТИН, *О граде Божием* XII, 15.

<sup>59</sup> Кроме того, почему Руфин так боялся, что в рамках оригеновской теологии нельзя дать ответ на вопрос «почему не раньше?», если, согласно реконструкции самого Дзамаликоса, суть этой теологии такова, что в ней-то этот вопрос уже фактически решен? Ведь когда Дзамаликос утверждает, будто у Оригена не могло даже возникнуть вопроса о том, что делал Бог до творения мира, то это, по логике греческого ученого, возможно только потому, что Ориген якобы уже исходил из до конца осознанного и отчетливо сформулированного представления о радикальной онтологической пропасти между тварью и Творцом, а также о четком различии между божественной сущностью и божественной волей, означая, что икономический аспект проявлений божественной воли во времени не затрагивает неизменности божественной сущности как таковой (например, *The concept of time in Origen*, p. 81 ff.). Все это, по сути дела, и есть решение волновавшей Оригена в РА III, 5, 3 проблемы позднейшей христианской ортодоксии (см. в этой связи: Прот. Г. ФЛОРОВСКИЙ, «Тварь и тварность», *Догмат и история*, с. 118–129). Если оно действительно присутствовало уже у самого Оригена, причем так отчетливо, как это утверждает Дзамаликос, какие же могли быть у Руфина поводы опасаться, что данную проблему нельзя решить в рамках оригеновской теологии?

<sup>60</sup> *Acta conciliorum oecumenicorum* (далее, АСО), ed. E. SCHWARTZ, vol. 3. (Berlin, 1940), p. 210, 22–27.

ликосу и допустить, что в оригинальном тексте РА не было ни малейшего упоминания о вечности творения и вся эта идея есть только изобретение Руфина, тогда, спрашивается, откуда та же самая идея взялась в греческих фрагментах Юстиниана? Неужели она была вычитана авторами данной подборки оригеновских текстов в латинском переводе РА, где, согласно Дзамаликосу, впервые и возникла и уже затем изложена ими по-гречески? Во-вторых, идея вечности творения приписывалась Оригену его постоянным критиком Мефодием Олимпийским еще на рубеже III–IV вв. и задолго до появления руфиновского перевода РА. Его изложение этой теории и полемика с ней пространно цитируется Фотием в его «Библиотеке» (*Codex* 235). Таким образом, чтобы гипотеза Дзамаликоса стала хотя бы вероятной, надо еще допустить неподлинность цитат из Мефодия у Фотия, ибо в противном случае непонятно, как Мефодий мог критиковать Оригена за мысль о вечности творения, если последняя впервые появилась только в руфиновском переводе РА. Сказанное выше позволяет сделать единственный вывод: гипотеза Дзамаликоса о том, что все места в РА, где речь заходит о вечности творения, суть интерполяции Руфина, должна быть признана полностью ошибочной. Это означает, что в общем и целом идея вечности творения, безусловно, присутствовала в оригинальном тексте РА.

### Проблема соотношения РА III, 5, 3 и РА I, 4, 3–5

Это не отменяет тех сложностей, которые, как уже было указано, возникают в связи с разноречивыми трактовками самой сущности этой идеи. Каким образом можно объяснить, что в РА III, 5, 3, говоря о вечности творения, Ориген ссылается на гипотезу множественности миров, а в РА I, 4, 3–5 для той же самой цели использует концепцию архетипов творения в Логосе? Прежде всего, можно попытаться согласовать эти тексты либо представив их как два альтернативных варианта решения одной и той же проблемы, существовавших для Оригена, либо истолковав их таким образом, чтобы смысл одного из них соответствовал смыслу другого.

Первый подход иногда встречается при историко-философском исследовании оригеновской доктрины, не рассматривающем специально филологические аспекты спорных текстов, но вписывающем последние в некую теоретически мыслимую схему рассуждения, которая представляет противоречащие друг другу тезисы как моменты развития единого хода мысли. В качестве примера можно привести книгу R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*. Автор этого исследования справедливо замечает, что РА III, 5, 3 имплицитно предполагает беско-

нечную последовательность миров<sup>61</sup>. Это, по его мнению, может привести к противоречию с выдвинутым в РА III, 5, 2 (ср. СМ XIII, 1) тезисом о том, что число творений конечно, ибо в противном случае Бог не смог бы познать свои творения, так как бесконечное по природе своей непознаваемо. «Но Ориген в конечном счете избегает этой дилеммы, выступая за конечный ряд миров, а не вечное возвращение»<sup>62</sup>. Это заключение делается уже на основе РА II, 3, 5. И вот тогда для Оригена становится необходимым другой вариант ответа на вопрос, что делал Бог до творения: «Поскольку последовательность миров конечна, нет ничего удивительного в том, что Ориген ищет другой ответ на вопрос, как Бог избегал праздности»<sup>63</sup>. Таким решением и является «безначальный мир идей» (*beginningless world of patterns*), о которых речь идет как раз в РА I, 4, 3–5. Получается, что дилемма, существующая между РА III, 5, 2 и III, 5, 3, разрешается в II, 3, 5, в результате чего Ориген отказывается от идей, изложенных в III, 5, 3, в пользу идей, изложенных в I, 4, 3–5. Понятно, однако, что такая реконструкция возможного хода мысли Оригена никак не основывается на данных самих этих текстов и не согласуется уже с самой их последовательностью в трактате. Поэтому такая интерпретация ничего не дает для решения филологической проблемы соотношения РА I, 4, 3–5 и III, 5, 3.

Второй подход представлен в комментарии Крузеля к РА, где французский исследователь предлагает альтернативное истолкование РА III, 5, 3, при котором это место не входит в противоречие с РА I, 4, 3–5<sup>64</sup>. Он прежде всего стремится показать, что упоминание о «мирах» или «веках» в РА III, 5, 3, как предшествующих этому миру, так и следующих за ним, не имеет отношения к гипотезе множественности миров, обсуждаемой Оригеном в РА II, 3, 1–5. Что касается будущих миров, то здесь Кру-

---

<sup>61</sup> *Time, Creation and the Continuum*, p. 186: «если существовал первый мир, у которого было начало, остается вопрос, что делал Бог до этого» (if there was a first one (i. e. world) with a beginning, the question remains what God was doing before that).

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 187: But Origen in the end avoids this horn of dilemma by plumping for a finite series of worlds, not an endless recurrence.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 187: Since the succession of worlds is finite, it is not surprising to find Origen looking for a different solution to the problem of how God avoided idleness.

<sup>64</sup> Я не утверждаю, что Крузель дает свою интерпретацию РА III, 5, 3 именно с этой целью. Но это очень вероятно, так как его интерпретация очевидным образом предполагает согласованность двух альтернативных трактовок вечности творения, т. е. РА III, 5, 3 и I, 4, 3–5, а последнее место постоянно используется в работах Крузеля как основной аргумент в пользу понимания вечности творения именно как вечности архетипов творного бытия в Логосе.

зель подчеркивает, что, согласно руфиновскому тексту, речь идет лишь об одном мире<sup>65</sup>. Правда, Иероним в известном письме к Авиту, содержащем более 30 цитат из РА (в латинском переводе), приводит другую версию того же места, и хотя она в целом совпадает с руфиновской, все же, делая вывод из сказанного, Иероним говорит уже не о будущем мире, а о будущих мирах: «Этим свидетельством подтверждается, что миры не только были, но и будут: причем они возникают не одновременно и все вместе, а один после другого»<sup>66</sup>. По этому поводу Крузель пишет: «Будущие миры во множественном числе — это интерпретация Иеронима. Согласно ему, как и согласно Руфину, Ориген говорит о прошедших мирах во множественном числе, но об одном будущем мире, что подтверждает цитата из Исаяи (Ис 66:22. — А. С.)»<sup>67</sup>. А это, разумеется, уже легко укладывается в стандартную христианскую эсхатологию, если предположить, что под будущим миром подразумевается «грядущий эон» в новозаветном смысле. На мой взгляд, этот аргумент Крузеля не соответствует действительности. Хотя в приведенных местах руфиновской версии РА III, 5, 3 о будущем мире и говорится в единственном числе, далее мы находим такую формулировку, представляющую собой явную параллель критикуемой Крузелем фразе Иеронима: «Этими свидетельствами доказываются оба [положения] — и что прежде были века, и что будут потом. Не следует, однако, думать, что многочисленные миры существуют одновременно, но все же после этого [мира] будет другой»<sup>68</sup>. Здесь уже ясно указывается на множество грядущих веков (*futura sint postmodum*), а если в следующей фразе о будущем мире снова говорится в единственном числе, то есть полная возможность рассматривать это как частный случай смены непосредственно перед этим упомянутых *plures mundos*, которые нельзя считать существующими одновременно (*simul*). С этой точки зрения нет надобности усматривать в версии Иеронима (*futuros mundos*) какое-то существенное разночтение с руфиновским переводом.

<sup>65</sup> III, 5, 3, 72: «после гибели этого [мира] будет другой мир» (*post corruptionem huius erit alius mundus*); 74–75: «после этого [мира] будет другой мир» (*erit post hunc alius mundus*).

<sup>66</sup> *Epistula* 124, 9: *Quod testimonium non solum fuisse, sed futuros mundos esse testatur: non quod simul et pariter omnes fiant, sed alius post alium.*

<sup>67</sup> *Traité des principes* t. 4, p. 106, n. 13: *Des mondes futurs, au pluriel, c'est une interprétation de Jérôme. Origène, selon lui comme selon Rufin, parle de mondes passés au pluriel, mais d'un monde future, ce que corrobore la citation d'Isaïe. Cp. Origène et Plotine, p. 340.*

<sup>68</sup> III, 5, 3, 83–86: *...et ante fuerint saecula et futura sint postmodum. Non tamen putandum est plures simul mundos esse, sed post hunc interim alium futurum.*

Правда, Крузель дает альтернативное истолкование уже и самому упоминанию *plures mundos* в приведенной фразе. Утверждение, что многочисленные миры существуют не одновременно, он соотносит с РА II, 3, 6<sup>69</sup>, где, между прочим, обсуждается вопрос, является ли иной мир, из которого явился Спаситель, самостоятельным миром наряду с этим или лишь структурной частью последнего, причем сам Ориген склоняется ко второму мнению, высказываясь тем самым против существования двух самостоятельных миров. Этот текст таков: «Но вот является ли тот мир... отделенным от этого мира и значительно удаленным от него по месту, качеству или славе, или же он, хотя и выдается славой и качеством, все же содержится в пределах этого мира, что и мне кажется более вероятным, — это все же неясно и, как я полагаю, еще недоступно познаниям и мыслям людей»<sup>70</sup>. На мой взгляд, вполне очевидно, что здесь речь идет не столько об отрицании одновременного существования двух отдельных миров (т. е. того, на что должно было бы указывать и *simul* в РА III, 5, 3, если следовать интерпретации Крузеля), сколько об отрицании самой их отдельности<sup>71</sup>. Нет также никаких очевидных оснований, которые заставляли бы думать, что число *plures mundos* в РА III, 5, 3 должно быть ограничено всего двумя мирами. Наконец, в РА II, 3, 6 Ориген только противопоставляет два возможных решения проблемы и не делает окончательного выбора даже в пользу того из них, который ближе ему самому. Стоит сопоставить формулировку: «это все же неясно и, как я полагаю, еще недоступно познаниям и мыслям людей», — с категоричной отрицательной реакцией на множественность одновременных миров в РА III, 5, 3: «Не следует, однако, думать, что многочисленные миры существуют одновременно». Здесь не прослеживается никаких колебаний, но в отличие от РА II, 3, 6, совершается определенный и окончательный выбор. Таким образом, нет никакой необходимости проводить па-

<sup>69</sup> *Traité des principes*, t. 4, p. 107, n. 17.

<sup>70</sup> II, 3, 6, 252–258: *Sed utrum mundus iste... separatus ab hoc sit aliquis longaque divisus vel loco vel qualitate vel gloria, an gloria quidem et qualitate praecellat, intra huius tamen mundi circumscriptionem cohibeatur, quod et mihi magis verisimile videtur, incertum tamen est et, ut ego arbitror, humanis adhuc cogitationibus et mentibus inusitatum.*

<sup>71</sup> Если бы под *plures mundos* в РА III, 5, 3 понимались те же два мира, что и в II, 3, 6, то тезис о хронологической последовательности миров во второй части разбираемой фразы из III, 5, 3 (*sed post hunc interim alium futurum*), не имел бы никакой логической связи с ее первой частью (*Non tamen putandum est plures simul mundos esse*), т. е. не мог бы быть ей противопоставлен. Ведь о двух мирах, обсуждаемых в РА II, 3, 6, нельзя сказать, что один из них следует за другим, все равно — рассматривать ли их как два самостоятельных мира или как две структурные части одного универсума, к чему, видимо, и склоняется Ориген.

параллель между этими двумя местами. Напротив, вполне естественно допустить, что в РА III, 5, 3 Ориген имеет в виду ту же гипотезу множественности будущих миров, которая обсуждалась им в РА II, 3, 1–5<sup>72</sup>.

Еще более это очевидно в том, что касается протологического аспекта данной гипотезы. О множественности предшествующих этому миру миров в РА III, 5, 3 говорится трижды: «...Бог впервые начал творить не тогда, когда сотворил этот вот видимый мир, но [что], как после гибели этого [мира] будет другой мир, так, думаем мы, и до того, как этот [мир] существовал, были другие [миры]» (70–73)<sup>73</sup>; «до этого мира были также другие»<sup>74</sup> (77–78); «и прежде были века, и будут потом»<sup>75</sup> (83–84). Причем для доказательства того тезиса, что *ante hunc mundum fuerint etiam alii* (sc. mundi), приводится ссылка на Екк 1:9–10, где слова *mundi* нет, но зато употребляется слово *saecula* (*in saeculis quae fuerunt ante nos*). Таким образом, доказательство существования предшествующих миров усматривается тут в *dat. plur. τοῖς αἰώσιν* из выражения *ἐν τοῖς αἰώσιν τοῖς γενομένοις ἀπὸ ἔμπροσθεν ἡμῶν* в греческом тексте этой библейской книги. Тот же самый прием в РА II, 3, 5 применяется к множественному числу *τῶν αἰώνων* из Евр 9:26 и *τοῖς αἰώσιν* из Еф 2:7<sup>76</sup>. Наконец, РА III, 5, 3 заканчивается ссылкой на другое место в РА, где обо всем этом уже говорилось: «Об этих [вещах] теперь нет необходимости вновь говорить подробно, так как мы уже сделали это выше»<sup>77</sup> (86–88). На мой взгляд,

<sup>72</sup> Ср., например, II, 3, 5, 188–195: «А то, что и после этого века, который, как [здесь] говорится, существовал для окончания других веков (*ad consummationem aliorum saeculorum*), будут другие грядущие века, — это мы ясно узнаем от того же Павла, который говорит: “Дабы явить в грядущих веках (*in saeculis supervenientibus*) призывильное богатство благодати своей в благости к нам” (Еф 2:7). Не сказал “в грядущем веке”, ни “в двух веках”, но — “в грядущих веках”, откуда, полагаю, [следует], что свидетельством этого высказывания предполагаются многочисленные века».

<sup>73</sup> ...non tunc primum, cum visibilem istum mundum fecit deus, coepit operari, sed sicut post corruptionem huius erit alius mundus, ita et antequam hic esset, fuisse *alios* credimus.

<sup>74</sup> ...ante hunc mundum fuerint etiam *alii*.

<sup>75</sup> ...*et ante fuerint saecula* et futura sint postmodum.

<sup>76</sup> II, 3, 5, 178–188: «...святой апостол учит, что Христос не страдал ни в предшествующем веке, ни в том, который был до него, и я не знаю, смогу ли перечислить, сколько было предшествующих веков, в которых он не страдал. [Теперь] я скажу, на основании каких же высказываний Павла я пришел к возможности такого заключения. Ведь он говорит: “Теперь же единожды во [время] окончания веков (*in consummatione saeculorum*) он явился для уничтожения греха жертвой своей” (Евр 9:26). Итак, единожды, говорит [апостол], стал он жертвою и явился во [время] окончания веков (*in consummatione saeculorum*) для уничтожения греха». Относительно Еф 2:7 см. примеч. 71.

<sup>77</sup> ...*de quibus nunc non est necessarium per singula repetere, cum id iam in superioribus fecerimus.*



естественнее всего понимать эту ссылку как прямое указание на дискуссию о множественности миров в РА II, 3, 1–5<sup>78</sup>.

Крузель тем не менее пытается дать всему этому рассуждению о предшествующих мирах альтернативное толкование: «Согласно Оригену, до этого мира и в самом деле было два других мира: умопостигаемый мир идей, причин и тайн, заключенный в Сыне–Премудрости и сотворенный Богом (РА I, 4, 3–5); мир предсуществующих умов, который имел начало и закончился падением, вследствие чего Бог сотворил данный мир; после этого последнего будет иметь место мир воскресения. В какой степени приемлема интерпретация Иеронима, который, по-видимому, соотносит это место с выдвинутой в РА II, 3, 1–5<sup>79</sup> гипотезой множества следующих друг за другом миров, возникающих вследствие новых падений свободной воли? Но там это была всего лишь одна из обсуждаемых альтернатив»<sup>80</sup>. Другими словами, Крузель полагает, что в РА III, 5, 3, говоря о множественности сменяющих друг друга миров, Ориген вообще ни словом не намекает на дискуссию в РА II, 3, 1–5, но подразумевает как раз ту картину оригеновской космологии, которую сам французский исследователь обычно рассматривает как базовую: мир архетипов или идей творения в Логосе, мир предсуществования, нынешний материальный космос и будущий мир блаженства<sup>81</sup>. Таким образом, расхождение между РА III, 5, 3 и РА I, 4, 3–5, по сути дела, устраняется, ибо, согласно этой интерпретации, упоминание предшествующих миров в первом из этих мест подразумевает, в частности, и провиденциальное творение, о котором речь идет во втором из них. Это становится совершенно очевидно, когда

<sup>78</sup> Cp. G. DORIVAL, "Nouvelles remarques sur la forme du Traité des principes d'Origène", *Recherches Augustiniennes* 22 (1987), p. 73.

<sup>79</sup> У Крузеля указывается РА III, 1–3 — очевидная опечатка, так как в этих трех главах РА не содержится никакой дискуссии о множественности миров. Крузель мог иметь в виду только II, 3, 1–5 в целом или же II, 3, 1 в частности, где, как было показано выше, формулируются конкретные альтернативные возможности, связанные с этой гипотезой.

<sup>80</sup> *Traité des principes*, t. 4, p. 106, n. 13: Selon Origène, il y a bien eu avant ce monde deux autres mondes: le monde intelligible des idées, raisons et mystères, contenu dans le Fils–Sagesse et créé par Dieu (*P. Arch.* I, 4, 3–5); le monde des intelligences préexistants, qui a commencé et qui a abouti à la chute à la suite de laquelle le Dieu a créé ce monde-ci; après ce dernier, il y aura le monde de la résurrection. Dans quelle mesure est valable l'interprétation de Jérôme qui semble ramener ce passage à l'hypothèse soulevée en *P. Arch.* II, 3, 1, celle de multiples monde successifs, provoqués par de nouvelles chutes du libre arbitre? Mais ce n'était alors qu'une alternative dans une discussion.

<sup>81</sup> Cp. H. CROUZEL, "L'apocatastase chez Origène", *Origeniana quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses* (Innsbruck; Wien, 1987), p. 285.

Крузель предлагает рассматривать финальную отсылку к предшествующему контексту из РА III, 5, 3 как указание на РА I, 4, 3–5 и II, 3, 6<sup>82</sup>.

На мой взгляд, эта интерпретация носит искусственный характер. Конечно, Ориген часто говорит о том, что в Логосе существуют идеи творения, равно как и о предсуществовании душ. Но одно дело, когда эти понятия оригеновской доктрины по отдельности упоминаются в различных местах его сочинений, где к ним обычно и не применяется сам термин *κόσμος*, ни тем более — *αἰών*. И совсем другое — утверждать, что именно там, где речь заходит о *saecula* или *αἰῶνες* во множественном числе, Ориген имеет в виду именно архетипы творения, гипотезу предсуществования, материальный космос и «грядущий эон» в близком к новозаветному смысле, т. е. использует единственный термин для обозначения сразу четырех принципиально различных понятий, никак этого специально не оговаривая. Нигде в сочинениях Оригена нельзя найти ни одного контекста употребления множественного числа *αἰῶνες*, который делал бы такое предположение вероятным. Кроме того, в тексте РА III, 5, 3 отсутствуют и свидетельства того, что число упоминаемых тут «миров» или «веков» может быть ограничено четырьмя мирами<sup>83</sup>. В этой связи на вопрос Крузеля, в какой степени был прав Иероним, соотнося РА III, 5, 3 с гипотезой множественности миров в РА II, 3, 1–5, следует ответить, что, если Иероним действительно имел в виду нечто подобное, он был совершенно прав. Указание же Крузеля на то, что множественность миров в том случае была «всего лишь одной из обсуждаемых альтернатив», с моей точки зрения, способно вызвать лишь недоумение, так как в той дискуссии в РА II, 3, 1–5 вообще нет ни одной альтернативы, которая не предполагала бы множественности миров, а тем более целиком исключала бы ее (например, там вообще не рассматривается возможность того, что существующий материальный мир уникален). Что касается аутентичности самой гипотезы множественности миров, то она подтверждается многочисленными местами из греческих сочинений Оригена, среди которых первостепенное значение имеют PE 27, 15 и CM XV, 31, где эта гипотеза обосновывается при помощи тех же цитат из Св. Писания, что и в РА II, 3, 1–5, т. е. Евр 9:26 и Еф 2:7. В свете этих данных косвенно подтверждается аутентичность и

<sup>82</sup> *Traité des principes*, t. 4, p. 107, n. 18.

<sup>83</sup> В РА II, 3, 4–5 Ориген прямо и неоднократно говорит, что число «веков» ему неизвестно. Ср. II, 3, 4, 174–175: *Qui autem vel numerus vel modus hic sit, ego me nescire fateor* (Каково же число или способ [существования этих миров], мне, признаюсь, неизвестно); II, 3, 5, 181–182: *nescio si enumerare sufficiam, quanta fuerint antepiora saecula* (и я не знаю, смогу ли перечислить, сколько было предшествующих веков).

РА III, 5, 3 — во всяком случае в том, что касается упоминания о существовании миров до и после нынешнего космоса.

Единственное противоречие, которое можно усмотреть между РА III, 5, 3 и РА II, 3, 1–5, заключается в том, что если в РА III, 5, 3 гипотеза множественности миров используется для конкретизации концепции вечности творения и тем самым имплицитно предполагает бесконечную последовательность миров, то РА II, 3, 5 предусматривает возможность всеобщего восстановления, или апокатастасиса, судя по всему являющегося концом этой последовательности<sup>84</sup>. Однако эта несогласованность, на мой взгляд, не может являться серьезным аргументом против истолкования РА III, 5, 3 с точки зрения РА II, 3, 1–5. Во-первых, в данном случае вопрос касается уже деталей в трактовке самой множественности миров, а вовсе не того, имеется ли она в виду в РА III, 5, 3 в принципе. Во-вторых, сам вопрос о том, является ли апокатастасис окончательным и не последует ли за ним новое падение духовных существ, а значит, и новая цепочка эпох, остается для Оригена открытым<sup>85</sup>. В-третьих, даже если считать, что Ориген склонялся к представлению об окончательности апокатастасиса, это несколько не противоречит общей идее вечности творения. Понятно, что и после апокатастасиса актуальное творение как таковое никуда не исчезает, но лишь преобразуется<sup>86</sup>. Проблема вечности творения вообще имеет смысл преимущественно в протологическом аспекте. Признание того, что тварное бытие после того, как оно уже создано, в той или иной форме будет существовать вечно, хотя его общее состояние, безусловно, может существенно модифицироваться, не создавало каких-либо про-

<sup>84</sup> II, 3, 5, 196–210: «Если же есть нечто большее, чем века, так что века [пусть] мыслятся [только] по отношению к творениям, [то] по отношению к прочим [сущим], которые превосходят и превышают видимые творения, — что будет, вероятно, при восстановлении всего (in restitutione omnium), когда все совокупно (universa) придет к совершенному концу, — следует мыслить, что это, наверное, есть нечто большее, чем век, в котором будет окончание всего (omnium consummatio). Побуждает меня к этому [пониманию] авторитет Священного Писания, которое говорит: “На век и еще” (Исх 15:18). Ведь то, что оно говорит “еще”, несомненно подразумевает нечто большее, чем век. И, поразмыслив, не то ли, о чем говорит Спаситель, так как [изречения] “хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною” (Ин 17:24) и “как Я и Ты — одно, так и они да будут в Нас едино” (ср. Ин 17:21), как кажется, намекают на нечто большее, чем век или века, может быть, даже большее, чем века веков, то есть, видимо, на то [состояние], когда уже не в веке будет все, но все и во всем [будет] Бог».

<sup>85</sup> СС IV, 69; VIII, 72; СJ X, 42, 292.

<sup>86</sup> Отдельную проблему, на которой я не хотел бы здесь останавливаться, представляет собой вопрос о том, предполагает ли апокатастасис полное уничтожение или же своего рода «одоухотворение» материи. Даже если допустить первое, актуальное существование духовного творения, т. е. разумных существ, все равно сохраняется.

блем для христианской традиции. Принципиальным для нее было только утверждение абсолютного начала тварного бытия, так что обсуждение вопроса о вечности творения в таком контексте, по сути, равнозначно обсуждению возможности его протологической совечности Богу. Поэтому и в РА III, 5, 3 именно допущение протологической вечности цепочки эонов является решающим для ответа на вопрос, почему Бог не начал творить раньше, тогда как упоминание в этой связи будущих эонов в общем-то излишне и, скорее всего, введено сюда просто как еще один составной элемент гипотезы множественности миров, раз уж о последней зашла речь.

Из всего сказанного можно сделать вывод, что попытка Крузеля истолковать РА III, 5, 3 так, чтобы это место не имело отношения к РА II, 3, 1–5 и тем самым не входило в противоречие с РА I, 4, 3–5, не приводит к удовлетворительным результатам. Остается подробнее рассмотреть сам текст РА I, 4, 3–5, чтобы понять, что в нем может быть согласовано с данными РА III, 5, 3, а что — нет и по каким причинам.

### Критика аутентичности РА III, 4, 3–5

Совокупность данных РА I, 4, 3–5 требует, на мой взгляд, весьма дифференцированного подхода. С одной стороны, противоречие между этим текстом и РА III, 5, 3 выглядит совершенно непреодолимым. И хотя противоречия вообще не являются редкостью для текста РА, все же здесь необходимо различать принципиально разные случаи. Одно дело, когда на основе отдельных фраз и формулировок, разбросанных по всему тексту трактата, исследователь реконструирует некую единую логику мысли, потенциально способную связать их между собой, а потом обнаруживает, что на основе других отдельных фраз и формулировок можно реконструировать и альтернативную логику. В данном же случае мы имеем дело вовсе не с такого рода косвенными противоречиями, возникающими при реконструкции имплицитной логики текста, а с совершенно четко проявленным в нем разногласием между двумя связными и объемными отрывками. Причем то, что нам представляется объективно существующей альтернативой между двумя вариантами, в самом тексте не преподнесено читателю как альтернатива, так что и попытка трактовать это противоречие по аналогии с напрямую противопоставляемыми в других случаях альтернативными гипотезами не может получить никакого текстуального подтверждения<sup>87</sup>. Если же вдуматься в само содержание этих

<sup>87</sup> В РА Ориген постоянно оперирует альтернативными гипотезами, не делая между ними окончательного выбора, но предоставляя его читателю (например, РА I, 6, 3; II, 3, 7; III, 4, 5; III, 6, 9).

двух мест, то станет ясно, что речь не может идти о равноправных альтернативах, которые хотя бы теоретически могли бы бесппроблемно сосуществовать в контексте гипотетического рассмотрения данной проблемы. Трактовки, придаваемые концепции вечности творения в этих двух местах, являются абсолютно взаимоисключающими. В РА III, 5, 3, как, впрочем, и в I, 2, 10, автора трактата волнует исключительно вопрос о том, что делал Бог до творения. В РА I, 4, 3–5 тот же автор находится уже в весьма выразительно описанной им ситуации мучительного выбора между этим вопросом и не менее весомым для него соображением о невозможности признания тварей совечными Богу. Это означает, что выдвигаемая здесь концепция провиденциального творения делает допущение вечности актуального творения в духе РА III, 5, 3 не просто излишним, но принципиально недопустимым, ведь последнее прямо ведет к тому самому выводу, радикальная «нечестивость» которого уже вполне осознана в I, 4, 3–5: к допущению «безначальных и совечных Богу творений» (*ingenitas et coaeternas deo creaturas*) в самом простом и буквальном смысле, какой только можно приписать этому выражению. То есть в РА III, 5, 3 явно еще не додумано до конца то, что в РА I, 4, 3–5 уже преодолено.

С другой стороны, вовсе не все данные этих трех параграфов действительно несовместимы с РА III, 5, 3. Первый из них (I, 4, 3) в этом отношении не создает вообще никаких проблем, так как в нем еще не делается никаких упоминаний об идеях творения в Логосе, но просто самым общим образом формулируется концепция вечности мира, причем иногда — в выражениях, весьма близких некоторым формулировкам из III, 5, 3<sup>88</sup>. Более того, некоторые моменты в РА I, 4, 3, как кажется, могут указывать скорее на вечность актуального творения, чем провиденциального. Так, упомянув о том, что «благодетельная способность» Бога существует вечно, Ориген делает следующий вывод: «...всегда существовали те [сущие], которым она благодетельствовала, стало быть — ее создания или творения, и, благодетельствуя, [она] распределяла свои благодеяния по порядку и по заслугам посредством промысла» (*et bene faciens ordine et merito in his sua beneficia virtute providentiae dispensaret*). Распределение благодеяний по порядку, и тем более, по заслугам, посредством промысла вряд ли возможно по отношению к

---

<sup>88</sup> Ср. РА I, 4, 3, 50–52: «Нелепо и одновременно нечестиво думать, что эти способности Бога когда-либо хотя бы на момент оставались праздными» (*Quas virtutes dei absurdum simul et impium est putare vel ad momentum aliquod aliquando fuisse otiosas*) и РА III, 5, 3, 61–60: «Говорить, что природа Бога [была] праздною и неподвижною, одновременно и нечестиво, и нелепо» (*Otiosam enim et immobilem dicere naturam dei impium est simul et absurdum*).

идеям творения в Логосе, зато оно вполне логично вписывается в фундаментальное оригеновское представление об актуально существующих разумных тварях, в соответствии со степенью своих заслуг или прегрешений получающих то или иное место в духовной иерархии<sup>89</sup>, причем эти иерархические различия между ними становятся поводом и для создания соответствующих этим различиям материальных миров. Если принять такую интерпретацию, то выходит, что противоречие существует не столько между РА III, 5, 3 и I, 4, 3–5 в целом, сколько между РА III, 5, 3 и I, 4, 3, с одной стороны, и РА I, 4, 4–5 — с другой, т. е. все проблемы связаны именно с двумя последними параграфами.

Между тем существует серьезный аргумент в пользу аутентичности этих параграфов, касающийся прежде всего финала РА I, 4, 5: «без сомнения, все роды или виды [сущих] были всегда, и может быть, [сущие были всегда] даже и по отдельности. В любом случае все же истинно то, что [здесь] доказывается: что Бог не начал однажды быть создателем, после того как не был им раньше»<sup>90</sup> (102–105). Этот финал имеет очень близкую параллель в одном из греческих фрагментов из текста РА, приложенных к посланию Юстиниана патриарху Мине: «Все роды и виды [сущих] были всегда, а кто-нибудь другой скажет, что [сущие были всегда] и по отдельности. Как бы то ни было, ясно показано, что Бог не начал творить, прежде пребывая в бездействии»<sup>91</sup>. Если учиты-

<sup>89</sup> Ср. F. KETTLER, "Die Ewigkeit der geistigen Schöpfung nach Origenes", *Reformation und Humanismus. Festgabe für R. Stupperich* (Witten, 1969), S. 289: «Под этими творениями, которые получали божественные благодаяния в соответствии со своими заслугами, могут подразумеваться только разумные существа» (Mit diesen Kreaturen, welche Gottes Wohltaten nach Verdienst empfangen, können nur die vernunftbegabten Wesen gemeint sein). И в РА I, 2, 10, где идея вечности творения также формулируется самым общим образом, все же можно найти некоторые косвенные признаки того, что речь при этом идет именно об актуальном творении. Ориген исходит здесь из представления, что, поскольку Бог всегда является «всемогущим», всегда должно существовать «всё» как объект приложения этой божественной силы (310–311: «для проявления божественного всемогущества необходимо, чтобы существовало всё»), что само по себе уже может быть истолковано как утверждение необходимости *полной актуализации* всего возможного творения, а не только наличия его идей в Логосе (ср. F. KETTLER, *Op. cit.*, S. 292). При этом несколько ниже сам термин «всемогущий» разъясняется как раз через ссылку на актуальное творение: «Бог-Отец всемогущ, потому что он содержит в Своей власти все: небо и землю, солнце, луну и звезды, и все, что на них» (371–374).

<sup>90</sup> ...sine dubio omnia vel genera vel species fuerunt semper, et fortassis etiam per singula. Verum tamen omnimodo hoc est, quod ostenditur, quod non deus conditor aliquando esse coeperit, cum ante non fuerit.

<sup>91</sup> АСО, vol. 3, p. 210, 26–27: Πάντα τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη αἰεὶ ἦν, ἄλλος δὲ τις ἐρεῖ καὶ τὸ καθ' ἑν ἀριθμῶν πλὴν ἑκατέρως δηλοῦται ὅτι οὐκ ἤρξατο ὁ θεὸς δημιουργεῖν ἀρχῆσας ποτέ.

вать это почти буквальное совпадение двух источников, один из которых имеет прооригенистскую тенденцию, а другой — антиоригенистскую, аутентичность данного отрывка не вызывает особых сомнений<sup>92</sup>. На мой взгляд, дополнительным доводом в пользу того, что высказанные в нем идеи действительно принадлежат Оригену, является тот факт, что в греческой версии используется весьма типичная для оригеновского стиля подача одного из вариантов обсуждаемой им теории от третьего лица (*ἄλλος δὲ τις ἐρεῖ*)<sup>93</sup>. Используемые здесь термины «роды и виды» (*τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη*; vel genera vel species) Крузель понимает как обозначение тех прообразов творения в Логосе, о которых речь шла в предшествующем тексте PA I, 4, 4–5 (I, 4, 4, 84: «предначертание того, что будет» — *eorum, quae futura erant, praefigurationis*; I, 4, 5, 92–93: «согласно предначертанию и предобразованию» — *secundum praefigurationem et praeformationem*)<sup>94</sup>. При такой интерпретации весь текст PA I, 4, 4–5 с подробно изложенной в нем концепцией провиденциального творения должен рассматриваться как в целом адекватно передающий подлинную идею Оригена. Нельзя сказать, чтобы такое истолкование данного места было в принципе невозможным, так как Ориген действительно порой использует термины *τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη* в подобном смысле<sup>95</sup>. Однако эти же термины могут иметь у него и дру-

<sup>92</sup> Ср. F. KETTLER, *Op. cit.*, S. 291; *Traité des principes*, t. 2, p. 80–81, p. 12.

<sup>93</sup> Существует альтернативное рукописное чтение *ἀλλ' οὐ δὴ τις ἐρεῖ*, которое не принимается ни в издании Кёгчау, ни в издании Крузеля–Симонетти. Если допустить это чтение, то получится, что Ориген резко отрицательно высказывается против вечности отдельных сущих: «но никто не скажет, что [сущие были всегда] и по отдельности». Такой смысл теоретически мог бы вписаться в предлагаемую ниже интерпретацию данной фразы, которая допускает, что Ориген намекает здесь на концепцию «вечного возвращения» в стоическом духе (см. примеч. 96). Но, как справедливо указал Немешеги, это чтение плохо согласуется с латинским вариантом той же фразы у Руфина (*La paternité de Dieu chez Origène*, p. 122, n. 3). Обороты же вроде *ἄλλος δὲ τις ἐρεῖ* весьма типичны для оригеновского стиля в тех случаях, когда Ориген излагает альтернативные гипотезы, причем подобное выражение вовсе не обязательно подразумевает, что автор дистанцируется от вводимой таким образом теории (как полагает тот же Немешеги — *Op. cit.*, p. 124), но может вводить и гипотезу, к которой он склоняется сам (ср., например, PA I, 6, 4, 175–182: *si qui... putet — alius fortasse dicet*; CM 13, 17, 73–81: *εἴποι δ' ἄν τις — ἄλλος δέ...* CM, p. 125, 4 – 126, 10: *ὁ δὲ λέξει — ἕτερος δὲ φησὶ*; Fr. CEph. IX, 169–172: *ὁ μὲν οὖν τις... ἠγύσεται ἄλλος δὲ ὑπονοήσει*).

<sup>94</sup> *Traité des principes*, t. 2, p. 81, n. 12. Ср. *Origène et Plotin*, p. 457–458.

<sup>95</sup> Ср. vel rationes vel species в PA I, 2, 2, 58 и CJ II, 13, 93, где *τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη* — технический термин для обозначения идей, впрочем, вне прямого соотношения с Логосом (ср. *τὰ εἶδη* в CC V, 22; CJ I, 19, 115). Однако в тех местах, где Ориген упоминает об архетипах творения в Логосе, он использует и другие термины (на-

гие значения, в том числе обозначают разумных существ, распределенных по различным уровням духовной иерархии. Например, в PA I, 4, 2, 41–42 говорится *de omni rationabili natura, quae in tria genera speciesque distinguitur* («обо всей разумной природе, которая разделена на три рода и вида»), и тут речь явно идет об актуальном творении, а под *tria genera speciesque*, скорее всего, подразумеваются ангелы, люди и демоны<sup>96</sup>. Причем этот контекст находится довольно близко от интересующего нас места — в самом конце параграфа, непосредственно предшествующего всему отрывку PA I, 4, 3–5, так что вполне возможно, что упоминание *genera vel species* в финале PA I, 4, 5 так или иначе перекликается с *tria genera speciesque* из финала PA I, 4, 2. В любом случае важно учитывать, что в самих финальных фразах PA I, 4, 5 нет прямого упоминания божественной Премудрости, а значит, и эксплицитного указания на то, что под τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη нужно непременно понимать идеи творения в Логосе. В сущности, крузелевская аргументация содержит в себе своего рода порочный круг, ибо аутентичность концепции провиденциального творения во всем тексте PA I, 4, 4–5 основывается им на упоминании «родов и видов» в несомненно аутентичном финале этого отрывка, но то, что под этими «родами и видами» нужно понимать именно провиденциальное творение, становится необходимым допустить как раз потому, что о нем идет речь в предшествующем тексте этих двух параграфов. Но если предположить, что «роды и виды» в финале PA I, 4, 5 указывают на разумные духовные твари, то этот финал вполне согласуется с имплицитным смыслом PA I, 4, 3, который уже разбирался выше, и одновременно входит в противоречие со всей той частью текста PA I, 4, 4–5, где подробно говорится о провиденциальном творении в Премудрости. С этой точки зрения получается, что финал PA I, 4, 5 не только не свидетельствует в пользу аутентичности предшествующего текста PA I, 4, 4–5, но, скорее, способен поставить ее под сомнение.

Для такого сомнения есть и другие основания. Как раз одно из обстоятельств, заставляющих признать аутентичность финала PA I, 4, 5, а именно — формулировка ἄλλος δέ τις ἔρεϊ, уже вызывает подозрения, что весь остальной текст PA I, 4, 4–5 не был передан Руфином вполне точно.

---

пример, τύποι, λόγοι — CJ I, 19, 113–115; θεωρήματα — CJ I, 34, 244; II, 18, 126; V, 5, 1; οὐσίαι, ἰδέαι — CC VI, 64), так что вариант τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη нельзя назвать самым типичным.

<sup>96</sup> И в греческих сочинениях Ориген иногда говорит о «видах разумных существ» (ср. CJ I, 31, 210 и 226: εἶδη λογικῶν), а в сохранившейся по-гречески части PA упоминаются «различные истинные роды души» (PA IV, 3, 11, 283: τῶν διαφόρων ἀληθινῶν ψυχῆς γενῶν).



Такой финал делает логичным предположение, что Ориген в данном месте обсуждал не одну, а по меньшей мере две интерпретации вечности творения, по своему обыкновению противопоставляя их как альтернативные теории, одна из которых подавалась им от третьего лица. Трудно сказать, в чем именно мог заключаться конкретный смысл этого противопоставления. С этой точки зрения РА I, 4, 5 всегда вызывало крайне разноречивые толкования<sup>97</sup>. В любом случае показательно, что во всем предшествующем тексте этих двух параграфов нельзя найти никаких следов такой альтернативы, а все обсуждение сосредотачивается исключительно на общей концепции провиденциального творения. Стало быть, можно предположить, что Руфин сделал в этом тексте какие-то купюры.

Если сравнить само содержание РА I, 4, 4–5 (исключая несомненно подлинный финал) с другими местами в РА, где тоже говорится о вечности творения (I, 2, 10; III, 5, 3), включая предварительную общую постановку этой проблемы в I, 4, 3, то станет ясна правота Де Фэя, находившего здесь «существенное смягчение» (*une forte atténuation*)<sup>98</sup> общей идеи

<sup>97</sup> Согласно Крузелю, если «роды и виды» указывают на общие идеи различных родов и видов сущего, то выражения *τὸ καθ' ἐν ἀριθμῶ* или *per singula* подразумевают идеи индивидуальных сущих (*Origène et Plotin*, p. 457–458). Кеттлер, как и Крузель, допускает, что «роды и виды» — это провиденциальное творение в Логосе, но выражения *τὸ καθ' ἐν ἀριθμῶ* и *per singula* относит уже к актуально существующим разумным тварям (F. KETTLER, *Die Ewigkeit der geistigen Schöpfung nach Origenes*, S. 291). Корнели, в целом признавая вечное существование идей творения в Логосе, полагал, что обе альтернативы, упоминаемые в финале РА I, 4, 5, могут иметь в виду разумных тварей, существующих из зона в зон: «...из зона в зон роды и виды возникают снова. Не существует зон, в которых не было бы людей. Да и сами индивидуальные существа в каждой зоне вновь появляются на сцене мирового театра» (H. CORNÉLIS, «Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d' Origène», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 43 (1959), p. 44: «...d'un éon à l'autre, les genres et les espèces réapparaissent. Il n'y a pas d'éons vides d'hommes. Les individus eux-même réapparaissent dans chaque éon sur le théâtre du monde»). Правда, в этом случае становится непонятно, в чем смысл противопоставления этих двух вариантов как самостоятельных альтернатив. На мой взгляд, если уж соотносить финал РА I, 4, 5 с гипотезой множественности миров, что в свете РА III, 5, 3 не выглядит совершенно неуместно, выражение «роды и виды» может указывать на то, что во всех зонах существуют одни и те же общие классы сущих, тогда как допущение существования в каждой зоне одних и тех же сущих («по отдельности») может намекать на тот вариант гипотезы множественности миров, который предполагает абсолютную идентичность их содержания, т. е. «вечное возвращение» — учение, отвергнутое Оригеном в РА II, 3, 4 (ср. СС IV, 67–68; V, 20–21). В этой связи может быть не лишено значения то обстоятельство, что финалу РА I, 4, 5 в качестве обоснования предшествует та же самая библейская цитата (Екк 1:9–10), которая в РА III, 5, 3 использовалась для доказательства тезиса о существовании предшествующих этому миру зон.

<sup>98</sup> E. DE FAYE, *Origène: sa vie, son oeuvre, sa pensée*, vol. 3, p. 66, n. 1.

вечности тварного бытия. Де Фэй уже на этом основании делал вывод о том, что интерпретация вечности творения как вечности именно провиденциального творения не может восходить к самому Оригену: «Смягчение его мысли, которое происходит между началом и концом всего этого пассажа, не может на самом деле принадлежать Оригену»<sup>99</sup>. Даже если мы не согласимся заведомо с последним выводом Де Фэя, сам по себе смягчающий и уточняющий характер РА I, 4, 4–5 вполне очевиден. Ясно одно: если в тексте РА, с одной стороны, два раза самым общим образом говорится о вечности творения (I, 2, 10 и I, 4, 3), а кроме того, в одном случае это творение понимается как актуальное существование сменяющих друг друга эонов (III, 5, 3), в другом же — как идеи творения в Логосе (I, 4, 4–5), то эти взаимоисключающие интерпретации трудно описать как «синхронные», т. е. относящиеся к одной и той же редакции текста. Остается предположить, что мы имеем дело с последовательными этапами развития и уточнения этой концепции, причем опять же трудно было бы представить дело так, будто сперва общая идея вечности творения могла быть интерпретирована в смысле провиденциального творения (I, 4, 4–5), а уже потом — актуального (III, 5, 3). Вряд ли именно более уточненная интерпретация, к тому же делающая заведомо неприемлемой свою альтернативу, могла возникнуть с самого начала. Напротив, вполне естественной кажется обратная последовательность развития этой концепции: сперва единственную проблему представляет вопрос, что делал Бог до творения этого мира, из-за чего приходится допустить общую идею вечности творения, причем так, что для подкрепления последней оказывается пригодной даже ссылка на гипотезу множественности актуально существующих миров; и уже только потом, когда это решение проблемы наталкивается на новое, не менее существенное затруднение, когда осознается, что признавать вечность актуального творения не менее недопустимо, чем бездеятельность или изменчивость Бога, возникает повод для уточняющего разъяснения: на самом-то деле под вечным творением следует понимать исключительно архетипы творения в Логосе.

Если такая схема развития данной концепции представляется наиболее правдоподобной, возникает вопрос: на каком этапе существования текста РА мог произойти этот переход от более прямолинейного понима-

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 66–67: L'atténuation de sa pensée qui se produit entre le commencement et la fin de tout ce passage ne peut être de fait d'Origène. Под началом и концом этого отрывка, между которыми, по мнению Де Фэя, и содержится интерполяция, он понимал, соответственно, РА I, 4, 3 и две финальных фразы РА I, 4, 5, чья аутентичность и у него не вызывала сомнений, хотя и не вела его к выводу, будто здесь имеются в виду идеи творения в Логосе.

ния вечности творения к более утонченному? Можно ли это объяснить, например, позднейшей авторской редакцией текста или же интерполяцией? Предположение позднейшей авторской редакции в принципе не должно показаться чем-то неуместным, если учитывать, что в традиции оригеноведения существует подробно разработанная гипотеза испанского исследователя Риус–Кампса, согласно которой текст РА в его нынешнем состоянии действительно представляет собой результат четырех последовательных авторских редакций<sup>100</sup>. Если обратиться к предложенной Риус–Кампсом синоптической таблице мест РА, восходящих к различным редакционным слоям, можно увидеть, что РА III, 5, 3 отнесено здесь к первому редакционному слою, а РА I, 4, 3–5 — ко второму<sup>101</sup>. Можно было бы усмотреть здесь подтверждение сделанного выше вывода о том, что эти два места РА не могут быть логично описаны как относящиеся к одной и той же редакции текста РА. Однако для Риус–Кампса подобный вывод связан не столько с конкретным анализом соотношения именно этих двух мест, сколько с тем, что, с его точки зрения, вообще вся первая половина трактата (от РА I, 1 до II, 3 включительно) относится только ко второй редакции<sup>102</sup>. Можно ли на основе такой гипотезы разрешить интересующую нас проблему? Мне это кажется маловероятным, ибо это означало бы, что сам Ориген, — быть может реагируя на какую-то критику в свой адрес, указывающую на недопустимость признания вечности актуального творения, — пересмотрел свои взгляды в духе РА I, 4, 4–5, но при этом почему-то сохранил несовместимое с этим понимание вечности творения в РА III, 5, 3<sup>103</sup>. Гипотеза интерполяции кажется с этой точки зре-

<sup>100</sup> См. J. RIUS-CAMPS, “Los diversos estratos redaccionales del Peri Archon de Origenes”, *Recherches Augustiniennes* 22 (1987), p. 5–64.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>102</sup> Риус–Кампс исходит из распространенного в оригеноведении представления о том, что текст РА композиционно делится на три части — РА I, 1 – II, 3; II, 4 – IV, 3 и РА IV, 4 (См. M. HARL, “Structure et cohérence de Peri Archon”, *Origeniana prima*, p. 11–32; G. DORIVAL, “Remarques sur la forme du Peri Archon”, *Ibid.*, p. 33–45). Это композиционное деление соотносится им с различием редакций. Так, первая редакция, по его мнению, в основном совпадала со второй частью, т. е. в первоначальном виде трактат начинался с теперешней четвертой главы второй книги (если не считать отчасти уже написанное тогда предисловие) и представлял собой полемическое произведение, направленное против Маркиона. Уже только во второй редакции была добавлена первая часть, после чего во время третьей редакции Ориген сделал по всему тексту трактата несколько вставок, в число которых входят и целые главы (например, посвященные эсхатологической проблематике РА I, 6 и III, 6), а затем в ходе четвертой редакции дополнил текст третьей частью.

<sup>103</sup> Ср. *Traité des principes*, t. 2, p. 79, где Крушель пишет по поводу РА I, 4, 3–5: «...мы имеем здесь дело с дополнением, возможно сделанным Оригеном, чтобы

ния логичнее, поскольку гораздо вероятнее, что человеком, проигнорировавшим противоречие вставляемого им текста с другим местом в РА, не являлся сам автор этого трактата. Однако это предполагает довольно масштабную интерполяцию, вводящую в текст оригинальную и хорошо разработанную теологическую идею, которой в нем не было изначально. Приписывать такого рода интерполяцию Руфину, который был не самостоятельным мыслителем, а только переводчиком, пусть и не стремящимся к буквальности передачи оригинала, нет очевидных оснований.

Есть, однако, и другая возможность. Можно либо самым общим образом предположить, что интерполяция существовала уже в греческой редакции текста<sup>104</sup>, который переводил Руфин, либо объяснить оригинальность интерпретации вечности творения в РА I, 4, 4–5 как возможный признак того, что Руфин как раз в данном случае в той или иной степени дополнил текст РА схолией Дидима, который, в отличие от самого Руфина, был самостоятельным богословом, вполне способным разработать такую интерпретацию. За отсутствием текста дидимовского комментария трудно привести какие-либо конкретные доказательства в пользу такой гипотезы. Все же я указал бы на одно обстоятельство, которое, на мой взгляд, делает такую версию в некоторой степени правдоподобной. Единственное, что можно с определенной уверенностью утверждать о комментариях Дидима к РА, так это то, что они были написаны с целью разъяснить некоторые оригеновские идеи, которые, по мнению этого богослова, обыкновенно неверно трактовались. Иероним так описывает эту задачу, поставленную перед собой Дидимом: «Он продиктовал небольшие комментарии и на сами книги *О началах*, которые ты (т. е. Руфин. — А. С.) перевел. Там он не отрицал, что написанное [в них] написано Оригеном, но пытался показать, что это мы, простые люди, не можем понять

---

разъяснить [тезис о] совечном Богу творению, выдвинутый в РА I, 2, 10 и, вероятно, плохо понятый и произведший скандал» (nous avons donc là un appendice, peut-être ajouté par Origène pour expliquer cette création coéternelle à Dieu, affirmée en I, 2, 10, qui aurait été mal comprise et aurait fait scandale). Таким образом, Крузель допускает, что РА I, 4, 3–5 относится к более поздней редакции текста, чем РА I, 2, 10; проблема же, связанная с РА III, 5, 3, для него отпадает, потому что его интерпретация данного текста не противоречит РА I, 4, 3–5.

<sup>104</sup> Ср. F. KETTLER, *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes* (Berlin, 1966), S. 39: «Безусловно, следует считаться с ортодоксальными исправлениями и интерполяциями в тексте РА уже до Руфина» (man hat bestimmt schon vor Rufin mit orthodoxen Verbesserungen und Interpolationen des Textes von *περί ἀρχῶν* zu rechnen). Poleмика Августина с оригенистами (см. примеч. 27) показывает, что идеи, близкие тем, что были изложены в РА I, 4, 4–5, обсуждались в оригенистских кругах в эпоху Руфина и Августина.

то, что [в них] говорится и каким образом это должно быть воспринято в лучшем смысле — во всяком случае, в том, что касается Сына и Святого Духа» (*Apologia contra Rufinum* 2, 16)<sup>105</sup>. Эту характеристику дидимовских схолий полностью подтверждает и Сократ Схоластик, в отличие от Иеронима настроенный по отношению к Дидиму весьма благожелательно: «он истолковал *О началах* Оригена, издав комментарии на них, в которых доказывает, что [эти книги] написаны наилучшим образом, и напрасно злословят те, кто стремится поносить этого мужа и хулить его сочинения: “Ведь они просто неспособны, — говорит он, — постичь мудрость этого человека”» (*Церковная история* IV, 25)<sup>106</sup>. И Иероним, и Сократ Схоластик единодушны в указании как на то, что Дидим считал, будто оригеновские идеи неправильно понимаются, так и на то, что он стремился показать, каким образом им может быть дана лучшая и, по его мнению, верная интерпретация. Если соотнести это с интерпретацией вечности творения в PA I, 4, 4–5, представляющей собой как раз уточнение и смягчение этой идеи *in bonam partem* по сравнению с PA I, 2, 10 и I, 4, 3, а особенно — по сравнению с PA III, 5, 3, то, во всяком случае, соответствие общего характера этой интерпретации с основной тенденцией комментариев Дидима довольно очевидно. Возможно, уточнение Иеронима «во всяком случае, в том, что касается Сына и Святого Духа» (*hoc dumtaxat de Filio et Spiritu Sancto*) указывает как раз на первую книгу PA, где тринитарная проблематика и рассматривается систематически. К первой же книге относится и единственный приведенный Иеронимом конкретный пример обращения Руфина к дидимовским схолиям. В свете этой гипотезы и упоминание слабости человеческого разума в PA I, 4, 4<sup>107</sup> могло бы быть истолковано не просто как «общее место», а как некое частное проявление убеждения Дидима, будто причина ложного понимания PA лежит в интеллектуальной немощи его читателей. Если при переводе PA I, 4, 4–5 Руфин в той или иной степени обращался к дидимовским комментариям, то в этом случае предшествующий параграф

<sup>105</sup> Et in ipsis *Περὶ Ἀρχῶν* quos tu interpretatus est libris, breves dictavit *Commentariolos* quibus non ab Origene negaret scripta quae scripta sunt, sed nos, simplices homines, non posse intellegere quae dicuntur, et quo sensu in bonam partem accipi debeant persuadere conatur — hoc dumtaxat de Filio et Spiritu Sancto.

<sup>106</sup> ἐρμηνεύσαι δὲ καὶ τὰ *περὶ Ἀρχῶν* Ὀριγένους, ὑπομνήματά τε ἐκδοῦς εἰς αὐτὰ, δι' ὧν συνίστησιν ὡς εἴη ἀριστα γεγραμμένα, καὶ μάτην ἐρεσχελοῦσιν οἱ κακῆρορεῖν τὸν ἄνδρα καὶ τὰ βιβλία διασύρειν σπουδάζοντες; μηδὲ γὰρ αὐτοῦς δύνασθαι, ἔφησιν, ἔλεῖν τὴν τοῦ ἀνδρός σύνεσιν.

<sup>107</sup> PA I, 4, 4, 67–68: Sed rursus in hoc humana intelligentia hebetatur atque constringitur... (Но, с другой стороны, человеческий разум оказывается слаб и ограничен и в следующем [вопросе]).

(1, 4, 3), где в общем виде формулируется идея вечности творения, следует воспринимать как конкретный повод для такого обращения, уже содержащийся в самом греческом тексте РА. Это означало бы, что изначально у самого Оригена о вечности творения говорилось либо в самом общем смысле (I, 2, 10; I, 4, 3), либо в связи с множественностью миров (III, 5, 3). Более утонченная интерпретация этой идеи в связи с провиденциальным творением (I, 4, 4–5) в этом случае должна была бы трактоваться как реакция Дидима на известный ему критический отклик, который оригеновская концепция вечности творения могла уже возыметь к его времени. Таким образом, получило бы удовлетворительное объяснение то обстоятельство, что соотношение РА I, 2, 10; I, 4, 3 и III, 5, 3, с одной стороны, и РА I, 4, 4–5, с другой, логичнее всего трактовать как разные этапы развития концепции вечности творения. Разумеется, все это не более, чем гипотеза, но в целом возможность того, что между РА I, 4, 3 и концом РА I, 4, 5 на том или ином этапе существования текста были сделаны существенные дополнения, на мой взгляд, довольно значительна.

Подвести итог сказанному можно в следующих тезисах:

1) концепция вечности творения присутствовала уже в греческом оригинале РА (вопреки гипотезе Дзамаликоса);

2) между пониманием вечности творения как вечности идей творения в РА I, 4, 3–5 и РА III, 5, 3, где речь идет уже о вечности актуального творения, т. е. цепочки эонов, существует непреодолимое противоречие;

3) альтернативная интерпретация РА III, 5, 3 Крузелем, при которой это противоречие устраняется, представляется ошибочной;

4) некоторые части текста РА I, 4, 3–5 (т. е. I, 4, 3 и, несомненно, подлинный финал I, 4, 5) не обязательно понимать в том смысле, будто они предполагают провиденциальное творение;

5) соотношение тезиса о вечности провиденциального творения в оставшейся части РА I, 4, 3–5 (т. е. I, 4, 4 – I, 4, 5, за исключением финала последнего параграфа) с допущением вечности актуального творения в РА III, 5, 3 может быть логично интерпретировано как соотношение более поздней редакции текста с более ранней;

6) если допустить, что эта более поздняя редакция, введившая в текст РА идею вечности провиденциального творения, не была авторской, т. е. что все элементы текста РА I, 4, 4–5, где выражена эта идея, представляют собой интерполяцию, то противоречие между РА I, 4, 3–5 и РА III, 5, 3 будет снято;

7) в этом случае можно будет считать, что сам Ориген в РА не высказывался в пользу вечности провиденциального творения и что, таким образом, его отношение в данному вопросу ограничивалось допущением вечности актуального творения в виде последовательности эонов.

## Приложение

ОРИГЕН

### О НАЧАЛАХ I, 4, 3–5

I, 4, 3. Итак, эту блаженную и *ἀρχικήν*, то есть господствующую надо всеми [вещами], <*δύναμιν*> мы называем Троицей. Это — благой Бог и благосклонный отец всего, одновременно и *εὐεργετική δύναμις*, и *δημιουργική*, то есть способность благодетельная, творящая и промыслительная (*bene faciendi virtus et creandi ac providendi*). Нелепо и одновременно нечестиво думать, что эти способности (*virtutes*) Бога когда-либо хотя бы на момент оставались праздными. Ибо непозволительно даже в малейшей степени предполагать, что эти способности, которые и [позволяют] прежде всего мыслить о Боге подобающим образом, когда-либо не совершали достойных Его дел и оставались без движения. Ведь о них, пребывающих в Боге или даже, скорее, являющихся Богом, нельзя думать, что они встречали внешнее препятствие, как, с другой стороны, нельзя полагать, что они либо ленились, либо пренебрегали делать и производить то, что их достойно. И значит, нельзя помыслить совершенно ни одного момента, в который эта благодетельная способность не благодетельствовала бы. Откуда следует, что всегда существовали те [сущие], которым она благодетельствовала, стало быть — ее создания или творения, и, благодетельствуя, [она] распределяла свои благодеяния по порядку и по заслугам посредством промысла. И таким образом, отсюда, как кажется, следует, что Бог всегда был создателем, источником блага и промыслителем.

I, 4, 4. Но, с другой стороны, человеческий разум оказывается слаб и ограничен и в следующем [вопросе]: как можно помыслить, будто всегда, поскольку существует Бог, были и творения и будто эти [творения], которые следует представлять как, вне всякого сомнения, сотворенные и произведенные Богом, существовали, так сказать, безначально. Итак, поскольку существует эта борьба между человеческими размышлениями и представлениями — ведь с обеих сторон приходят на ум сильнейшие и противоречащие [друг другу] доводы, склоняющие ум размышляющего на свою сторону, — нам, по мере

нашей ограниченной и ничтожной способности понимания, приходит в голову то, что можно утверждать без всякой опасности для благочестия: Бог, во всяком случае, всегда был Отцом, всегда имел едиnorodного Сына, который, согласно тому, что мы изложили выше, одновременно зовется и Премудростью. Это — та самая Премудрость, которой всегда радовался Бог, сотворив мир (Притч 8:30), так что благодаря этому становится понятно и то, что Бог всегда блажен. В этой, стало быть, Премудрости, которая всегда была с Отцом, всегда было начертано и представлено творение, и никогда не было [такого времени], когда у Премудрости не было предначертания (*praefiguratio*) того, что будет.

I, 4, 5. И возможно, таким образом по мере наших слабых сил мы соблюдаем благочестивый образ мыслей о Боге, не утверждая ни того, что творения безначальны и совечны Богу, ни, с другой стороны, того, что Бог, хотя прежде не делал ничего благого, [только впоследствии] обратился к тому, чтобы делать; ведь истинно то, что написано [в Писании]: «Ты сотворил все в Премудрости» (Пс 103:24). И если в Премудрости сотворено все, Премудрость же была всегда, [то], согласно предначертанию и предобразованию (*secundum praefigurationem et praeformationem*), всегда было в Премудрости и то, что впоследствии было также и субстанциально (*substantialiter*) сотворено. И я думаю, что это имеет в виду или подразумевает Соломон в Экклезиасте, говоря: «Что есть [то], что стало [быть]? То же, что будет. И что есть [то], что сотворено? То же самое, что [еще только] будет сотворено; и ничего нового нет под солнцем. Если кто заговорит и скажет: Вот, это — новое, — [то] это уже было в веках, которые были до нас» (Екк 1:9–10). Если, следовательно, отдельные [сущие] (*singula*), которые существуют под солнцем, уже были в тех веках, которые были до нас, поскольку нет ничего нового под солнцем, без сомнения и все роды или виды [сущих] (*genera vel species*) были всегда, и, может быть, [сущие были всегда] даже и по отдельности (*per singula*). В любом случае, все же истинно то, что [здесь] доказывается: что Бог не начал однажды быть создателем, после того как не был им раньше».

(Перевод А. В. Серегина)



С. В. МЕСЯЦ

## ТРАНСФОРМАЦИЯ АНТИЧНОГО ПОНИМАНИЯ АБСОЛЮТА В ХРИСТИАНСКОМ БОГОСЛОВИИ IV В.

Латинское слово *absolutum*, происходящее от глагола *absolvo*, означает буквально: отвязанный, отрешенный, отделенный, освобожденный. Когда мы используем это слово в качестве прилагательного, говоря, например, об «абсолютном благе», «абсолютной истине», «абсолютной мудрости», то тем самым хотим показать, что берем эти вещи — благо, истину, мудрость — сами по себе, без каких-либо дальнейших определений и ограничений, иными словами — освобождаем, отделяем эти понятия от всех предикатов, которые могут быть о них высказаны. Так, абсолютная истина — это не когда-то, где-то, для кого-то и в каком-то отношении истинное, а в другое время, в другом месте, для другого человека и другом отношении не истинное. Нет, абсолютно истинное — это истинное просто, взятое само по себе, а значит, всегда, везде, для всех и во всех отношениях истинное. Точно так же абсолютное благо, как его определяет блаженный Августин<sup>1</sup>, не есть благо, которое можно было бы приписать мудрости, добродетели или бытию, это просто благо (*simpliciter*), как таковое (*per se*), «благо всякого блага», свободное ото всех частных ограничений и обособлений<sup>2</sup>. В этом же смысле немецкий теолог и философ XV в. Николай Кузанский говорил об абсолютном максимуме,

---

<sup>1</sup> АВГУСТИН, *Ennarationes in Psalmos* 134 (PL 36–37, 1430–1474). См. также письмо Пико делла Мирандолы *О сущем и едином*, в кн.: *Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения. XV век* (М.: Изд-во МГУ, 1985), с. 270.

<sup>2</sup> Показательно, что современный переводчик трактата Пико делла Мирандолы *О сущем и едином* переводит лат. выражения *simpliciter bonum* и *simpliciter perfectum* как «абсолютно благой» и «абсолютно совершенный», тем самым косвенно подтверждая сказанное нами. См. *Сочинения итальянских гуманистов... с. 270.*

подразумеваемая под ним максимум просто, как таковой — не максимум величины или малости, бытия или небытия, действительности или возможности, а, если угодно, и того, и другого сразу, почему этот максимум и оказывался у него совпадающим с минимумом<sup>3</sup>. Другой немецкий философ, Гегель, называл абсолютным духом дух, свободный от всех ограничений, способных противопоставить его чему бы то ни было; дух, который поэтому все в себя вбирает и во всем себя узнает. В этом же смысле Шеллинг говорил о самосознании как абсолютном акте, подразумеваемая под этим последним деятельность, ничем, кроме себя самой, не обусловленную и потому в высшей степени удовлетворяющую своему собственному определению деятельности, активности. Или возьмем его понятие абсолютной свободы: это такая свобода, которая не ограничена ничем, что не являлось бы ею самой, — не свобода *от чего-то* или *для чего-то*, не свобода для меня или для другого, а свобода просто, обусловленная и определенная только своею собственной природой и поэтому совпадающая, как и у Николая Кузанского, со своей противоположностью — абсолютной необходимостью<sup>4</sup>.

Однако все эти примеры взяты из философии нового времени, поэтому у читателей может возникнуть законный вопрос: а использовалось ли понятие абсолюта в философии древней, о которой мы как раз и собираемся здесь говорить? Конечно же, латинского термина *absolutum* греческая философия не знает, однако в ее лексиконе встречается выражение *αὐτὸ καθ'αὐτό* — *само по себе*, — смысл которого в точности совпадает со смыслом понятия абсолюта в новоевропейской философии<sup>5</sup>. Рассмотреть что-то «само по себе» означало в древности взять это что-то отдельно от всех остальных его определений, в его собственной природе, как таковое. Платон в *Пире* пишет, что созерцающий прекрасное само по себе, видит его «не как какое-то прекрасное лицо, руки или иную часть тела, не в виде речи или знания, не в чем-то другом, будь то животное, земля, небо или еще что-нибудь, а само по себе, всегда в самом себе единовидное»<sup>6</sup>. Прекрасное, о

<sup>3</sup> НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ, *Об ученом незнании*, в кн.: *Николай Кузанский. Сочинения в двух томах* (М.: Мысль, 1977), гл. 4.

<sup>4</sup> Ф. В. Й. ШЕЛЛИНГ, *Система трансцендентального идеализма*, в кн.: *Ф. В. Й. Шеллинг. Сочинения в двух томах* (М.: Мысль, 1987), с. 279–281.

<sup>5</sup> С тем, что смысл лат. *absolutus* адекватно передается греческими выражениями: *αὐτὸ καθ'αὐτό* (само по себе), *ἀπλῶς* (просто), *ἀπόλυτος* (отрешенный) и т. п. — согласны авторы таких авторитетных энциклопедических словарей, как: R. KUHNEN, "Absolut, das Absolute", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hrsg. J. RITTER (Basel–Stuttgart., 1971), Bd. 1, S. 13; А. Т. КАЗАРЯН, «Абсолют», *Православная энциклопедия*, т. I (М., 2000), с. 51–59.

<sup>6</sup> ПЛАТОН, *Пир* 210e–211b.

котором здесь идет речь, мы с полным правом могли бы сегодня назвать прекрасным в абсолютном смысле или абсолютно прекрасным. То же самое касается и самого по себе благого, справедливого, равного и всех остальных платоновских идей, которые суть не что иное, как абсолютные сущности. Однако в нашей статье речь пойдет не о них. Мы будем говорить не об абсолютной истине, красоте или благе, а об абсолюте как таковом или, если угодно, об абсолюте в абсолютном смысле — как свободном ото всех определений вообще, — о том, что применительно к греческой философии А. Ф. Лосев назвал *Самое Само*<sup>7</sup>. Главный вопрос, который встает в связи с *так* понятым абсолютом, — а существует ли вообще нечто подобное? Точнее: имеет ли смысл о чем-то таком говорить?

Чтобы ответить на этот вопрос, нам придется совершить краткий экскурс в историю греческой философии, но прежде будет полезно уяснить себе несколько формальных моментов, связанных с понятием абсолюта<sup>8</sup>. Когда мы говорим, что абсолютом есть нечто отдельное ото всех дополнительных, не совпадающих с ним самим определений, то это означает следующее: если *A* — абсолютом, а *B* — то, от чего он отделен, то *B* не является для *A* конститутивным, т. е. вне зависимости от того, существует *B* или нет, с *A* ничего не происходит: например, *A* сможет продолжать существовать, когда *B* не будет. В этом случае говорят, что *A* вне *B* или что *A* трансцендентно *B*. Однако, если ограничиться только этим и определять абсолютом *A* просто как отдельное от *B*, то верным окажется и обратное отношение: *B* будет отдельным от *A*, а *A* и *B* будут независимыми друг от друга. Очевидно, что понятие абсолюта не должно включать в себя возможность подобной ситуации, а значит, определение, которое мы дали выше, руководствуясь одним лишь значением латинского слова *absolutum*, недостаточно. Мы должны расширить его, потребовав, чтобы *B* не могло быть вне *A*, т. е. чтобы *A* было для *B* конститутивным и при исчезновении *A* уничтожилось бы также и *B*. Получившееся определение выглядит парадоксальным: *A* должно быть отдельным от *B*, но *B* не может быть отдельным от *A*. Тем не менее можно показать, что все вышеперечисленные примеры абсолютных сущностей: абсолютной красоты, истины, мудрости, свободы — полностью удовлетворяют ему. В самом деле, абсолютно прекрасное, или, как сказал бы Платон, прекрасное само по себе, должно мыслиться отдельным от красивого лица, рук, ног, прекрас-

<sup>7</sup> См. его одноименную работу: А. Ф. ЛОСЕВ, *Самое само*, в кн.: А. Ф. Лосев. *Миф. Число. Сущность*, с. 299–526.

<sup>8</sup> Наиболее четко они сформулированы в статье W. CRAMER, "Das Absolute", *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* hrsg. von J. HOFFMEISTER (Hamburg, Meiner: 1955), S. 1.

ных поступков, речей, знаний и т. п. Однако сами перечисленные вещи не могли бы ни существовать, ни мыслиться без прекрасного как такового, и если бы исчезло оно, их тоже не стало бы. Это значит, что для них прекрасное является конститутивным, а они для него — нет. То же самое справедливо и в отношении любой другой платоновской идеи, а также в отношении гегелевского абсолютного духа, шеллинговой абсолютной свободы, абсолютного максимума Кузанца, абсолютного блага Пико и т. д. Выходит, несмотря на парадоксальность, данное нами расширенное определение абсолюта не является бессмыслицей, но действительно ухватывает суть дела. Но вернемся от абсолютных сущностей к Абсолюту просто. Его определение также должно содержать два момента: 1) он должен быть отдельным ото всего вообще и 2) вне его не должно существовать ничего. Говорят ли философия и богословие о чем-то подобном? И если да, то как и почему они приходят к необходимости говорить о таком Абсолюте? За ответом обратимся прежде всего к Платону.

## I. Понятие Абсолюта в античной философии

### Платон

Платон понимает бытие как идею, как некую доступную пониманию и осмыслению определенность. «Быть» для него всегда означает быть *чем-то*, чем-то определенным. О вещи только тогда можно сказать, что она *есть*, когда мы в состоянии указать, *что* она такое. Поэтому А. Л. Доброхотов очень удачно, на мой взгляд, определяет идею как «видимый уму смысл» или просто как «смысл»<sup>9</sup>. Но, будучи смысловой определенностью, идея, очевидно, не есть тот Абсолют, который мы ищем, ведь как было сказано выше, Абсолют должен быть лишен каких бы то ни было определений и не должен допускать рядом с собой существования чего-то другого, равного себе. Идея же именно в силу определенности своего смысла допускает рядом с собой другую идею, причем не только допускает, но и зависит от нее. Так, идея двойки немислима без идеи числа, а идея человека — без идеи живого существа.

### Софист

В диалоге *Софист* Платон показывает, что если бы идеи никак не взаимодействовали друг с другом, но всегда сохраняли свою самость, то невозможно было бы ни назвать их, ни помыслить.

<sup>9</sup> А. Л. ДОБРОХОТОВ, *Категория бытия в классической западноевропейской философии* (М., 1986).

Бытие тогда оказалось бы непознаваемым, лишенным жизни, разума и души, а значит, вообще утратило бы право называться бытием, что Платону представляется «чудовищным»<sup>10</sup>. Поэтому в *Софисте* обстоятельно доказывается, что идеи сложным образом взаимодействуют друг с другом и что существуют пять так называемых «высших родов» — наиболее общих идей, которые структурируют идеальное множество и связывают его в единое целое. «Высшие роды» суть: бытие, движение, покой, тождество и различие. По словам Платона, они «словно связующая нить проходят сквозь все, так что без них невозможно сочетать друг с другом остальное»<sup>11</sup>. В самом деле, чтобы какую-нибудь идею можно было назвать существующей, она должна 1) быть причастной самому по себе бытию, 2) представлять собой самоидентичность некоего смысла (что достигается благодаря причастности идее тождества), 3) отличаться ото всех остальных идей благодаря идее иного, 4) быть неизменной благодаря идее покоя и 5) быть познаваемой, т. е. участвовать в некоем мыслительном движении. В результате через посредство высших родов каждая идея оказывается связанной с совокупностью всех остальных идеальных сущностей, так что существование одной предполагает существование всех. Эту царящую между идеями тесную взаимосвязь сам Платон называл *συμπλοκῆ εἰδῶν* — «переплетение идей»<sup>12</sup> — выражение, превратившееся позднее в более привычный для нас «мир идей» (*διάκοσμος τῶν εἰδῶν*)<sup>13</sup>.

### Парменид

Поскольку мир идей представляет собой единое целое, то перед нами по необходимости встает вопрос о принципе его единства — о том, благодаря чему и каждая отдельная идея, и все они вместе представляют собой нечто одно. Если следовать логике Платона, нужно допустить существование самого по себе единого, сообщающего единство причастным к нему вещам. Может ли такое единое быть идеей наряду со множеством других? Очевидно, нет, ведь в этом случае оно не могло бы объединять их все в единое целое. Так же вряд ли можно признать абсолютно единое всего лишь объединением идей, ибо, как показал

<sup>10</sup> ПЛАТОН, *Софист* 251a – 252d; 249a.

<sup>11</sup> Там же, 253a.

<sup>12</sup> Там же, 259e 5.

<sup>13</sup> Эту метаморфозу мы встречаем в позднем неоплатонизме, в частности у Прокла. См. PROCLUS, *Theologia Platonica* (lib. 1–5), ed. D. SAFFREY, L. G. WESTERINK (Paris: Les Belles Lettres, 1978), vol. 3, p. 46, 10; Он же, *In Platonis Parmenidem*, ed. V. COUSIN (Paris: Durand, 1864), p. 767, 4; 827, 7; 829, 20.

Платон в *Тезете*, чтобы части могли объединиться в единое целое, в каждой из них должна заранее присутствовать некая неделимая идея, которая несла бы на себе смысл этого целого и тем самым была бы способна объединить разрозненные элементы множества друг с другом<sup>14</sup>. Из этих предварительных соображений видно, что искомое единое должно выходить за пределы мира идей, т. е. превосходить все мыслимое и существующее. А то, что дело действительно обстоит таким образом, показывает I-я гипотеза платоновского *Парменида*.

### Первая гипотеза (137c – 142b)

Спрашивается: если дано единое, то что из этого следует для него самого? Иными словами: если взять единое само по себе, что можно было бы о нем сказать? Оказывается, ничего. В отношении такого единого мы вынуждены отрицать все возможные предикаты, в том числе и противоположные: оно и не целое, и не часть; не находится ни в другом, ни в самом себе; не движется и не покоится; не может быть ни тождественным себе или иному, ни отличным от себя или иного; оно ни подобно, ни неподобно чему бы то ни было; ни равно, ни не равно; оно не причастно ни будущему, ни прошлому, ни настоящему времени; не становится и не есть. Следовательно, его вообще не существует, *в том числе и как единого*, а значит, «нельзя ни назвать его, ни высказаться о нем, ни составить себе о нем какое-то мнение (пусть даже ложное. — С. М.), ни познать его»<sup>15</sup>. Будучи лишено какой бы то ни было определенности, такое «единое», очевидно, удовлетворяет первому из требований, предъявленных нами Абсолюту: быть отдельным ото всего вообще (в том числе и от бытия единым). Что же касается второго требования, то следует рассмотреть, что произойдет с иным, не-единым, в случае, если единого не будет, точнее, если оно не будет единым. Этот вариант рассматривается Платоном в последней гипотезе *Парменида*. Вывод, к которому он приходит, гласит: если единое не едино, то не существует вообще ничего<sup>16</sup>. Таким образом, несмотря на лишенность каких бы то ни было определений, единое первой гипотезы является конститутивным для всего иного, в том числе и для множества идей. А значит, мы с полным правом могли бы назвать его Абсолютом, если бы его вообще

<sup>14</sup> ПЛАТОН, *Тезет* 203c – 205c.

<sup>15</sup> ПЛАТОН, *Парменид* 142a.

<sup>16</sup> Там же, 166c. В афинской школе неоплатонизма последней, 9-й гипотезой было принято считать фрагмент 165e – 166c, начинающийся со слов: «вернемся в последний раз к началу и обсудим, чем должно быть иное в отношении единого, если единое не существует».

можно было как-то назвать<sup>17</sup>. Теперь, возвращаясь к началу наших рассуждений о едином, мы должны спросить: как может такое единое, оказавшееся даже и не единым вовсе, обеспечивать единство мира идей? На этот вопрос отвечает 2-я гипотеза *Парменида*, допускающая, что единое существует, и рассматривающая его вместе с его бытием.

### Вторая гипотеза (142b – 155e)

Если предположить, что единое существует, то оказывается, что такому единому можно приписать множество предикатов, в том числе и противоположных. Оно и целое, и часть; и единое, и бесконечное множество; и ограниченное, и количественно беспредельное; оно и находится в себе самом, и заключено в другом; и покоится, и движется; и тождественно себе и другому, и отличается от себя и другого. Вместе с бытием в единое проникает множественность, говоря словами Платона: «единое раздроблено бытием в огромное и беспредельное множество»<sup>18</sup>. Вместе с множественностью появляются различие и определенность. В результате единое–сущее становится различимым для ума, и в первую очередь в нем удастся увидеть пять высших родов *Софиста*: тождество, различие, движение, покой и само бытие. Но если даны они, то, значит, даны и все остальные идеи, так что единое–сущее 2-й гипотезы оказывается миром идей, вбирающим в себя бесконечное множество смыслов, и в то же время целостным до такой степени, что каждая его часть является одновременно всем. Такое единство, очевидно, не может называться Абсолютом в подлинном смысле, ибо оно не только не свободно ото всякой определенности, но, наоборот, все в себя включает и, как гласит один из выводов 2-й гипотезы, является тождественным всему. Правда, это последнее свойство единого–сущего позволяет утверждать, что вне его ничего нет,

---

<sup>17</sup> Если принимать все сказанное о невозможности ни познать, ни назвать само по себе единое всерьез, то необходимо задаться вопросом: о чем же мы говорим, полагая, будто говорим о едином? Или, может быть, к нам применимы слова Платона о человеке, который, хоть и ведет речь, однако ничего не высказывает, так что в строгом смысле его даже говорящим нельзя назвать (*Софист* 237e)? Аналогичная ситуация складывается и при попытке обсуждать абсолютное небытие. В диалоге *Софист* чужеземец из Элеи замечает, что всякий, кто примется опровергать небытие (т. е. говорить, например, что оно непричастно единому, невыразимо, необъяснимо и лишено смысла), будет вынужден сам себе противоречить, так как все же будет и называть, и объяснять его, и говорить о нем как о чем-то одном (*Софист* 238e). Платон отказывается искать выход из этого тупика: «а по мне, говорит он, вовсе не стоит это яснее исследовать». Возможно, все дело в том, что в отношении небытия, так же как и в отношении единого, нужно отрицать в том числе и отрицание. В частности, о них нельзя утверждать даже того, что о них ничего нельзя утверждать.

<sup>18</sup> ПЛАТОН, *Парменид* 144e.

так что, если оно уничтожится, что-то произойдет и с бытием всех прочих вещей, подпадающих под категорию иного. Предпоследняя гипотеза *Парменида*<sup>19</sup>, в которой разбирается именно этот случай, показывает, что бытие вещей станет тогда кажущимся, мнимым. Следовательно, единое-сущее отчасти все-таки удовлетворяет определению Абсолюта, так как является конститутивным для бытия иного. Кроме того, нельзя забывать, что, поскольку единому 2-й гипотезы можно приписывать противоположные предикаты, оно наряду с тождественностью всему должно обладать еще и свойством быть отличным ото всего. И это не пустая диалектика, а очень важный вывод, на который стоит обратить особенное внимание. Платон показывает нам, что быть всем не обязательно означает: быть имманентным всему; оказывается, можно быть всем и одновременно — ото всего отдельным. Если вспомнить, что говорилось выше об идеях и их отношении к чувственно-воспринимаемым вещам, то этот вывод не покажется нам невозможным.

### VI книга «Государства»

То, что мир идей не является последней реальностью, но сам нуждается в некоем основании, можно показать и иначе, чем это сделано в *Софисте* и *Пармениде*. В VI книге *Государства* Платон, руководствуясь фундаментальной для его философии аналогией между зрительной и познавательной способностью, замечает, что так же как зрение способно видеть свой предмет только на свету, так и душа может познавать только там, где светят истина и бытие. Только при этом свете в душе пробуждается дремавший прежде ум (*νοῦς* — аналог зрения), да и сами предметы обретают познаваемость, т. е. становятся различимыми для ума. «Вот так бывает и с душой: всякий раз, как она устремляется туда, где сияют истина и бытие, она понимает и познает и оказывается обладающей умом»<sup>20</sup>. Свет истины и бытия, о котором идет речь в этом отрывке, есть не что иное, как свет идей, поскольку именно благодаря им душа познает, а точнее — узнает и чувственно воспринимаемые, и мыслимые предметы. В самом деле, в переводе с греческого идея означает «вид», «видимое». Но всякое «видимое» обязательно предполагает направленный на него и видящий его взгляд. Ведь если бы на вещь никто не смотрел, она перестала бы быть видимой. Видящий идею взгляд — это ум, поэтому идея перестала бы быть идеей, попытайся мы отнять от нее ум. В идее мыслящее и мыслимое совпадают, отождествляются, но когда это происходит, мы обычно говорим об истине и о том, что есть. Вот почему в VI книге *Госу-*

<sup>19</sup> Восьмая, по счету афинских неоплатоников: *Парменид* 164 b – 165e.

<sup>20</sup> ПЛАТОН, *Государство* VI, 508d.



дарства Платон назвал идеи светом истины и бытия. Становится понятным и то, почему идеи могут обеспечивать душе способность познавать: благодаря свойственному им изначальному единству между познающим и познаваемым, они и душу в состоянии соединить с предметом ее познания. Но если идеи можно уподобить свету, а у любого света должен быть источник, то как в чувственной области источником видимого света является Солнце, так и в области умопостигаемого должен существовать некий его аналог — начало, от которого бы зависела сама познаваемость (т. е. видимость) идей, а значит, и бытие, и истина. Платон называет такое начало «идеей блага» или просто «благом», говоря, что «как ни прекрасны знание и истина... все же признать что-либо из них благом [самим по себе] было бы неправильно: благо по его свойствам следует почитать чем-то бóльшим»<sup>21</sup>. Будучи источником истины и бытия, благо по необходимости оказывается за пределами и того и другого, так что в определенном смысле оно непознаваемо и не существует. Если говорить словами Платона: «идея блага есть предел познаваемого и она с трудом различима»<sup>22</sup>, «благо не бытие, но еще по ту сторону бытия (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*), превосходя его по старшинству и силе»<sup>23</sup>.

В дальнейшем Платон, оставляя язык аналогий, называет идею блага «беспредпосылочным началом» (*ἀρχὴ ἀνυπόθετος*). Тем самым он подчеркивает ее отличие от начал научного, и прежде всего математического, познания, которые, несмотря на всю их самоочевидность, остаются всего лишь предпосылками. По убеждению Платона, ошибка математиков состоит в том, что они полагают, будто известность и очевидность для каждого<sup>24</sup> таких вещей, как число, множество, три вида углов и т. д., является достаточным основанием для принятия их в качестве отправных точек познания. На самом же деле следует спросить: а что является причиной очевидности этих положений, что позволяет уму быть абсолютно убежденным в истинности своего познания, т. е., по сути, совпадать с мыслимым предметом и узнавать себя в нем? Роковой промах математических наук состоит в том, что они не задаются вопросом об источнике истины — о том изначальном единстве, благодаря которому и ум, и предмет мысли оказываются связанными друг с дру-

<sup>21</sup> Там же, VI, 508e.

<sup>22</sup> Там же, VII, 517b: *ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μῶς ὁραῖται.*

<sup>23</sup> Там же, VI, 509b: *οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἐτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.*

<sup>24</sup> На мой взгляд, Платон не ставит под сомнение самоочевидность основоположений математики. См. *Государство* VI, 510c: *ὡς παντὶ φανερῶν*. Обсуждение этого вопроса см. F. M. CORNFORD, "Mathematics and Dialectic in the Republic VI – VII", *Mind*, vol. 41 (London, 1932), p. 37–52; 173–190.

гом. Только такое начало было бы подлинным началом познания, и только его по праву можно было бы назвать «беспредпосылочным». Следует заметить еще раз: «беспредпосылочность» нельзя считать просто еще большей степенью очевидности, чем та, которой обладают аксиомы арифметики или геометрии. Совсем наоборот: беспредпосылочное начало очень трудно увидеть, для этого требуется долгое и постепенное приучение ума к умопостигаемой реальности, однако, по словам Платона, стоит кому-то его все-таки различить, как он поймет, что именно от него зависит все в умопостигаемой области — и истина, и мысль<sup>25</sup>. Оно есть то, что сообщает основным положениям математики присущую им высшую степень очевидности — благодаря ему мы понимаем, например, что в треугольнике три угла или что целые числа делятся на четные и нечетные. Беспредпосылочное начало представляет собой источник мыслимого света, а не какой-то предмет, видимый в нем, так что прикоснуться к нему можно только косвенно — с помощью рассуждения — диалектики, прекрасный образчик которого как раз и продемонстрирован нам в диалоге *Парменид*.

Итак, мы кратко обрисовали два пути, которыми мысль Платона приходит к необходимости говорить об Абсолюте — некоем сверхсущем и ото всего отдельном начале, от которого тем не менее зависит все. Теперь посмотрим, каким образом приходит к Абсолюту один из наиболее выдающихся последователей Платона — Плотин.

## Плотин

Как известно, Плотин делит все существующее на три сферы: сферу становления или видимого космоса, сферу Ума, содержащую прообразы всего чувственно-воспринимаемого, и сферу Души, промежуточную между теми двумя и обращенную отчасти к Уму, а отчасти — к миру чувственному. В трактате V, 1, которому Порфирий дал название *О трех начальных ипостасях*, Плотин показывает, почему в поисках причин этого видимого мира мы бываем вынуждены признать сначала существование мировой Души, а потом от нее подняться к еще более высокой реальности — Уму или Богу.

### Ум

Ум в системе Плотина представляет собой не только более высокий по сравнению с Душой уровень реальности, но он и есть единственно подлинная реальность — истинное бытие (*τὸ ὄντως ὄν*). Все, что есть,

<sup>25</sup> ПЛАТОН, *Государство* VII, 517с.

а точнее, только кажется нам здесь существующим — животные, растения, души, видимые и невидимые божества, — все первоначально дано в Уме, но не как осязаемое, преходящее и отдельное друг от друга, а как умопостигаемое, вечное, живое, находящееся в тесном общении. Ум охватывает в себе все, но так, что все в нем оказывается умом, все — богом, все — бессмертным и неизменным<sup>26</sup>. Обладая такой полнотой и совершенством, Ум и сам по необходимости будет неизменным, «кибо какой перемены искать ему, если ему хорошо? И куда переходить, если он все имеет при себе?»<sup>27</sup>. Из неизменности Ума сразу же следует, что его мышление отличается от нашего. Он мыслит, не переходя от одного предмета к другому во времени, не рассуждая, а как бы охватывая мыслью сразу все. При этом он видит свое содержание не как нечто многообразное — так созерцает умопостигаемое душа, поднимаясь до уровня Ума, — а как одно. Говоря словами Плотина, «Ум мыслит сразу все как одно»<sup>28</sup>, «он не исследует, а имеет»<sup>29</sup>.

Поскольку Ум, как мы сказали, совершенен (*τελειότατος*), то и все содержащееся в нем должно быть совершенным, так что каждая умопостигаемая единица, каждая «отдельная» идея будет мыслящим живым существом, созерцающим, подобно Уму в целом, и саму себя, и все остальные идеи. Это означает, что Ум, мысля идеи, в каждой узнает себя, поэтому его мышление есть самосозерцание, и отделить мыслимое от мыслящего в нем можно только условно. Впрочем, и полностью отказаться от этого деления тоже нельзя, иначе Ум просто перестанет быть умом. По словам Плотина, «если отнимешь различие, то мысль и мыслимое, став одним, умолкнут»<sup>30</sup>. Поэтому Ум одновременно и един, и двойственен. И если брать его в аспекте умопостигаемого, он — бытие,

<sup>26</sup> ПЛОТИН, *Эннеады* VI, 4, 5–11: *καὶ κεῖ πάντα ἰδέτω νοητὰ καὶ παρ' αὐτῷ αἰδία ἐν οἰκείῳ συνέσει καὶ ζωῆ... Πάντα γὰρ ἐν αὐτῷ τὰ ἀθάνατα περιέχει, νοῦν πάντα, θεὸν πάντα, ψυχῆν πᾶσαν, ἐστῶτα αἰεὶ.* «Пусть он увидит там [в умопостигаемом прообразе космоса] все как умопостигаемое и вечное, находящееся в близком общении и живое... Ибо он охватывает в себе все бессмертное, всякий ум, всякого бога, всякую душу, существующие всегда».

<sup>27</sup> Там же, 12–13: *Τί γὰρ ζητεῖ μεταβάλλειν εἰ ἔχων; Ποῦ δὲ μετελθεῖν πάντα παρ' αὐτῷ ἔχων;* «Чего ему искать, если ему хорошо? Куда переходить, если он все имеет при себе?».

<sup>28</sup> *Эннеады* IV 4, 1, 18–20: *Τῷ μὲν γὰρ νῶ μὴ ἔστω ἐνεργεῖα ὁμοῦ ὄντι, τῇ δὲ ψυχῆ ἐκεῖ οὐσῆ διὰ τί οὐκ ἔσται; Ἄρ' οὖν ὡς τινος ὁμοῦ;* «Допустим, для ума такого [различения идей на роды и виды] не существует, потому что он актуально дан сразу весь, но почему его не будет и для находящейся в умопостигаемом души? Что мешает и ее мысли сразу касаться всего в совокупности?».

<sup>29</sup> Там же, V, 1, 4, 15: *νοεῖ δὲ οὐ ζητῶν, ἀλλ' ἔχων.* «Он мыслит не исследуя, а имея».

<sup>30</sup> Там же, V, 1, 4, 37: *Ἦ ἐὰν ἀφέλῃς τὴν ἑτερότητα, ἐν γενόμενον σιωπήσεται.*

а если в аспекте мышления — то он собственно ум, мыслящее. «Два суть одно, вместе и мысль, и бытие, и мыслящее, и мыслимое: ум — в аспекте мышления, бытие — в аспекте мыслимого»<sup>31</sup>.

Таким образом, в сфере Ума можно выделить: ум, бытие, различие и тождество, к которым еще необходимо добавить движение и покой: движение — для того, чтобы ум мог мыслить, а покой — чтобы мышление могло составлять одно со своим предметом. Вот так из первичной раздвоенности ума и бытия, мыслящего и мыслимого появляются пять платоновских категорий — «высших родов» *Софиста*. А раз даны они, то дано число, т. е. категория количества, а вместе с ним и категория качества, поскольку каждая из перечисленных идей обладает особой смысловой определенностью<sup>32</sup>. В результате Ум оказывается множеством и числом, правда, объединенным до такой степени, что каждое в нем есть все, и все — в каждом. Неудивительно поэтому, что Плотин отождествляет его с единым-сущим второй гипотезы *Парменида*, которое, как мы помним, тоже есть одновременно и целое, и часть, и единство, и множество. И так как решить, чего в нем больше — единства или множества, — невозможно, то Плотин выбирает для него имя «единое-многое» (*ἓν-πολλά*, через дефис), показывая тем самым, что Ум не больше единство, чем множество и наоборот<sup>33</sup>. Чтобы можно было хотя бы отчасти представить себе сказанное, Плотин рисует образ занебесной сферы, насквозь пронизанной сиянием, где «все прозрачно и нет ничего темного и непроницаемого, где каждый ясен для каждого до самых глубин как свет для света, потому что каждый заключает в себе все и в то же время все видит в другом, так что повсюду все, и все — каждый, и каждый — все, и сияние бесконечно. Каждый из них велик, ибо даже малое велико, и Солнце там — все звезды, и каждая звезда — Солнце, и все... И земля там — небо, и море — тоже, и растения, и животные, и человек»<sup>34</sup>.

### Единое

Подводя итог сказанному об Уме, перечислим еще раз его основные признаки: он есть подлинное бытие — неизменное, вечное, совер-

<sup>31</sup> *Эннеады* V, 32–33: ἀλλὰ δύο ὄντα τοῦτο τὸ ἐν ὁμοῦ νοῦς καὶ ὄν καὶ νοοῦν καὶ νοοῦμενον, ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν, τὸ δὲ ὄν κατὰ τὸ νοοῦμενον.

<sup>32</sup> Там же, 35–43.

<sup>33</sup> Там же, V, 1, 8.

<sup>34</sup> Там же, V, 8, 4–10: διαφανῆ γὰρ πάντα καὶ σκοτεινὸν οὐδὲ ἀντίτυπον οὐδέν, ἀλλὰ πᾶς παντὶ φανερός εἰς τὸ εἶσω καὶ πάντα φῶς γὰρ φωτὶ. Καὶ γὰρ ἔχει πᾶς πάντα ἐν αὐτῷ, καὶ αὐτὸ ὄρα ἐν ἄλλῳ πάντα, ὥστε πανταχοῦ πάντα καὶ πᾶν πᾶν καὶ ἕκαστον πᾶν καὶ ἄπειρος ἢ αἰγλή ἕκαστον γὰρ αὐτῶν μέγα, ἐπεὶ καὶ τὸ μικρὸν μέγα: καὶ ἥλιος ἐκεῖ πάντα ἄστρα, καὶ ἕκαστον ἥλιος αὐτὸ καὶ πάντα.

шенное; о нем может быть высказано множество, в том числе и противоположных предикатов, например: тождественное—различное, движение—покой и т. д.; он мыслит сам себя и представляет собой множество; впрочем, его множественность не нарушает его простоты и не мешает ему оставаться единым. И все же, поскольку Ум не только един, он никак не может быть признан первоначалом, ведь раньше любого множества обязательно должно быть единство, причем совершенно простое<sup>35</sup>, в котором уже невозможно различить никаких частей или аспектов. Это можно продемонстрировать на примере чисел: двойка — первое число, но если попытаться взять ее саму по себе, отдельно от единства, она превратится в нечто неопределенное<sup>36</sup>, беспредельно растекающееся как в сторону увеличения, так и в сторону уменьшения, в некий неуловимый принцип множественности, получивший в платонизме название «неопределенной двойцы». Но когда на эту неопределенную двойцу накладывается формообразующая сила единого, то возникает число — та самая хорошо известная нам двойка, которая складывается из единиц и сама представляет собой некое смысловое единство. Итак, поскольку Ум есть упорядоченное множество, т. е. по сути первое число<sup>37</sup>, то раньше него должно быть начало, которое Плотин называет *ἓν* или *αὐτόεν* — «единое» или «само по себе единое». Это один из способов, доказывающих необходимость абсолютного Единства.

Далее: в Уме и умопостигаемое, и мыслящее, и объединяющая их мысль, и каждая отдельно взятая идея представляют собой нечто одно. Да и вообще, все существующее существует только потому, что едино. Но быть *чем-то* единым и *просто* единым — разные вещи. В первом

<sup>35</sup> Эннеады V, 4, 1; V, 3, 11, 27: τὸ πάντῃ ἀπλοῦν.

<sup>36</sup> Там же, V, 1, 5, 5–9: Ὁ γὰρ ἀριθμὸς οὐ πρῶτος· καὶ γὰρ πρὸ δυάδος τὸ ἓν, δεύτερον δὲ δυάς καὶ παρὰ τοῦ ἐνὸς γεγενημένη ἐκείνο ὀριστὴν ἔχει, αὐτὴ δὲ ἀόριστον παρ' αὐτῆς· ὅταν δὲ ὀρισθῆ, ἀριθμὸς ἦδη. «Число — не первое, потому что раньше двойки — единое, а уж потом — двойка. Происходя от единого, двойка имеет его в качестве предела, ибо сама по себе она неопределенна, но как только получит определение — тотчас становится числом».

<sup>37</sup> Там же, 9–19: ἀριθμὸς δὲ ὡς οὐσία· ἀριθμὸς δὲ καὶ ἡ ψυχὴ. Οὐ γὰρ ὄγκοι τὰ πρῶτα οὐδὲ μεγέθη... Ὁ οὖν ἐκεῖ λεγόμενος ἀριθμὸς καὶ ἡ δυάς λόγος καὶ νοῦς· ἀλλὰ ἀόριστος μὲν ἡ δυάς τῷ ὅσον ὑποκειμένῳ λαμβανομένῃ, ὃ δὲ ἀριθμὸς ὁ ἐξ αὐτῆς καὶ τοῦ ἐνὸς εἶδος ἕκαστος, ὅσον μορφωθέντος τοῖς γενομένοις εἶδεσιν ἐν αὐτῷ· μορφοῦται δὲ ἄλλον μὲν τρόπον παρὰ τοῦ ἐνός, ἄλλον δὲ παρ' αὐτοῦ. «Он число как сущность, и душа — тоже число, потому что первые вещи — не объемы и не величины... Вышеупомянутое тамошнее число и тамошняя двойка суть логосы и ум. Но если двойка, взятая в качестве подлежащего, неопределенна, то число, возникшее из нее и единого, есть каждый умозримый вид, взятый в отдельности, как если бы оно было оформлено появившимися видами. Впрочем, единое оформляет его (ум—число) одним образом, а другим — он оформляет сам себя».

случае предполагается, что помимо самого единого есть еще что-то отличное от него, некий особый смысл, который является единым не благодаря себе, а благодаря причастности к единому как таковому. Говоря словами Плотина, «прежде единого, соединенного с другим, должно быть единое само по себе, ибо откуда возьмется оно в другом, если прежде не будет отдельно того, откуда другое?»<sup>38</sup> Поэтому от единого в силу причастности нужно восходить к единому просто, к поистине единому, которое и будет подлинным первоначалом.

Существует и еще одно соображение, заставившее Плотина постулировать превосходящее Ум начало. Дело в том, что Ум не является всецело самодостаточным принципом. Он нуждается для своего осуществления в мыслимом предмете, так же как зрение нуждается в видимом, чтобы состояться как зрение. Мыслимое выступает по отношению к уму как предмет его желания и стремления, т. е. как благо, а значит, сам ум благом не является. «Будь он сам благом, — говорит Плотин, — зачем бы ему понадобилось видеть, да и вообще действовать? Ведь это все остальное действует ради блага и из-за блага, само же благо ни в чем не нуждается»<sup>39</sup>. Так обосновывается необходимость некоего принципа, который можно было бы назвать Благом самим по себе, т. е. чем-то в высшей степени самодостаточным и ни в чем не нуждающимся. Здесь следует заметить, что Ум, нуждаясь в мыслимом предмете, нуждается, по сути, в самом себе, поскольку, как было сказано выше, его мышление есть самосозерцание, так что мыслимый Умом предмет есть всего лишь один из аспектов внутренней жизни самого Ума. Поэтому, взятый в целом, Ум, конечно же, является самодостаточным, но эта его самодостаточность складывается как бы из двух «не-достатков»: из обоюдной нужды друг в друге его мыслимого и мыслящего аспектов. «Ум нуждается в себе, чтобы мыслить самого себя», — говорит Плотин и, признавая самодостаточность Ума, называет ее «вторичной»<sup>40</sup>. Впрочем, как раз в силу этой нуж-

<sup>38</sup> Эннеады V, 6, 4, 6–12: "Ἐπι ὡς ἐν τοῖς δυοῖν ὄντος ἐνὸς καὶ ἄλλου οὐχ ὁλόν τε τοῦτο τὸ ἐν τὸ μετ' ἄλλου τὸ ἐν εἶναι, ἀλλ' ἔδει ἐν ἐφ' ἑαυτοῦ πρὸ τοῦ μετ' ἄλλου εἶναι... Πῶθεν γὰρ ἐν ἄλλῳ ἄλλο, μὴ πρότερον χωρὶς ὄντος ἀφ' οὗ τὸ ἄλλο; Ср. также V, 5, 4, 1–5: "Ὅτι μὲν οὖν δεῖ τὴν ἀναγωγὴν ποιήσασθαι εἰς ἐν καὶ ἀληθῶς ἐν, ἀλλὰ μὴ ὡς περὶ τὰ ἄλλα ἐν, ἀ πολλὰ ὄντα μετοχή ἐνός ἐν - δεῖ δὲ τὸ μὴ μετοχή ἐν λαβεῖν μηδὲ τὸ οὐ μᾶλλον ἐν ἢ πολλὰ. «Итак, нужно восходить к единому, причем к единому поистине, а не так, как едино все остальное, что, будучи многим, едино благодаря причастности единому, — нужно брать не единое в силу причастности и не то, что едино в той же мере, в какой и множественно».

<sup>39</sup> Там же, III, 8, 11: τοῦ νοῦ ὄψει τὸ ἀγαθὸν τὸ πληροῦν. Εἰ γὰρ αὐτὸς τὸ ἀγαθόν, τί ἔδει ὁρᾶν ἢ ἐνεργεῖν ὅλως; Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα περὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ διὰ τὸ ἀγαθὸν ἔχει τὴν ἐνέργειαν, τὸ δὲ ἀγαθὸν οὐδενὸς δεῖται διὸ οὐδὲν ἐστὶν αὐτῷ ἢ αὐτό.

<sup>40</sup> Там же, V, 3, 13, 18–20: Τὸ δὲ πάντῃ ἀπλοῦν καὶ αὐτάρκες ὄντως οὐδὲν δεῖται· τὸ δὲ δευτέρως αὐτάρκες, δεόμενον δὲ ἑαυτοῦ, τοῦτο δεῖται τοῦ νοεῖν ἑαυτὸ καὶ τὸ

ды в самом себе Ум обнаруживает внутри себя некое внутреннее движение, а вместе с ним и жизнь.

Теперь посмотрим, какие выводы можно сделать из сказанного относительно самого по себе Единого, которое Плотин отождествляет с единым первой гипотезы платоновского *Парменида*.

1) Поскольку оно превосходит Ум, оно не мыслит и не мыслимо, а значит, ему нельзя приписать ни знания самого себя, ни истины, ни какой бы то ни было жизни, но оно превышает и ум, и разумение, и жизнь<sup>41</sup>.

2) Ум, как было сказано, есть сфера подлинного бытия, а значит, Единое оказывается и за пределами бытия тоже. Следовательно, оно не существует и не есть что-либо из существующего, но превышает все (*ἐπέκεινα τῶν πάντων*)<sup>42</sup>.

3) Относительно Единого следует поэтому отрицать любое определение. В том числе неправильно было бы называть его Единым и Благом, потому что эти названия так же мало раскрывают подлинную природу первоначала, как и определения негативные или выражающие отношение первоначала к тому, что из него. Так, имя «Единое» всего лишь противопоставляет его множественности всего сущего, а «Благо» показывает, что оно всеобщая цель и в отличие от всего является совершенно самодостаточным. Даже назвать его Богом Плотин не решается, так как имя Бог у него преимущественно соотносится с Умом. В трактате VI, 9 сказано: «и если помыслишь его Умом или Богом, оно — больше»<sup>43</sup>. Единое — в подлинном смысле Абсолют, ибо находится вне всяких определений. Оно неименуемо<sup>44</sup>, и «все говоримое о нем берется

*ἐνδεές πρὸς αὐτὸ ὃν τῷ ὄλῳ πεποίηκε τὸ αὐτάρκες ἱκανὸν ἐξ ἀπάντων γενόμενον, συνὸν ἑαυτῷ, καὶ εἰς αὐτὸ νεῦον.* «Совершенно простое и поистине самодостаточное не нуждается ни в чем. А вторично самодостаточное нуждается в себе, чтобы мыслить само себя. Нуждающееся в себе добивается самодостаточности как целое, возникшее из всех частей, путем сосуществования с самим собой и возвращения в себя самого».

<sup>41</sup> Там же, VI, 8, 16, 33–38: *Αὐτὸς ἄρα ἐστὶν ἐνέργεια ὑπὲρ νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ζωὴν ἐξ αὐτοῦ δὲ ταῦτα καὶ οὐ παρ' ἄλλου. Παρ' αὐτοῦ ἄρα αὐτῷ καὶ ἐξ αὐτοῦ τὸ εἶναι.* «Он сам — энергия, превышающая ум, разумение и жизнь. Они происходят из Него, а не отчего бы то ни было другого, так что бытие — от Него, благодаря Ему и через Него».

<sup>42</sup> Там же, V, 4, 2, 39, а также: V, 1, 6, 13; V, 3, 13, 2.

<sup>43</sup> Там же, VI, 9, 6, 12: *Ὅταν γὰρ ἂν αὐτὸν νοήσῃς οἷον ἢ νοῦν ἢ θεόν, πλέον ἐστί.*

<sup>44</sup> Там же, V, 3, 13, 1–6: *Διὰ καὶ ἄρρητον τῇ ἀληθείᾳ· ὅ τι γὰρ ἂν εἴπῃς, τὶ ἐρεῖς. Ἄλλὰ τὸ ἐπέκεινα πάντων καὶ ἐπέκεινα τοῦ σεμνοτάτου νοῦ ἐν τοῖς πᾶσι μόνον ἀληθές οὐκ ὄνομα ὃν αὐτοῦ ἀλλ' ὅτι οὔτε τι τῶν πάντων οὔτε ὄνομα αὐτοῦ, ὅτι μηδὲν κατ' αὐτοῦ* «Поэтому оно поистине невыразимо. Что бы ты ни сказал, ты выскажешь что-то. Но то, что «по ту сторону всего и даже по ту сторону достойнейшего ума», единственное среди

в смысле отрицания): *ἐν ἀφαίρεσει πάντα τὰ περὶ τοῦτου λεγόμενα*<sup>45</sup>.

4) У Единого нет ни воли, ни действия (энергии), ибо и то и другое желают блага и нацелены на благо, Единое же, будучи тождественным Благоу, не нуждается ни в чем. И хотя оно производит из себя все, оно делает это не выбирая и не размышляя, а просто оставаясь самим собой и пребывая в покое. Поэтому его нельзя назвать Творцом всего, оно, скорее, Отец всего. «Начало — не все, но все — из начала»<sup>46</sup>, — говорит Плотин, и в этой емкой формуле объединяет сразу оба требования, составляющие понятие Абсолюта.

5) Но каким образом все происходит из начала? И что будет со всем, т. е. с не-единым, если Единое перестанет быть собой? Все остальное попросту исчезнет, поскольку держится в бытии только присутствием единства. Плотин так формулирует эту мысль: Единое порождает все существующее тем, что оказывается *повсюду*. Возьмите окружность, описанную вокруг некоей точки. Ее можно представить как совокупность бесконечного числа равноудаленных от центра проекций этого самого центра. Все точки, составляющие окружность, не отличаются от центральной ничем, кроме положения в пространстве, поэтому можно сказать, что это одна и та же точка, только оказавшаяся *езде*. Вот так и Единое, присутствуя *езде*, порождает бесконечное многообразие всего существующего. «Нет того, в чем его не было бы. Оно наполняет все... Не следует искать ничего вне его, но внутри него все следующее за ним. Все внешнее есть оно само — всеобщий охват и мера»<sup>47</sup>. Однако, если бы Единое было только повсюду, то оно было бы всем, и это нарушило бы его абсолютную простоту и трансцендентность. Поэтому оно также *нигде*, и все происходящее от него — ему иное. В результате Единое — «езде и нигде»<sup>48</sup>, подобно центру круга, присутствующему одновременно в каждой из точек окружности и ни в одной из них. Здесь уместно будет вспомнить, что еще Платон в первой гипотезе *Парменида* (в которой Плотин узнает описание своего Первоначала) утверждал, что единое само по себе и не тождественно иному, и не отлично от него. Так что не будем удивляться подобным антиномиям. При попытке мыслить Абсолют они неизбежны. Да и как иначе можно мыслить и говорить о том, что вообще не мыслимо и не именуемо?

---

всего воистину не имеет имени. У него нет имени, потому что оно не является чем-то и нет ничего похожего на него».

<sup>45</sup> Там же, VI, 8, 11, 35. Примечательно, что в этой фразе Плотин использует глагол *ἀφαίρειν*, являющийся практически аналогом латинского *absolvo*.

<sup>46</sup> Там же, III, 8, 9, 39–42: *Οὐ γὰρ ἀρχὴ τὰ πάντα, ἀλλ' ἐξ ἀρχῆς τὰ πάντα, αὐτῆ δὲ οὐκέτι τὰ πάντα οὐδέ τι τῶν πάντων.*

<sup>47</sup> Там же, III, 9, 4, 6; VI, 8, 18, 1.

<sup>48</sup> Там же, VI, 8, 16, 1.



## Прокл

Свое логическое продолжение и завершение неоплатоническое учение об Абсолюте находит у Прокла. Поэтому не смотря на то, что этот философ принадлежит уже V веку, т. е. выходит за рамки рассматриваемого нами периода, обращение к нему здесь кажется вполне оправданным, так как это позволит нам лучше уяснить некоторые наиболее важные моменты, характеризующие античное понятие Абсолюта.

**Единое**

Несколько веков непрерывного развития неоплатонической мысли позволили Проклу в предельно сжатом виде обосновать необходимость существования абсолютного единства. Каким должно быть первоначало всего? — спрашивает он в *Комментарии к «Пармениду»* и приводит четыре возможных варианта ответа на этот вопрос<sup>49</sup>. Начало всего может быть: 1) либо чистым множеством, совершенно лишенным единства; 2) либо множеством, причастным единству; 3) либо единством, имплицитно содержащим в себе множество; 4) либо, наконец, чистым единством, совершенно непричастным множеству. Невозможность первого варианта доказывается в теореме 1 *Начал теологии*, гласящей: «всякое множество каким-то образом приобщено к единому». В самом деле: 1) Если бы оно никак не было к нему приобщено, то ни множество в целом, ни каждая отдельная его часть, не были бы чем-то одним, но каждая часть множества образовывала бы в свою очередь некое множество, и так до бесконечности. В результате получилось бы нечто во всех отношениях бесконечное, т. е. несуществующее, поскольку, как доказывал еще Зенон в своих апориях, ничто сущее не может состоять из бесконечного числа бесконечных<sup>50</sup>. Более того, в этом случае исчезло бы и само понятие множества, обычно определяемого как совокупность единиц. 2) Отсюда сразу же следует, что «всякое множество вторично по отношению к единому»<sup>51</sup> и существует только благодаря ему, а значит, и второй вариант решения, предполагавший, что во главе всего стоит некое объединенное множество первоначал, также не подходит. 3) Если же первоначалом является нечто хотя и единое, но содержащее в себе

<sup>49</sup> ПРОКЛ, *in Parmenidem* 696, 32: Ἀνάγκη τοίνυν ἢ πολλὰς εἶναι τὰς ἀρχὰς μὴ μετεχούσας ἐνός τινος οὐδαμῶς, ἢ μίαν μόνην ἀπλήθυντον, ἢ πολλὰς ἐνός μετεχούσας, ἢ μίαν ἐν ἑαυτῇ πλῆθος ἔχουσαν. «Итак, или должно быть множество начал, никак не причастных чему-то единому, или одно-единственное, лишенное множества, или множество причастных единому, или одно, содержащее в себе множество».

<sup>50</sup> ПРОКЛ, *Начала теологии* 1, 11.

<sup>51</sup> Там же, 5, 1: Πᾶν πλῆθος δευτέρον ἐστὶ τοῦ ἐνός.

множество, то такое начало будет чем-то целым, а входящее в него множество — частями или элементами этого целого. Но чтобы элементы множества могли объединиться и стать чем-то одним, они должны приобщиться к некоей заранее существующей единой и неделимой идее — к «целому до частей», как называет его Прокл<sup>52</sup>, — следовательно, любое частичное единство тоже предполагает причастность к единому как таковому. 4) Поэтому остается только последний вариант решения, утверждающий, что первоначалом всего может быть только абсолютное единство, лишённое какой бы то ни было множественности и не являющееся чем-то еще помимо единого.

Доказанная Проклом первичность единого по отношению ко многому означает, в частности, что абсолютно Единое не противоположно множеству, так как множество появляется позже, а на уровне Первоначала его еще нет. Если бы оно там было, то единое и многое были бы равноправными началами, что, в свою очередь, означало бы возможность существования множества, совершенно независимого от единства. Но как показала теорема 1, это невозможно, следовательно, множество — после единого и не противоположно ему. Этот вывод кажется странным, ведь мы привыкли мыслить единое именно как противоположность многому. Впрочем, это всего лишь означает, что единое, которое мыслим мы, не есть единое просто, единое как Абсолют; и чтобы подняться к нему, нужно преодолеть противоположность между единым и многим, т. е. всякую противоположность вообще. Так, в первой же теореме *Начал теологии* доказано важное свойство Абсолюта, уже встречавшееся нам в 1-й гипотезе платоновского *Парменида*, а именно: что относительно Абсолюта должны отрицаться всякие определения, в том числе и противоположные, и что даже имя Единого, строго говоря, ему не подходит.

По существу, в 1-й теореме *Начал теологии* об Абсолюте сказано практически все, так что дальнейший ход трактата всего лишь раскрывает богатство ее содержания. Например, одним из следствий 1-й теоремы является утверждение, что «Единое находится за пределами всех умных сущностей», иными словами, что оно прежде Ума<sup>53</sup>. Доказательство напоминает данное Плотинном, только у Прокла оно лаконичнее: Ум не един, а множественен, так как он мыслит самого себя и действует относительно самого себя, но всякое множество причастно единству,

<sup>52</sup> ПРОКЛ, *Начала теологии* 67: Πᾶσα ὁλότης ἢ πρὸ τῶν μερῶν ἐστὶν ἢ ἐκ τῶν μερῶν ἢ ἐν τῷ μέρει. «Всякая цельность или до частей, или из частей, или в части».

<sup>53</sup> Там же, 20, 1–2. πασῶν ψυχῶν ἐπέκεινα ἢ νοεῖα φύσις, καὶ πασῶν τῶν νοεῶν ὑποστάσεων ἐπέκεινα τὸ ἓν. «По ту сторону всех душ — умная природа, и по ту сторону всех умных ипостасей — единое».

следовательно, единое — раньше Ума<sup>54</sup>. Если же оно раньше Ума, то оно не Ум, а значит, принципиально непознаваемо.

Другое следствие первой теоремы — это сверхбытийность (*ὑπερούσιον*) Единого, которая доказывается следующим образом. Единое не может быть тождественно бытию, рассуждает Прокл, ибо не одно и то же, быть единым и просто быть. А если они не тождественны, то либо оба являются первоначалами — что невозможно, так как первоначало всего одно, — либо одно из них раньше другого. Но бытие не может быть раньше единого, поскольку оно нуждается в единстве, чтобы быть, а первоначало не может нуждаться ни в чем, следовательно, остается только одно: чтобы единое было раньше и выше бытия<sup>55</sup>.

Наконец, в еще одной теореме *Начал теологии* (теор. 13) доказывается, что единое — то же, что и благо. В самом деле, для всякой существующей вещи благом является то, что сохраняет ее сущность, но именно единство сохраняет и спасает сущность каждой вещи от распада и рассеяния, обеспечивая ей этим бытие, следовательно, благо и единое тождественны, точнее, они представляют собой два наиболее подходящих имени одного и того же — Абсолюта.

### **Единое и мир**

Начиная с Ямвлиха неоплатоники стали уделять большое внимание вопросу о происхождении мира из Абсолюта. Поэтому если еще у Плотина мы встречаем, как правило, образные, иносказательные описания этого процесса<sup>56</sup> — так, например, он сравнивал Единое с перекипающим от избытка котлом, или с Солнцем, щедро испускающим свои лучи, или с центром круга и т. п., — то спустя неполных три столетия Проклу удается найти четкую формулировку законов, описывающих происхождение мира из Единого. Согласно первому из этих законов, всякое бестелесное единство (будь то Первоединое, или Ум, или любая отдельная идея) способно из-за избытка собственной силы и совершенства порождать

<sup>54</sup> Там же, 20, 24–31: ἀλλὰ μὴν καὶ πρὸ τοῦ νοῦ τὸ ἐν. νοῦς γὰρ εἰ καὶ ἀκίνητος, ἀλλ' οὐχ ἐννοεῖ γὰρ ἑαυτὸν καὶ ἐνεργεῖ περὶ ἑαυτόν. «Однако и прежде ума — единое. Ум хоть и неподвижен, но не един. Ведь он мыслит сам себе и действует относительно себя».

<sup>55</sup> Там же, 115, 8 ff. ἀλλὰ μὴν ὅτι τὸ πρῶτον ὑπερούσιον, φανερόν. «Но что первое выше бытия — ясно».

<sup>56</sup> По мнению Э. Целлера, это указывает на то, что самому Плотину процесс происхождения мира из Единого был еще недостаточно ясен, и он, не умея выразить его в строгих терминах, по необходимости прибегал к образам, взятым из области чувственного. См. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, III, 2 (Leipzig, 1881), S. 498.

одноименное себе множество<sup>57</sup>. При этом само порождающее никак не меняется: оно не делится на части, не превращается во множество, и не уменьшается. Оно остается таким, каково оно есть, и производит вторичное безо всякого ущерба для своей сущности. Как гласит теорема 26 *Начал теологии*, «всякая производящая причина иного, пребывая сама в себе, производит следующее за ней». Иными словами: всякое бестелесное единство не участвует в происходящем из него множестве и остается трансцендентным (*ἀμέβεκτος*) по отношению к нему<sup>58</sup>.

Однако причина должна не только отличаться от своих следствий, но и быть единой с ними, ведь в противном случае производящее и производимое окажутся совершенно непохожими друг на друга, и встанет вопрос: почему одно является порождением другого? Поэтому второй закон происхождения, сформулированный в теореме 29 *Начал теологии*, гласит: «всякое происхождение совершается через подобие вторичного первичному», так что следствие во вторую очередь является тем, чем причина является в первую очередь<sup>59</sup>. Можно сказать, что, поскольку следствия отличаются от причины, они исходят / уходят из нее, а поскольку они ей тождественны — остаются в ней<sup>60</sup>, и наоборот: поскольку причина не схожа ни с одним из своих следствий, она трансцендентна (*ἀμέβεκτος*) по отношению к ним, а поскольку она их создает и дает им бытие — присутствует в них и является для них имманентной (*μεβεκτός*). В этих формулировках легко узнать мысль Плотина о том, что Единое находится одновременно и везде, и нигде, — только Прокл продумывает это утверждение более основательно. Он спрашивает: каким именно образом причина присутствует в своих следствиях? Очевидно, она не может принадлежать им сама по себе, ведь ее сущность,

<sup>57</sup> ПРОКЛ, *Начала теологии* 27: Πάν τὸ παράγον διὰ τελειότητα καὶ δυνάμειωσ περιουσίαν παρακτικόν ἐστὶ τῶν δευτέρων. «Все производящее производит вторичное из-за совершенства и преизбытка силы».

<sup>58</sup> Там же, 23, 25–26: Πάν τὸ ἀμέβεκτον ὑφίστησιν ἀπ' αὐτοῦ τὰ μετεχόμενα, καὶ πᾶσαι αἱ μετεχόμεναι ὑποστάσεις εἰς ἀμέβεκτους ὑπάρξεις ἀνατείνονται. τὸ μὲν γὰρ ἀμέβεκτον, μονάδος ἔχον λόγον ὡς αὐτοῦ ὄν καὶ οὐκ ἄλλου καὶ ὡς ἐξηρημένον τῶν μετεχόντων, ἀπογεννᾷ τὰ μετεχόμενα δυνάμειωσ. «Всякое трансцендентное сообщает от себя существование имманентному. И все имманентные ипостаси зависят от трансцендентных сущностей. Потому что трансцендентное, которое имеет значение монады, поскольку принадлежит самому себе, а не другому и поскольку изъято из имманентного, порождает способное быть имманентным».

<sup>59</sup> Там же, 29: Πᾶσα πρόδος δι' ὁμοιότητος ἀποτελεῖται τῶν δευτέρων πρὸς τὰ πρῶτα. «Всякое происхождение совершается через подобие вторичного первичному».

<sup>60</sup> Там же, 30: Πάν τὸ ἀπὸ τινος παραγόμενον ἀμέσως μένει τε ἐν τῷ παράγοντι καὶ πρῶσιν ἀπ' αὐτοῦ. «Все непосредственно производимое от чего бы то ни было и остается в производящем, и уходит от него».

как было сказано выше, остается незатронутой процессом порождения. Значит — делает вывод Прокл — она присутствует в них своей силой (*δύναμις*) и действием (*ἐνέργεια*), которые являются как бы изображением, подобием (*εἰκόν*)<sup>61</sup> ее сущности и одновременно составляют суть бытия порожденных ею вещей. «Всякая обособленная причина одновременно и повсюду, и нигде. Поскольку она сообщает свою силу, она — повсюду, ведь причиной считается то, что наполняет способное приобщиться к нему, начальствует надо всем вторичным и присутствует во всем плодотворными исхождениями своего сияния. А поскольку бытие причины не смешано с сущими в пространстве и... она обособлена ото всех своих созданий, она — нигде»<sup>62</sup>.

Отсюда ясно, что следствия продолжают существовать лишь до тех пор, пока действие причины в них сохраняется. Причина должна непрерывно поддерживать в бытии свои порождения. Так Солнце продолжает действовать все то время, пока воздух остается освещенным. Бытие следствий не самостоятельное: чтобы существовать, они должны постоянно сохранять связь с причиной, но «сохранять связь» на языке Прокла означает: «быть обращенным», «возвращаться» (*ἐπιστρέφει*) к причине. Поэтому, уходя из причины и становясь иными по отношению к ней, следствия в то же самое время возвращаются к своему началу. В результате третий закон происхождения множества из единства выделяет в этом процессе три взаимосвязанных момента: пребывание следствия в причине, его исхождение из нее и возвращение к ней<sup>63</sup>.

### Троичность Ума

Эта троичная схема не только объясняет происхождение трех основных сфер сущего из Абсолюта, но и описывает внутреннюю структуру каждой из них в отдельности. В частности, в Уме выделяются следующие три аспекта: бытие (умопостигаемое), жизнь и собственно ум

<sup>61</sup> Там же, 65: Πάν τὸ ὄπισθον ὑφεστὸς ἢ κατ' αἰτίαν ἔστιν ἀρχεϊδῶς ἢ καθ' ἕνα ἢ κατὰ μέθεξιν εἰκοικῶς. «Все существующее каким бы то ни было образом существует или сообразно причине изначально, или как наличное бытие, или сообразно причастности как подобие».

<sup>62</sup> Там же, 98: Πάν αἰτίον χωριστὸν πανταχοῦ ἔστιν ἄμα καὶ οὐδαμοῦ. τῇ μὲν γὰρ μεταδίδει τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεώς ἐστι πανταχοῦ. τοῦτο γὰρ ἔστιν αἰτίον, τὸ πληρωτικὸν τῶν μεταλαχχανεαυτοῦ πεφικῶτων καὶ ἀρχικῶν τῶν δευτέρων πάντων καὶ παρὸν πᾶσι ταῖς τῶν ἐλλάμψεων γονίμοις προδοῖς. τῇ δὲ ἀμίκτω πρὸς τὰ ἐν τόπῳ ὄντα οὐσία καὶ τῇ ἐξηρημένη κаварότητι οὐδαμοῦ ἔστιν.

<sup>63</sup> Там же, 35: Πάν τὸ αἰτιατὸν καὶ μένει ἐν τῇ αὐτοῦ αἰτία καὶ πρῶσιον ἀπ' αὐτῆς καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὐτήν. «Всякое следствие и остается в своей причине, и исходит из нее, и возвращается к ней».

(мыслящее)<sup>64</sup>. Первый аспект соответствует пребыванию ума в его сверхсущей и единой причине, второй — его исхождению из нее, а третий — возвращению. В отличие от Плотина, считавшего умопостигаемый и мыслящий аспекты Ума совершенно равноправными и взаимно обусловленными, у Прокла между ними существует строгая иерархия: бытие производит умную жизнь, а та — ум, который, в свою очередь, обращаясь через жизнь к бытию, находит в нем предмет созерцания и тогда уже действительно становится умом, мыслящим. Такие взаимоотношения трех аспектов Ума друг с другом образуют внутри него своего рода циклическое движение, которое, впрочем, является статичным, так как все три перечисленных момента даны одновременно. Прокл называет такое движение *κίνησις ἀκίνητος* — «неподвижное движение», так что и у него, как и у его предшественников, жизнь Ума оказывается выраженной в противоположных терминах.

Несмотря на свою множественность, Ум обладает высшей степенью единства, так как является первым порождением Единого, а значит, и первым законченным множеством. Каждый его аспект отражает остальные два, так что часть оказывается целым, а целое — частью, и единство нельзя отличить от множества, а множество от единства. В умопостигаемом бытии присутствуют и жизнь, и ум, но только в модусе причины; в уме два других аспекта даны умным образом; а в жизни — живым. В теореме 103 *Начала теологии* Прокл формулирует принцип, по которому организована умная реальность: «все во всем, но в каждом — особым образом»<sup>65</sup>.

## II. Понятие абсолюта в христианском богословии

На этом можно было бы завершить наш краткий экскурс в историю античной философии, в ходе которого мы выяснили, каким образом античная мысль приходит к необходимости говорить об Абсолюте, т. е. о чем-то таком, что, с одной стороны, выходит за пределы всего, а с другой — является для всего конституирующим принципом. Теперь обратимся к христианскому богословию и прежде всего спросим себя о том, знакомо ли ему вообще понятие Абсолюта? Ведь говорить о Боге еще не значит говорить об Абсолюте. Во всяком случае, эти два понятия

<sup>64</sup> Прокл называет их «тремя монадами». См. ПРОКЛ, *Платоновская теология* IV, 1, с. 234.

<sup>65</sup> ПРОКЛ, *Начала теологии* 103: *Πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ*.

обладают разными семантическими полями. Взять хотя бы языческих богов, которые, будучи богами, вовсе не обладают свойством абсолютности. В системе Прокла, например, божественность отождествляется с благом<sup>66</sup>, поэтому любой бестелесный принцип, выступающий по отношению к низестоящим вещам как их причина и цель, тем самым уже является у него богом. Вспомним также о Плотине, который избегал называть Единое Богом, поскольку в его представлении это имя подходило, скорее, умной природе, а не Абсолюту<sup>67</sup>. Учитывая все это, следует спросить: соответствует ли в христианском богословии понятие Божества понятию Абсолюта, и если да, то остается ли понимание Абсолюта в христианстве таким же, как в античной философии, или же оно претерпевает какие-то изменения? Чтобы ответить на эти вопросы, нам придется рассмотреть, что именно христианские богословы говорят о сущности Божества и Его отношении к миру. И поскольку наиболее полно вопрос о божественной сущности был рассмотрен в трудах великих греческих богословов IV в. св. Василия Великого, св. Григория Богослова и св. Григория Нисского, то обратимся именно к ним.

### Св. Григорий Богослов

Одно из самых известных поэтических произведений св. Григория Богослова, *Гимн к Богу*, начинается словами: 'Ὁ πάντων ἐπέκεινα — «О, превышающий все!»<sup>68</sup>. Аналогичное выражение неоднократно встречается в *Энеадах* Плотина, а также в сочинениях Прокла как наиболее адекватная характеристика Абсолюта. В самом деле, «превышающий все» или «выходящий за пределы всего» как раз и означает: отдельный, отрешенный ото всего, аб-солютный. Таким образом, в первой же строчке своего гимна св. Григорий обращается к Богу как к Абсолюту и даже считает такое обращение к Нему единственно допустимым: τί γὰρ θέμις ἄλλο σε μέλπειν — «что иное позволено мне изречь о Тебе?» — восклицает он. Впрочем, буквальное повторение святителем слов Плотина не должно вводить нас в заблуждение. Использование схожего выражения

<sup>66</sup> ПРОКЛ, *Начала теологии* 113: καὶ γὰρ τὰ γὰβθὺν καὶ θεὸς ταῦτόν (οὐ γὰρ μηδέν ἐστὶν ἐπέκεινα καὶ οὐ πάντα ἐφίεται, θεὸς τοῦτο. καὶ ἄφ' οὐ τὰ πάντα καὶ πρὸς ὃ, τοῦτο δὲ τὰ γὰβθὺν). «Благо и Бог — одно и то же, ведь то, выше чего ничего нет, и то, к чему все стремится, — Бог; а то, от чего все, и к чему все — благо».

<sup>67</sup> По общепринятому тогда убеждению, греческое слово θεός происходит от θεωρεῖν.

<sup>68</sup> ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Гимн Богу* 1 (PG 37, 397–522), в кн.: Св. Григорий Богослов. *Собрание творений в двух томах*, т. 2 (Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902, репринт: М., 1994), с. 104.

вовсе не означает, что оно имеет тот же самый смысл. Святые Отцы каппадокийцы весьма часто заимствуют у неоплатоников те или иные формулировки, однако на поверку это заимствование оказывается чисто словесным<sup>69</sup>. Поэтому и в отношении выражения πάντων ἐπέκεινα стоит спросить: превышающим что и выходящим за пределы чего именно называет св. Григорий Бога? Отчасти это становится ясным из дальнейшего содержания гимна. Бог назван там: неизреченным (ἄρητος) и неизглаголанным (ἄφραστος), т. е. превышающим всякое слово; не постижимым никаким умом, т. е. превышающим ум человеческий и ангельский; неведомым (ἄγνωστος), т. е. превышающим всякое знание; целью всех желаний, т. е. превышающим все, что обладает желанием. Кроме того, Он назван причиной всякого пребывания, единым, всем и ничем, и в то же время: ни единым, ни всем. Он всеименуем и неименуем одновременно<sup>70</sup>.

### Неименуемость

Почему Божество является неименуемым (ἀκατονομάστος), св. Григорий поясняет в *Слове 30* (четвертое о богословии и второе о Боге Сыне), а также в *Послании к монаху Евагрию о Божестве*. 1) Человеческое слово, говорит он, произносимое голосом, рассеивается в воздухе и уничтожается, а пока звучит — принадлежит времени. Как же оно может служить подлинным выражением естества неразрушимого и вечного? 2) Принадлежит человеческой речи, имя Божие состоит из тех же самых звуков и букв, что и имена тварных вещей. Поэтому, пытаясь как-то назвать Бога, мы невольно приобщаем Его к тварному миру, что недопустимо, так как Бог превышает все тварное<sup>71</sup>. 3) Но главный недостаток нашей речи в том, что она предназначена для именованья чувственно-воспринимаемых, телесных вещей, отчего природа сверхчувственная не обретает в ней для себя ни одного собственного имени. «Как наименовать собственно то, что не подлежит нашим взорам, чего вовсе не можем уловить человеческими чувствами?» — спрашивает Григорий. Свою мысль он поясняет на примере души и разума — «этих малейших частиц умопостигаемой природы». Даже они в строгом смысле слова неименуемы, поскольку слово «душа» — женского рода, а сама обозначаемая им сущность не имеет в себе ничего женского или мужского. То же самое можно сказать и о разуме: он в отличие от своего имени не мужского рода, ибо

<sup>69</sup> А. СПАСКИЙ, *История догматических движений...* с. 518–525.

<sup>70</sup> Там же.

<sup>71</sup> ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Слово 30, О богословии четвертое, о Боге Сыне второе*, см. Там же, т. 1, с. 440 = GREGOR VON NAZIANZ, *Oratio 30, De filio*, in: *Die fünf theologischen Reden*, ed. J. BARBEL (Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1963), S. 170–216.



находится вне всякой телесности. «А если и последние из умосозерцаемых, — заключает св. Григорий, — душа и разум, не имеют собственных имен, то что скажешь о предметах, которые в ряду умосозерцаемых суть первые и даже выше умосозерцаемого?»<sup>72</sup>

### Непознаваемость

Но если изречь Бога невозможно, то уразуметь еще более невозможно, говорит Григорий в *Слове 28* (втором о богословии), перефразируя знаменитое выражение Платона, что уразуметь Бога трудно, а изречь невозможно<sup>73</sup>. Главным препятствием к постижению истины служит, по мнению святителя, «этот мрак, эта грубая плоть», скрывающая от нас сущность Божества и едва только позволяющая созерцать «задняя Божия» (Исх 33:22–23), т. е. проявления Бога в тварях. Облеченный плотию человек вынужден опираться в своем познании на данные чувственного восприятия, так что его мышление — это всегда мышление в представлениях (*φαντάσματα*). Не случайно св. Григорий зачастую передает человеческую способность рассуждения с помощью глагола *φαντάζεσθαι* — «воображать», «представлять себе». Например, в следующем высказывании: «для человеческого рассудка Божество непостижимо, и каково Оно, вообще невозможно себе представить»<sup>74</sup>.

В таком соотношении рассудка с воображением сказывается, на мой взгляд, приверженность св. Григория аристотелевской эпистемологии, согласно которой человеческое мышление без воображения невозможно. Так, в трактате *О памяти и припоминании* Аристотель пишет: «в мышлении происходит то же самое, что при черчении: даже если нам совершенно безразлично, что у треугольника есть величина, мы все равно чертим треугольник определенной величины, так же и мыслящий — даже если он мыслит не величину, он помещает величину перед глазами», — здесь, конечно же, имеются в виду глаза не телесные, а внутренние, т. е. вооб-

<sup>72</sup> ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Послание к монаху Евагрию о Божестве*, см. *Там же*, т. 2, с. 4.

<sup>73</sup> ПЛАТОН, *Тимей* 28с; Григорий Богослов, *Слово 28, О богословии второе*, см. *Там же*, т. 1, с. 393.

<sup>74</sup> ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Слово 28, О богословии второе*, см. *там же*, с. 440: «Напротив, к изображению Бога, заимствуя некоторые черты из того, что окрест Бога, составляем мы какое-то неясное и слабое, по частям собранное представление, и лучший у нас Богослов не тот, кто все нашел (эти узлы не вместят в себя всего), но тот, чье представление обширнее»; = *Oratio 28, De theologia* (BARBEL), 11, 10: μή λεπτόν εἶναι ἀνθρωπίνῃ διανοίᾳ τὸ θεῖον, μηδὲ ὄλον ἕσον ἐστὶ φαντάζεσθαι. См. также *Oratio 30, De filio* 17, 9–12: ἀλλ' ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν σκιαγραφοῦντες τὰ κατ' αὐτὸν, ἀμυδράν τινα καὶ ἀσθενῆ καὶ ἄλλην ἀπ' ἄλλου φαντασίαν συλλέγομεν. καὶ αὗτος ἄριστος ἡμῶν θεολόγος, οὐχ ὅς εἶρε τὸ πᾶν, αὐδὲ γὰρ δέχεται τὸ πᾶν ὁ δεσμός, ἀλλ' ὅς ἂν ἄλλου φαντασθῆ πλεόν.

ражение. Иными словами: чтобы человек мог рассуждать, он вынужден опираться на созданный его воображением образ чувственно-воспринимаемой вещи, а полностью отказаться от чувственности и руководствоваться «лишь одними идеями в их взаимном отношении друг к другу»<sup>75</sup> — по мнению Аристотеля, невозможно. То, что св. Григорий целиком разделяет аристотелевскую позицию, видно из следующих его слов: «находящемуся в теле нет никакой возможности быть в общении с умозерцаемым без посредства чего-либо телесного. Ибо всегда призойдет что-нибудь наше (т. е. телесное, чувственное), сколь бы ни усиливался ум прилепиться к сродному и невидимому, как можно более отрешаясь от видимого и уединяясь сам в себя»<sup>76</sup>. В качестве доказательства святитель приводит именованя Божества духом, огнем, светом, любовью, умом, мудростью, словом. Первые четыре действительно опираются на чувственные представления, хотя и пытаются при этом выразить нечто сверхчувственное: так, под духом и огнем нужно понимать природу умопостигаемую и очистительную, а под светом и любовью — просвещающую и благую. Но разве ум, мысль и слово, спросит кто-нибудь, не совершенно бестелесные выражения божественной сущности? Нет — отвечает св. Григорий — потому что под словом «ум» мы подразумеваем ум человеческий (ведь только он нам и известен), а этот ум находится в душе и теле и, как было сказано выше, не может обойтись без чувственных представлений. Далее: говоря «мысль», мы представляем себе некое движение, а под «словом» подразумеваем нечто существующее не самостоятельно, но благодаря нам и в нас<sup>77</sup>. Таким образом, даже самые удаленные от телесного именованя Божества приносят в Него нечто чуждое Ему и инородное. Как бы человек ни старался, ему не освободиться от пут телесности. Он не может «неприкровенным умом коснуться неприкровенных предметов» (*ὑμῶ τῶ νοὶ ὑμῶ τοῖς πράγμασιν ἐντυχάνοντες*). К бестелесному он приступает со своими чувствами, которые заставляют его кружиться и блуждать и не позволяют приблизиться к истине<sup>78</sup>.

Ограничивая возможность человеческого постижения сферой телесного, св. Григорий резко расходится в этом вопросе с платоновской традицией, которая признавала возможным для человека «чистое» мышление, опирающееся на одни только идеи без всякой примеси чувственного.

<sup>75</sup> Так о способе мышления подлинного философа говорит Платон в *Государстве* VI, 511с.

<sup>76</sup> Григорий БОГОСЛОВ, *Слово 28, О богословии второе*, Там же, с. 399.

<sup>77</sup> Там же, с. 398.

<sup>78</sup> Там же, с. 404; = *Oratio 28, De theologia* (BARBEL) 21, 7.

Плотин, например, был убежден, что человеческая душа еще в этой, земной жизни способна отрешиться ото всего вещественного, обратиться внутрь самой себя и, оставшись наедине с собою, соединится со своим Отцом, т. е. с божественным Умом, от которого она произошла. Св. Григорий, напротив, отвергает такую возможность. Возражая Плотину, он говорит: «как бы я ни собирался сам в себе, как бы ни отрешался от вещества», вполне освободиться от телесного я не смогу. Поэтому прямое познание Бога «лицом к лицу» для человека в его теперешнем, грешном состоянии недостижимо. Все, что нам доступно, это знать, что Бог не есть ни что тварное (апофатический способ познания) или что Он находится в том или ином отношении к тварному миру (катафатический способ)<sup>79</sup>.

### Бог как Ум

Однако непознаваемость Бога для человека не означает, что Его вообще невозможно познать. Прежде всего, Он знает Самого Себя. «Первое и чистое естество, познаваемое Им Самим, т. е. самую Троицею»<sup>80</sup>, — говорит о Нем св. Григорий во *Втором Слове о богословии*. Кроме того, святитель не исключает, что природам духовным и бесплотным (ангелам) «возможно обнять мыслью столь великий предмет» или что, во всяком случае, они видят Бога совершеннее и определеннее нас. Но и для нас самих путь к познанию Божества не закрыт. По обетованию, в веке будущем «мы познаем столько же, сколько сами познаны», т. е. тварь спасенная окажется в состоянии созерцать Бога лицом к лицу, «в его естестве и сущности»<sup>81</sup>, а не как сейчас — в смутных отражениях и образах. Почему такое возможно? Потому что человек носит в себе образ Божества — умную природу. «Ум и слово (*νοῦν καὶ λόγον*)

<sup>79</sup> Подробнее о катафатическом и апофатическом способе познания см. ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Слово 28, О богословии второе, Там же*, с. 393–394. Познание Божества силами погруженного в телесность человеческого разума, т. е. познание Его через творения, св. Григорий называет «малым подобием истины», стоящим не выше зерцал и гаданий, *Там же*, с. 404.

<sup>80</sup> ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Слово 28, О богословии второе, Там же*, с. 393.

<sup>81</sup> *Там же*, с. 402; = *Oratio 28, De theologia (Barbel) 17, 1–9*: Θεόν, ὃ τί ποτε μέν ἐστι τὴν φύσιν καὶ τὴν οὐσίαν, οὐτε τις εἶπεν ἀνθρώπων πώποτε, οὐτε μὴ εἴρη... εὐρήσει δέ, ὡς ἐμὸς λόγος, ἐπειδὴν τὸ θεοειδὲς τοῦτο καὶ θεῖον, λέγω δὲ τὸν ἡμέτερον νοῦν τε καὶ λόγον, τῷ οἰκείῳ προσμίξῃ, καὶ ἡεῖκάν ἀνέλθῃ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον, οὐδὲν ἔχει τὴν ἔφασιν. καὶ τοῦτο εἶναι μοι δοκεῖ τὸ πᾶν φιλοσοφοῦμενον, ἐπιγνώσεσθαι ποτε ἡμᾶς, ὅσον ἐγνώσμεθα. «Бога, что Он по естеству и по сущности, никто из людей никогда не находил и, конечно, не найдет... Найдёт же, как я рассуждаю, когда сие богоподобное и божественное в нас, то есть наш ум и наше слово, соединится со сродным себе, когда образ взойдет к первообразу, к которому теперь стремится. И сие, как думаю, выражается в том весьма любозумудром учении, по которому познаем некогда, как сами познаны».

есть богоподобное и божественное в нас»<sup>82</sup>, — пишет св. Григорий. И в другом месте: «человек есть образ Бессмертного, потому что в обоих царствует природа ума»<sup>83</sup>.

Все вышесказанное позволяет сделать вывод, что для св. Григория Бог представляет собой умную природу. И действительно, святитель неоднократно называет Его Умом. Например, в *Слове 1 — О началах* сказано: «Едиnorodного Сына великий Отец, Который в рождении Сына не потерпел ничего свойственного телу, потому что Он — Ум»<sup>84</sup>. И в *Слове 4 — О мире*: «помыслил много художный родитель всяческих — Божий Ум и произошла материя»<sup>85</sup>. В *Слове 5 — О промысле* о Творце мира сказано: «бесконечный Ум, Который все носит в себе и Сам превыше всего»<sup>86</sup>. В *Слове 6 — Об умных сущностях* ангельские природы как «умы быстродвижные» противопоставляются Богу как неподвижному Уму. В *Слове 4* св. Григорий спрашивает, что мыслит неподвижный божественный Ум? И приходит к выводу, что в пустоте веков, предшествовавших созданию мира, Он был погружен в созерцание своей собственной сущности: «[Божия мысль] созерцала вожделенную светлость своей доброты, равную и равно совершенную светозарность трисиянного Божества». Однако мысля Самого Себя, божественный Ум одновременно созерцал и все будущее свое творение: «миродородный Ум рассматривал в великих своих представлениях Им же самим составленные образы мира, который произведен впоследствии, но для Бога и тогда был настоящим». И вообще, все, что было, будет и есть теперь, у Бога всегда пред очами, поэтому в каком-то смысле Он есть все, но так, что созерцаемая Им бесконечная множественность сущего не нарушает Его единства и простоты: «для Бога все сливается в одно»<sup>87</sup>. Иначе говоря, Бог есть всё, но не в смысле совокупности всех тварных вещей или их мысленных прообразов, а в смысле полноты бытия, из которой всё. Вот почему св. Григорий называет Бога в своем гимне всеименуемым и неименуемым, и Единым, и всем.

Недаром подлинным именем Божиим св. Григорий считает имя «Сущий». Оно в отличие от остальных имен — таких, как Бог (*θεός*), Гос-

<sup>82</sup> Как видим, по мнению св. Григория, божественным началом и «образом Божиим» в нас является не ипостась и не лицо (личность), а элемент природы — разумное начало, общее для всех людей. См. выше предыдущее примечание.

<sup>83</sup> Г. В. Флоровский, *Восточные отцы IV века. Из чтений в Православном Богословском институте в Париже* (Париж, 1931; переклад: Paris: YMCA-Press, 1990), с. 99.

<sup>84</sup> Григорий Богослов, *Слово 1, О началах, Там же*, т. 2, с. 20.

<sup>85</sup> Он же, *Слово 4, О мире, Там же*, т. 2, с. 25.

<sup>86</sup> Он же, *Слово 6, Об умных сущностях, Там же*, т. 2, с. 29.

<sup>87</sup> Он же, *Слово 4, О мире, Там же*, т. 2, с. 26.

подъ и т. п., — выражает не отношение между Богом и миром, а Его самого по себе, в Его собственном естестве, ни с чем другим не связанном. Поэтому «Сущий» — имя отрешенное, абсолютное (*ἄφετος*), все же другие имена суть имена относительные. В *Слове 30* св. Григорий пишет: «Имя Сущий действительно принадлежит собственно Богу и всецело Ему одному, а не кому-либо прежде или после Него, потому что и не было, и не будет чем-либо ограничено или пресечено»<sup>88</sup>. Это значит, что, называя сущими тварные вещи, мы употребляем это слово не в собственном смысле. Ничто тварное не есть подлинно существующее, поскольку имеет бытие не от самого себя, а от Бога-Творца, который и есть бытие как таковое, самобытное и абсолютное без каких-либо ограничений и пресечений. Однако если, называя Бога «бытием», мы будем представлять себе бытие вещей тварных, изменчивое и конечное (а в нынешнем веке, считает св. Григорий, мы и не можем иначе), то сущность Божества будет превосходить такое именование, и Его правильно будет называть сверхсущим (*ὑπερούσιον*). Точно так же обстоит дело и со словом «ум». Если под этим именем мы будем понимать ум человеческий, опирающийся на чувственность, или даже ангельский, то, конечно, таким умом Бога нельзя будет назвать. Он есть бытие бесконечное и Ум чистейший (абсолютный) — какие нам в здешней жизни постичь не дано, и все же наше бытие и наш разум родственны Божеству, так же как подобие родственно образу. Именно поэтому тварный ум может достичь богопознания и найти, «что есть Бог по естеству и по сущности». Это произойдет в том случае, если наш ум сумеет уединиться в себе самом, в чистоте собственной природы, отрешась ото всего чувственно воспринимаемого. Тогда «он соединится со Сродным себе, тогда образ взойдет к Первообразу»<sup>89</sup>. Однако, как уже говорилось, по убеждению св. Григория, расходящегося в этом вопросе с платоновской традицией, для плотского человека это невозможно. Тело мешает нам видеть «сокровенное Божие», и, как оказывается, не случайно. Бог намеренно «положи тьму за кров свой» (Пс 17), т. е. поместил между Собой и нами телесность, чтобы 1) легко постигну-

<sup>88</sup> Он же, *Слово 30, О Боге Сыне второе, Там же*, т. 1, с. 440; = *Oratio 30, De filio* (BARBEL) 18, 6–15: ἡ μὲν γὰρ [κλήσις] τοῦ θεοῦ ... ἀλλ' οὐν τῶν πρὸς τι λεγομένων ἐστὶ, καὶ οὐκ ἄφετος ... ἡμεῖς δὲ φύσιν ἐπιζητοῦμεν, ἢ τὸ εἶναι καθ' ἑαυτό, καὶ οὐκ ἄλλω συνδεμένον· τὸ δὲ οὐκ ἴδιον ὄντως θεοῦ, καὶ ὄλαν, μήτε τῷ πρὸ αὐτοῦ, μήτε τῷ μετ' αὐτόν, οὐ γὰρ ἦν, ἢ ἔσται, περατοῦμενον ἢ περικεπτόμενον. «Ибо имя Бог... есть имя относительное, а не отрешенное... Но мы ищем имени, которым бы выражалось естество Божие или самобытность, или бытие, ни с чем другим не связанное, а имя Сый действительно принадлежит собственно Богу и всецело Ему одному, а не кому-либо прежде и после Него».

<sup>89</sup> См. примеч. 81.

тое не было так же легко и отвергнуто и 2) чтобы уберечь нас от опасности превозношения: «чтобы, приняв в себя всецелый свет, мы не сочли бы себя равными Творцу и не разделили бы одну участь с падшим Денницею»<sup>90</sup>. Это показывает, что непостижимость Божества сводится для святителя к труднопостижимости, она не принципиальная и имеет, скорее, воспитательные цели. Если бы Бог вообще не был умом, если бы он превышал мышление как таковое, то ни созерцание Божеством Самого Себя, ни богопознание, каким описывает его св. Григорий, не было бы возможным.

### Вывод

Итак, нам удалось выяснить, что означают слова *πάντων ἐπέκεινα*, в каком смысле о Боге говорится, что Он «превышает всё». Он превышает всякое имя и слово человеческого языка, поскольку те предназначены для обозначения тварных вещей. Он не постижим ни для какого ума, если под умом понимается ум тварный — будь то человеческий, помещенный в душу и тело, или ангельский. Он превышает бытие и все существующее, но лишь в той мере, в какой под «бытием» и «существующим» подразумевается изменчивое, конечное и множественное бытие тварных вещей. Таким образом, Он за пределами всего *тварного*, а не просто *всего*. Если же брать «всё» в абсолютном смысле — как абсолютный ум, абсолютное бытие, абсолютную истину (*ἀποαλήθεια*)<sup>91</sup> и жизнь, — то Бог как раз и есть все это. Сказать, что Он превосходит даже их, св. Григорий, по видимому, не может, так что Бог в его понимании хотя и абсолютен, но не Абсолют. Мы сможем убедиться в этом еще больше, если обратимся к разработанному каппадокийскими богословами учению о Св. Троице.

### Св. Василий Великий

Христианское вероучение знает и проповедует не просто Бога, но Бога Отца, Сына и Святого Духа. Каково отношение между этими Тремя? Этот вопрос становится центральным для христианского богословия с самого начала его возникновения. Первые попытки решения тринитарной проблемы носили ярко выраженный характер субординатизма, т. е. подчинения Сына и Святого Духа Отцу. У Оригена Отец — это «истинный Бог», «Бог в собственном смысле слова», а Сын хотя и может быть назван Богом, но не в том же смысле, что Отец. Христос — «второй Бог», Сила и Премудрость Первого. По сравнению со светом Отца Он — «слабое сия-

<sup>90</sup> ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Слово 28, О богословии второе, Там же*, т. 1, с. 398.

<sup>91</sup> Так святитель называет Христа. См. *De filio (Oratio 30)* 13, 5.

ние». Высота и величие Вышнего в Нем ограничены: вот почему Он способен подготовить нас к познанию Отца, и вот почему Писание называет Его «путем» и «истиной». Святой Дух уступает в силе как Отцу, так и Сыну, поскольку Его действие распространяется на самую малочисленную область творения — на приобщившуюся к познанию Божества разумную природу<sup>92</sup>. Другой способ решения тринитарного вопроса, прямо противоположный первому, предлагало т. н. савеллианство. Согласно этому учению Бог, Сын и Святой Дух суть три названия Одного и того же божественного Первоначала, не имеющие самостоятельного бытия<sup>93</sup>. К середине IV в. субординатизм и савеллианство были решительно отвергнуты православием, и точным выражением троичной веры была признана формула: «одна сущность — три ипостаси», в соответствии с которой Бог Отец, Сын и Святой Дух признаются едиными по сущности (*ὁμοούσιος*) и различными по ипостаси.

### Сущность и ипостась

Заслугой св. Василия была не столько выработка содержания троического учения, сколько строгое и точное определение троических понятий — сущности (*οὐσία*) и ипостаси (*ὑπόστασις*), — позволившее окончательно прояснить смысл никейского вероопределения<sup>94</sup>. О том, какое значение вкладывал святитель в эти два понятия, подробнее всего говорится в его 38 Письме к брату Григорию о различии сущности и ипостаси<sup>95</sup>. «Ипостасью» св. Василий называет конкретную единичную вещь, так называемую «первую сущность» Аристотеля, которая, по определению, существует независимо, не сказывается ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем. «Сущность» же у него соответствует «второй сущности» Аристотеля — общему понятию, сказывающемуся о многих единичных вещах и выражающему общую для них природу<sup>96</sup>.

<sup>92</sup> ОРИГЕН, *О началах*, кн. 1 (СПб.: Амфора, 2000), с. 21–60.

<sup>93</sup> ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, *Беседа 24 — Против Савеллиан, Ария и Аномеев*, в кн.: *Творения иже во святых отца нашего Василия Великого архиепископа Кесарии Каппадокийския*, ч. IV (М., 1993), с. 376–390.

<sup>94</sup> Г. В. ФЛОРОВСКИЙ, *Восточные отцы IV века. Из чтений в Православном Богословском институте в Париже* (Париж, 1931; перизд.: М.: АСТ, 2003), с. 120.

<sup>95</sup> По мнению некоторых исследователей, автором этого письма мог быть сам Григорий Нисский. См. R. HÜBNER, "Gregor von Nyssa als Verfasser der s. g. Ep. 38 des Basiliius. Zum unterschiedlichen Verständnis der ousia bei den Kappadozischen Brüdern" in: *ΕΡΕΚΤΑΣΙΣ. Mélanges à J. Daniélou* (Paris, 1972). Мы не обсуждаем здесь вопрос об авторстве письма, т. к. решающим для нас является никем не оспариваемый факт его принадлежности каппадокийскому кружку.

<sup>96</sup> SAINT BASILE, *Epistulae*, ed. Y. COURTONNE, *Lettres*, 3 vols (Paris: Les Belles Lettres, 1957), 38, 2, 1–5.

Говоря кратко, сущность относится к ипостаси, как более общее (*τὸ κοινόν*) к более частному (*τὸ ἴδιον*)<sup>97</sup>. Чтобы пояснить свою мысль, св. Василий приводит следующий пример. Петр, Андрей и Иоанн обозначаются общим именем человека, которое и служит обозначением единой для всех троих сущности<sup>98</sup>. Имена же собственные называют конкретных, реально существующих людей, отличающихся друг от друга характером, внешним видом, возрастом, местом рождения и другими свойствами. Говоря: Петр, Андрей и Иоанн, мы подразумеваем уже не общие свойства, объединяющие этих людей, а особенности (*ιδιάζοντα*), отличающие их друг от друга. «Высказываемое же о вещи в особенности, — согласно св. Василию, — обозначается именем ипостаси»<sup>99</sup>. Ипостась вводит неопределенное понятие (*ἑσκεδασμένην τὴν διάνοιαν*) сущности в рамки какой-то одной вещи, он «воипостасирует природу», сообщая ей реальное существование<sup>100</sup>. Поэтому можно сказать, что конкретные единичные люди суть ипостаси человека.

В Божественной Троице все три Ее Лица обладают общей сущностью. Бог Отец настолько же Бог, насколько и Сын, и Святой Дух. «Каково бытие Отца... таковы же мысли и бытие Сына и Духа Святого. Потому что определение нетварности и непостижимости одинаково применимо и к Отцу, и к Сыну, и к Святому Духу. Ведь Один не более непостижим и нетварен, чем Другой»<sup>101</sup>. Однако существуют также и особые признаки, благодаря которым в Св. Троице выделяются Три ипостаси, и Она, несмотря на свое единосущее, оказывается неслиянной. Отличительной особенностью Духа Святого является то, что Он исходит из Отца, познается вместе с Сыном и уделает блага всему сущему. Сын имеет признак единородности и только им отличается от

<sup>97</sup> SAINT BASILE, *Epistle 236*, 6, 1: Οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαφορὰν ἣν ἔχει τὸ κοινόν πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον. «Сущность и ипостась имеют такое же различие, как общее по отношению к единичному».

<sup>98</sup> Они — ὁμοούσιοι, см. *Epistle 38*, 2, 25: καὶ εἰς αἰὼν ἀλλήλοις ὁμοούσιοι οἱ τῷ αὐτῷ λόγῳ τῆς οὐσίας ὑπογραφόμενοι. «Те, что описываются одним и тем же определением сущности, единосушны друг другу».

<sup>99</sup> Там же, 3, 1: τὸ ἴδιως λεγόμενον τῷ τῆς ὑποστάσεως δηλοῦσθαι ῥήματι.

<sup>100</sup> Св. Василий в этом письме всегда говорит о сущности как о понятии, которое не существует самостоятельно и обладает довольно неопределенным, «рассеянным» смыслом. Вот несколько примеров: ἑσκεδασμένην τινα διάνοιαν (38, 3, 3); ἢ ἀόριστος τῆς οὐσίας ἔννοια (38, 3, 9); τὸ κοινόν τε καὶ ἀπερίγραπτον (38, 3, 11).

<sup>101</sup> Там же, 3, 33–41. Πῶς τὸ εἶναι τοῦ Πατρὸς, ὃ τι ποτὲ ὑποτίθεται σου ἢ ἔννοια... τοῦτο καὶ ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ νοήσεις, τοῦτο ὡσαύτως καὶ ἐπὶ τοῦ Πνεύματος τοῦ Ἁγίου. Ὁ γὰρ τοῦ ἀκτίστου καὶ τοῦ ἀκατάληπτου λόγος εἰς καὶ ὁ αὐτὸς ἐπὶ τε τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματός ἐστιν. Οὐ γὰρ τὸ μὲν μᾶλλον ἀκατάληπτόν τε καὶ ἄκτιστον, τὸ δὲ ἦντον.



ипостаси Отца и Духа. Исключительным же свойством Отца является безначальность, благодаря которой Он мыслится отличным от Сына и Святого Духа. «Вот почему, — заключает св. Василий, — мы говорим, что в общности сущности остаются несхожими и разобщенными признаки Лиц Святой Троицы»<sup>102</sup>.

### Тайна троичности

Итак, Божество представляет собой единую природу, характеризуемую признаками бесконечности, непостижимости, нетварности, неизменности и внепространственности, внутри которой выделяются три ипостаси, характеризуемые отношением Отцовства, Сыновства и Святости. Такое решение тринитарной проблемы на первый взгляд трудно было назвать удачным. Современники св. Василия сразу же обвинили его в троебожии, поскольку, по их мнению, так же как три ипостаси человека — Петр, Андрей и Иоанн — являются тремя людьми, так и три ипостаси Божественной природы — Отец, Сын и Святой Дух — являются тремя богами. Отвечая на эти обвинения, св. Василий поясняет, что обособленность и разобщенность Святой Троицы не такова, как у относящихся к одному виду (одной природе) материальных вещей, скажем, тех же самых людей. Если Петра, Павла и Иоанна можно помыслить отдельными друг от друга и если существование одного не обязательно предполагает существование другого, то отношения между Лицами Святой Троицы иные. «Мысли Отца, невозможно не охватывать мыслью и Сына, а если взять Сына, то невозможно отделить от Него Дух... И тот, кто говорит об одном Духе, по необходимости говорит и о Том, от Кого Дух». «Потому что не может быть отделен от Отца всегда Сущий в Отце и от Своего Собственного Духа отсечен Тот, Кто действует в Нем»<sup>103</sup>. В результате разделение и общность в Св. Троице представляется св. Василию невыразимой и непостижимой. «Не удивляйся, — говорит он, — если *одно и то же* мы назовем и связанным и раздельным и, словно говоря загадками, будем мыслить связанное разделение и раздельную связь»<sup>104</sup>. Сказанное означает, что Св. Троица не

<sup>102</sup> Там же, 4, 38–44: Τοῦτου ἕνεκεν ἐν τῇ τῆς οὐσίας κοινότητι ἀσύμβατά φαμεν εἶναι καὶ ἀκοινωνήτα τὰ ἐπιθεωρούμενα τῇ Τριάδι γνωρίσματα.

<sup>103</sup> Там же, 4, 62–69. Ἄλλ' ὁ τὸν Πατέρα νοήσας αὐτὸν τε ἐφ' ἑαυτοῦ ἐνόησε καὶ τὸν Υἱὸν τῇ διανοίᾳ συμπαραδέξατο. Ὁ δὲ τοῦτον λαβὼν τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα οὐκ ἀπεμέρισεν... Καὶ ὁ τὸ Πνεῦμα μόνον εἰπὼν συμπεριέλαβε τῇ ὁμολογίᾳ ταύτῃ καὶ τὸν οὐ ἔστι τὸ Πνεῦμα. 4, 76–79: Οὐτε γὰρ τοῦ Πατρὸς ὁ αἰὶ ἐν τῷ Πατρὶ ὢν ἀποτμηθῆναι δυνήσεται, οὔτε τοῦ Πνεύματος ποτε διαλευχθήσεται τοῦ ἰδίου ὁ πάντα ἐν αὐτῷ ἐνεργῶν.

<sup>104</sup> Там же, 4, 87–91. Μὴ θαυμάσης δὲ εἰ τὸ αὐτὸ καὶ συννημμένον καὶ διακεκρμένον εἶναι φαμεν καὶ τινα ἐπινοοῦμεν, ὥσπερ ἐν αἰνίγματι, καινὴν καὶ παράδοξον διάκρισιν τε συννημμένην καὶ διακεκρμένην συνάφειαν.

есть единство, состоящее из трех Лиц, но что в каждом Лице усматриваются все остальные, так что в каждом присутствует вся полнота Божества. И действительно, в *Евангелии от Иоанна* (14:11) Христос говорит: «Я в Отце и Отец во мне... Видевший меня видел и Отца». Поэтому и св. Василий, несколько видоизменяя эти слова Господа, пишет: «все, что у Отца, усматривается в Сыне, и все, что у Сына, принадлежит Отцу, поскольку и Сын целиком в Отце пребывает, и в Себе Самом содержит всего Отца»<sup>105</sup>. А вот как раскрывает единство Трех Лиц св. Григорий Богослов: не Три, сложенные вместе, образуют одно, «но каждое из них по тождеству сущности и силы имеет такое же единство с соединенным (из Трех), как и с самим собою. Таково понятие сего единства, насколько мы постигаем оное»<sup>106</sup>. Иными словами: каждый есть все и все — в каждом.

В таком взаимоотношении Лиц нетрудно угадать неоплатонический принцип «все во всем», описывающий, как мы помним, структуру умной реальности; а одновременное приписывание *одному и тому же* противоположных предикатов, таких, например, как единство и троичность (т. е. единство и множественность), неслиянность и нераздельность, связанное разделение и т. п., соответствует описанию единого-сущего 2-й гипотезы платоновского *Парменида*, которое как раз и представляет собой сферу Ума. Поэтому тайна троичности не является принципиально непостижимой и немислимой. Она непостижима только для человеческого рассудка, ограниченного представлениями, заимствованными из мира чувственного. Когда мы — говорит св. Григорий Богослов в *Послании 1 к монаху Евагрию* — пытаемся выразить отношения Лиц внутри божественной сущности и говорим об Отце, Сыне и Святом Духе, то наша речь провоцирует нас представлять себе этих Трех как отдельных и независимых друг от друга. Мы навязываем умопостигаемой реальности то, что свойственно реальности телесной, и тем самым грубо делим на части то, что на самом деле не делится. Чтобы избежать этого, нужно постоянно помнить о недостаточности нашей речи и наших представлений для описания умопостигаемого. В качестве примера св. Григорий приводит душу: она содержит в себе множество знаний и мыслей, однако не делится на них, оставаясь единой<sup>107</sup>. Интересно, что и Плотин точно так же иллюстрирует

<sup>105</sup> Там же, 8, 23–26. Πάντα γὰρ τὰ τοῦ Πατρὸς ἐν τῷ Υἱῷ καθορᾶται καὶ πάντα τὰ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Πατρὸς ἐστίν, ἐπειδὴ καὶ ὁλος ὁ Υἱὸς ἐν τῷ Πατρὶ μένει καὶ ὁλος ἔχει πάλιν ἐν ἑαυτῷ τὸν Πατέρα.

<sup>106</sup> ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Слово 31, О Святом Духе*, Там же, с. 452.

<sup>107</sup> Он же, *Послание к монаху Евагрию о Божестве*, см. в кн.: Григорий Богослов. *Собрание творений в двух томах*, с. 4.

единство Ума, который остается единым несмотря на множество составляющих его содержание идей.

Сводя воедино сказанное выше, мы убеждаемся, что Триединый Бог христианского богословия соответствует сфере Ума или единого-сущего в неоплатонической традиции. В самом деле, сравним основные характеристики Божества, приписываемые Ему св. отцами каппадокийцами, с соответствующими характеристиками божественного Ума у Плотина. Бог есть бесконечный Ум, мыслящий Сам Себя и все Свое творение. Он — «Суций», т. е. подлинное бытие, вечное, неизменное и совершенное. Как и неоплатоническому Уму, Ему присущи абсолютная жизнь и истина. И так же как этот Ум, Он трансцендентен по отношению ко всему чувственно воспринимаемому, являясь в то же время Творцом этого видимого мира. Он так же описывается в противоположных терминах и так же есть одновременно и единое, и многое. Отсюда следует, что традиционное соотнесение Трех Лиц Святой Троицы с Единым, Умом и Душой неоплатонической философии, встречающееся, например, в сочинениях А. Спасского и Г. Флоровского<sup>108</sup>, не вполне правомерно. Флоровский, в частности, исходит из того, что неоплатонические: Единое, Ум и Душа так же носят название ипостасей, как и Отец, Сын и Святой Дух. Однако слово «ипостась» у Плотина и Порфирия употребляется в ином смысле, нежели у св. Василия Великого. Для Плотина Единое, Ум и Душа суть разные природы, тогда как природа Святой Троицы — одна. Поэтому если уж и соотносить Лица с чем бы то ни было, правильнее будет поставить Им в соответствие три выделяемые Проклом момента единого божественного Ума: бытие, жизнь и мыслящее. Последние, как мы видели, соответствовали моментам пребывания, исхождения и возвращения и описывали неподвижно совершающееся внутри Ума движение вечной жизни.

Мы вынуждены признать, что христианское богословие IV в. не знает начала, которое бы выходило за пределы божественного Ума-Бытия и могло бы быть названо Абсолютом в его античном понимании, т. е. самим по себе Единым. Почему богословы не стремятся найти обоснования триединству в простом и абсолютном единстве — в Едином как таковом? Что это, вера запрещает мысли двигаться дальше или, может быть, у христианских богословов изменяется само понятие Абсолюта? На этот вопрос может быть дано два ответа: 1) О сверхтроичном начале ничего не говорится в *Писании*, а богословие утверждает те или иные догматы не логически, а исходя, в первую очередь, из Откровения.

<sup>108</sup> А. СПАССКИЙ, *История догматических движений в эпоху вселенских соборов*, с. 518. Г. В. ФЛОРОВСКИЙ, *Восточные отцы IV века*, с. 121, 161–162.

2) Триединое начало тоже может подходить на роль Абсолюта, поскольку, в определенном смысле, удовлетворяет его определению. В самом деле, оно трансцендентно по отношению ко всему «тварному», т. е. так или иначе ограниченному в своем бытии, но в то же время вне его и без него ничто тварное существовать не может. Оно может быть названо отдельным ото всего, но не потому, что не имеет вообще никакого определения (как Единое неоплатоников), а потому, что вбирает в себя всякое определение, т. е. представляет собой бесконечную полноту, которой нет и не может быть в тварном мире. Так же как и Абсолют в его античном понимании, оно не допускает рядом с собой ничего *иного*, равного себе, но уже не потому, что стоит *над* всеми противоположностями, как Единое платоников, а потому, что включает в себя, примиряет в своей полноте все противоположности: единство и множество, пребывание и исхождение, тождество и различие. В результате вместо просто Единого Абсолютом у каппадокийских богословов оказывается Единое—многое, вместо ничто — все. Но если мыслить Абсолют как обе противоположности сразу, то по необходимости нужно будет признать Его троичным, так как тройка — это совмещение двух фундаментальных противоположностей: единства и множества. Единица символизирует статичное единое, двойка — разделение этого единства и выход из него в бесконечную и неопределенную множественность, а тройка есть первое упорядоченное множество, возвращение бесконечности к единому. Тем самым внутри Божества обнаруживается как бы некое движение жизни, которое св. Григорий Богослов описывает следующим образом: «Божество выступило из единичности по причине богатства, преступило двойственность и определилось тройственностью по причине совершенства, чтобы не быть скудным и не разлиться до бесконечности»<sup>109</sup>.

<sup>109</sup> ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Слово 22, О мире*: «...Божество выступило из единичности по причине богатства, преступило двойственность, потому что Оно выше материи и формы, из которых состоят тела, и определилось тройственностью (первым, что превышает состав двойственности), по причине совершенства, чтобы и не быть скудным, и не разлиться до бесконечности»; *Там же*, т. 1, с. 332; = *Oratio 23, De pace 3* (BARBEL): *μονάδος μὲν κινηθείσης διὰ τὸ πλούσιον, διάδος δὲ ὑπερβαθείσης... Τριάδος δὲ ὀρισθείσης διὰ τὸ τέλειον, πρώτη γὰρ ὑπερβαίνει διάδος σύνθεσιν, ἵνα μὴτε στενὴ μὲν ἢ θεότης, μὴτε εἰς ἄπειρον χέηται*; См. также: *Слово 29, О богословии третьем, О Боге Сыне первом*: «единица, изначально подвигнувшаяся в двоицу, остановилась на троице»; *Там же*, с. 414; = *Oratio 29, 2, 11–12* (BARBEL): *μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς διάδα κινηθεῖσα, μέχρι τριάδος ἔστη*. См. Г. В. ФЛОРОВСКИЙ, *Восточные отцы IV века*, с. 161.

В. Н. КАТАСОНОВ

## ДЖОРДАНО БРУНО: ТЕЗИС О БЕСКОНЕЧНОСТИ ВСЕЛЕННОЙ

*Бесконечность вселенной* — один из наиболее острых тезисов философии Дж. Бруно, сыгравшей значительную роль и в разрушении средневекового мировоззрения, и в утверждении начал культуры Нового времени, и в его личной трагической судьбе. От конечного к актуально бесконечному можно перейти только скачком; от конечного Космоса средневекового человека к бесконечному миру средневековой науки — также, и этот скачок, этот разрыв непрерывности в истории европейской мысли как бы воплощается в философии Бруно. Конечно, как показывает нам повсеместно история философии, все «скачки» и «революции» в истории интеллектуальной культуры никогда не происходят «на пустом месте», оказываются при внимательном рассмотрении удивительно подготовленными и медленно, порой веками, вызревают в лоне предшествующих культур. Не является в этом смысле исключением и утверждение о бесконечности вселенной в философии Ноланца. После важных работ Ф. А. Йейтс мы начинаем видеть творчество Бруно в правильной перспективе. И пресловутый «материализм» Бруно, и его антихристианские мотивы были отнюдь не «линией диалектического материализма», а выражением аутентичной и влиятельнейшей традиции *возрожденческого герметизма*. Легендарный Гермес Трисмегист (Трижды Величайший), автор так называемого *Герметического корнуса*, возникшего, как было позже обнаружено, не ранее II в. н. э., принимается авторитетнейшими авторами Возрождения за пророка Верховного Бога, жившего в Египте чуть ли не раньше Моисея и повлиявшего на всю средиземноморскую культуру, включая Пифагора, Платона, ветхозаветных пророков и христиан. *Герметический корнус*, представлявший собой смесь неоплатонизма, стоицизма, библейских мотивов и древних магических практик уже в Средние века и у арабов служил теоретическим базисом астрологии, алхимии и магической культуры вообще. Фичино и Пико дельла Мирандола

создают свой «христианизированный» вариант герметизма<sup>1</sup>, в частности подчеркивая в нем начала, «предвосхищавшие» концепцию троичности<sup>2</sup>. Бруно же, одержимый идеей более радикальной перестройки христианства, выступавшего для него как вульгаризация истинного «древнего богословия» Гермеса Трисмегиста, стремился в своих сочинениях развить больше именно «египетские», *магические* начала герметизма, почти полностью игнорируя христианские отголоски в *Герметическом корпусе*. С помощью своего учения, особой мнемонической техники и практики магических талисманов Бруно стремится сформировать внутренний мир мага, который сначала учится управлять астральными влияниями на людей, а потом «поднимается» и до слияния с Богом.

«Стараясь понять Бруно, — пишет Йейтс, — нельзя упускать из виду и контекст его идей — то есть тот христианский герметизм, который был в XVI в. значительной силой и с помощью которого многие католики и протестанты пытались смягчить религиозный антагонизм. Бруно всегда идет намного дальше христианских герметиков, поскольку считает магическую религию *Асклепия* [одно из главных сочинений *Герметического корпуса*. — В. К.] наилучшей. Перенесенная вместе с талисманной магией Фичино внутрь личности, эта религия становится средством для формирования мага, стремящегося стать вождем магической реформации»<sup>3</sup>.

В поэме *О Безмерном* Бруно говорит, что в этом стремлении к слиянию с Божеством маг сам становится бесконечным:

Великим чудом называет Трисмегист человека: он переходит в Бога, как если бы сам был Богом, он пытается стать всем, поскольку Бог есть всё; он стремится... к бесконечной цели, поскольку Бог бесконечен, безмерен, повсеместно присутствует во всей полноте<sup>4</sup>.

Однако сама Йейтс подчеркивает, что в *Герметическом корпусе* нет представления о бесконечном мире. Английская исследовательница права в том, что источником последней идеи могла быть поэма Лукреция *О природе вещей*. Действительно, Бруно не раз ссылается на нее в своих сочинениях. Так, в конце работы *О бесконечности, вселенной и мирах* он цитирует поэму Лукреция:

<sup>1</sup> Хотя, последний соединяет его с еврейской кабалой.

<sup>2</sup> Истинная датировка *Герметического корпуса* была дана И. Казобоном в 1614 г. Было показано, что автором (а скорее, авторами) легендарного сочинения был не древнеегипетский маг, а человек христианской эпохи, писавший не ранее II в. по Р. Х.

<sup>3</sup> Ф. А. Йейтс, *Джордано Бруно и герметическая традиция* (М., 2000), с. 293.

<sup>4</sup> Цит. по кн.: Ф. А. Йейтс. *Джордано Бруно...* с. 221.

... Так как и там, за пределами здешнего мира, пространство  
Всюду лежит без конца, то исследовать свойственно духу:  
Что там такое? Проникнуть туда домогается ум наш  
И своевольный, свободный полет свой туда направляя.  
Прежде всего, как сказал я, нигде, ни в каком направлении —  
Ни наверху, ни внизу под ногами, ни вправо, ни влево —  
Не существует границ никаких. Указует на это  
Самое дело, и суть бесконечности то подтверждает<sup>5</sup>.

Йейтс правильно отмечает, что «холодную» и обезбоженную бесконечную вселенную Лукреция Бруно «магически одушевляет», превращая ее в манифестацию, в откровение бесконечно могущественного Бога. «Чтобы воспринять всей душой эту новую картину, человек — маг, это великое чудо — тоже должен расширяться до бесконечности»<sup>6</sup>. Речь идет о магической трансформации человека в Бога, о слиянии с Божеством. Английская исследовательница считает, что бруновский тезис о бесконечности вселенной следует воспринимать, скорее, символически.

Эти идеи [бесконечной вселенной и бесчисленности миров. — В. К.] для Бруно имеют не столько философский или научный характер, сколько являются своего рода иероглифами божественного, пробными изображениями неизобразимого, которые с помощью концентрации воображения нужно запечатлеть в памяти, чтобы обрести единство со вселенной — то есть достичь той герметической цели, к которой всю свою жизнь стремился этот крайне религиозный маг<sup>7</sup>.

Несмотря на все высокомерие Ноланца по отношению к науке<sup>8</sup>, согласиться с тем, что бесконечность вселенной он понимал только символически, а не, вместе с тем, научно — физикалистски, — трудно. Слиш-

---

<sup>5</sup> ЛУКРЕЦИЙ, *О природе вещей* II, 1044–1051. Цит. по кн.: Дж. Бруно. *О бесконечности, вселенной и мирах* (Соцгиз, 1936), с. 235. Далее (с. 236), Бруно цитирует продолжение этого места из поэмы, где говорится о множественности миров: «Вследствие этого невероятным должно почитаться, // Будто бы там, где простерта кругом бесконечность пространства, // Там, где в бесчисленных числах бездонная масса зачатков // В вечном брожении находится, вечным движеньем гонима, // Образовался один только мир наш земной с небесами, // А потому непременно ты должен со мной согласиться, // Что где-нибудь во вселенной, в объятиях жадных эфира // Есть, кроме нас, и другие скопления материи вечной».

<sup>6</sup> Ф. А. ЙЕЙТС, *Джордано Бруно...* с. 222.

<sup>7</sup> Там же, с. 298.

<sup>8</sup> Для Бруно и система Коперника была лишь созданием «только математика» и «педанта», так и не понявшего глубокого герметически-религиозного смысла, заключенного в ней (см. Ф. А. ЙЕЙТС, *Джордано Бруно...* с. 212 и далее).

ком настойчиво он отстаивал этот тезис и слишком натуралистически выглядят здесь порой его аргументы... Здесь сразу же напрашивается вопрос: почему слияние с Богом мага есть «расширение до бесконечности»? Почему Бог — бесконечен? Бесконечность Бога отнюдь не столь подчеркнута в *Герметическом корпусе*, чтобы связывать генезис этой идеи непосредственно с ним. Как раз традиция античной мысли, скорее, отталкивала идею актуальной бесконечности. Даже Ориген настаивал еще, что Бог конечен. Я думаю, что идея актуальной бесконечности у Бруно — христианского происхождения. Именно здесь, в христианском богословии, всемогущество, всеведение, всеблагость Бога были осознаны как актуально бесконечные. Именно поэтому для понимания генезиса бруновского тезиса о бесконечной вселенной важно исследование не только влияния на него герметической традиции, но и его зависимости от собственно христианской мысли. Нам видятся два источника, повлиявшие на созревание этого тезиса: один чисто метафизический, другой — более богословский. Разберем их последовательно.

### Метафизика бесконечной вселенной

Первый путь инфинитизации мира у Бруно есть пантеистическое обожествление материи. Может быть, наиболее ярко эта тема выступает у него в диалоге *О причине, начале и едином*, принадлежащем к так называемым *итальянским диалогам*, написанным (на итальянском языке) в 1584–1585 годах во время пребывания Бруно в Лондоне в свите французского посла Мишеля ди Кастельново. Вообще говоря, материя рассматривается Ноланцем в соответствии с аристотелевской традицией исходно в двух смыслах: как *субстрат* и как *возможность*. Как художник, мастер, исходя из наличных природных материалов — дерева, камня, металла, — творит произведения искусства, так и природа творит всевозможные вещи, включая и эти природные материалы, из подлежащего бескачественного, бесформенного субстрата — материи. Под всеми изменениями, которые претерпевают вещи природы в своем бытовании, их подоснова, материя, остается тождественной:

Разве вы не видите, например, что было семенем, становится стеблем, и из того, что было стеблем, возникает колос, и из того, что было колосом, возникает хлеб, из хлеба — хилус, из хилуса — кровь, из нее — зародыш, из него — человек, из него — труп, из него — земля, из нее — камень или другая вещь, и так можно прийти ко всем природным формам<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Дж. Бруно, *О причине, начале и едином*, см. в кн. Дж. Бруно. *Изгнание тор-*



Этот материальный субстрат всех природных форм нельзя видеть чувственными глазами, он опознается только разумом, в результате философской абстракции. Но наряду с пониманием материи как *субстрата* Бруно рассматривает ее и как *возможность*:

Конечно, это начало, названное материей, можно рассматривать двумя способами: во-первых, как возможность и, во-вторых, как субстрат. Поскольку ей придается то же значение, что и возможности, нет вещи, в которой бы она не могла найтись известным образом и сообразно собственному основанию<sup>10</sup>.

Для обычной вещи возможность и действительность суть разные понятия: всякая сущая вещь есть то, что она может быть, но *не все то*, чем она может быть. Бруно же рассматривает *абсолютную возможность*; эта последняя оказывается у него уже тождественной с действительностью:

Ибо абсолютная возможность, благодаря которой могут быть вещи, существующие в действительности, не является ни более ранней, чем актуальность, ни хоть немного более поздней, чем она. Кроме того, возможность быть дана вместе с бытием в действительности, а не предшествует ему, ибо если бы то, что может быть, делало бы само себя, то оно было бы раньше, чем было сделано. Итак, наблюдай первое и наилучшее начало, которое есть все то, что может быть, и оно же не было бы всем, если бы не могло быть всем; в нем, следовательно, действительность и возможность одно и то же<sup>11</sup>.

Абсолютное начало в определенном смысле отделено (абстрагировано) от сущих вещей. Последние всегда уже характеризуются определенной формой, пространством и временем своего существования — определенностью, исключаящей их из *полноты возможности*, конститутивной для абсолютного начала:

Итак, всякая возможность и действительность, которая *в начале* свернута, объединена и едина, в других вещах развернута, рассеяна и умножена. Вселенная, которая является великим подобием, великим образом и однородной природою, также есть все то, что может быть, при помощи тех же видов и главных членов и содержательности всей материи, к которой ничего не прибавляется и которая не лишается ни одной

---

*жествующего зверя. О причине, начале и едином* (Минск, 1999), с. 360.

<sup>10</sup> Там же, с. 372.

<sup>11</sup> Там же, с. 373.

формы. Но она уже не есть все то, что может быть, ввиду наличия различий, модусов, особенностей и индивидов<sup>12</sup>.

Бруно называет вселенную «тенью первой действительности и первой возможности»<sup>13</sup>: в ней действительность и возможность уже отделены одна от другой. В концепции бруновского первоначала нетрудно узнать отражение фундаментального для философии Николая из Кузы понятия *бытия* — *возможности* (*possest*). Бруно не скрывал зависимости своих построений от взглядов Кузанца, и в его сочинениях немало мест, где он выражает свое восхищение автором «ученого незнания». Временами Ноланец почти буквально воспроизводит построения кардинала из Кузы о совпадении абсолютного максимума и минимума:

...Первое абсолютное начало есть величие, есть величина, такая величина и такое величие, что оно есть все то, чем оно может быть. Оно велико не такую величиною, которая может быть больше, или может быть меньше, или может разделиться, как всякая другая величина, которая не есть все то, что может быть. Но это есть величина величайшая, бесконечная, неделимая и любого размера. Она не является большей, чтобы быть малейшей, не является малейшей, чтобы ей же быть наибольшей; она превышает всякое равенство, ибо она есть то, чем она может быть<sup>14</sup>.

Однако здесь следует сделать замечание. У Кузанца отделенность *метафизического* первоначала бытия — возможности от сотворенной («развернутой») Вселенной — акцентирована больше. Конечно, «свернутость» Вселенной в Боге, абсолютном максимуме, — это тезис Кузанца, и именно из его философии заимствует Бруно это положение.

В максимальном единстве, — пишет кардинал Николай, — свернуто не только число, как в единице, но все вообще: как в развертывающем единицу числе нет ничего, кроме этой единицы, так во всем существующем мы не находим ничего, кроме максимума<sup>15</sup>.

Но «способ этого свертывания и развертывания выше нашего ума»<sup>16</sup>, — подчеркивает Кузанец.

<sup>12</sup> Дж. Бруно, *О причине, начале и едином*, с. 373.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Там же, с. 375–376.

<sup>15</sup> НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ, *Об ученом незнании*, в кн.: *Николай Кузанский. Сочинения в двух томах*, т. 1 (М.: Наука, 1979), с. 103.

<sup>16</sup> Там же, с. 105.

Кто, спрашиваю, может понять, как из божественного ума получается множество вещей, когда их бытие есть мысль Бога, а она — бесконечное единство? ...Как развертывается в множестве вещей Бог, чье единство и не абстрагируется разумом из вещей, и не связано, или погружено в вещи, никто не понимает<sup>17</sup>.

Именно это специальное подчеркивание кардиналом Николаем немислимости «разворачивания» вселенной из божественного единства и тем самым удаленности смысла термина *разворачивание* от *эманации* (в сторону *творения*) не позволяет некоторым исследователям называть Кузанца пантеистом.

У Бруно же этот «зазор» между абсолютной возможностью и вселенной уже почти незаметен<sup>18</sup>. Ярче всего это выражается в том, что материя у Ноланца — и чувственное, и интеллигибельное начало одновременно. Используя представления Платона о материи интеллигибельного мира как начале различия и делимости, Бруно отождествляет материю чувственную и материю мира интеллектуальных форм. Хотя он и повторяет «заклинательные» формулы *docta ignoantia* о том, что «абсолютнейшая действительность, тождественная с абсолютной возможностью, может быть охвачена интеллектом лишь путем отрицания»<sup>19</sup>, тем не менее это первое начало вселенной оказывается у него достаточно прозрачной, само себя понимающей, *материальной и формальной одновременно, субстанцией*:

...Хотя и спускаясь по этой лестнице природы, имеется двойная субстанция: одна духовная, другая телесная, но... в последнем счете и та и другая сводятся к одному бытию и одному корню<sup>20</sup>.

Следуя неоплатоникам, Бруно называет это первоначало *душой мира*. И здесь опять сказываются характерные различия философии Ноланца и столь превозносимого им Николая из Кузы. Последний, обсуждая понятие души мира, подчеркивал, что не существует никакого посредника

---

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Этот момент философии Ноланца подчеркивает и В. П. Визгин: «Если у кардинала Николая только Бог признается бесконечным, то у Бруно этот атрибут переносится и на вселенную. В результате они максимально, почти до отождествления, сближаются» (В. П. Визгин, «Двойная звезда Джордано Бруно», *Историко-астрономические исследования XXVII*, с. 249).

<sup>19</sup> Дж. Бруно, *О причине, начале и едином...* с. 378.

<sup>20</sup> Там же, с. 379–380.

между абсолютным и конкретно ограниченными вещами мира. «Только единый Бог есть душа и ум мира в том смысле, в каком душа рассматривается как абсолютно актуальноеместилище всех форм вещей»<sup>21</sup>. Для Бруно материя также божественна и действительно являетсяместилищем всех форм. Однако для него материя есть еще и единство *материи чувственной* и интеллектуальной, субстрат всех чувственных вещей. Поэтому тот «зазор» между божественным Абсолютом и сотворенной вселенной, о котором мы говорили выше, здесь совсем исчезает: перед нами чистейший *пантеизм*. Вопреки всем философским заклинаниям об отрешенности Абсолюта от вселенной, которые Бруно повторяет вслед за Кузанцем, он не оставляет сомнений в истинном характере своих представлений и через совершенно насильственное истолкование описания творения в первой главе книги *Бытия* из Библии, странным образом сближая его с философией природы досократиков и атомистов:

Природа же делает все из материи путем выделения, рождения, истечения, как полагали пифагорейцы, поняли Анаксагор и Демокрит, подтвердили мудрецы Вавилона. К ним присоединился также и Моисей, который, описывая порождения вещей по воле всеобщей действующей причины, пользуется следующим способом выражения: «Да произведет земля своих животных, да произведут воды живые души», как бы говоря: *производит их материя* [курсив мой. — В. К.]<sup>22</sup>.

Интуиция божественного «Да будет!» («Да произведет!») уже совсем потонула здесь в спекулятивных построениях рассудка, желающего во что бы то ни стало *разглядеть, разоблачить* тайну творения и сохранить презумпцию логической непрерывности... Плодом этого усилия и является этот оксюморон, бруновское понятие материи, соединение высшего с низшим, Бог и тварь одновременно:

Итак, следует, скорее, говорить, что она [материя. — В. К.] содержит формы и содержит в себе, чем полагать, что она их лишена и исключает. Следовательно, она, развертывающая то, что содержит в себе свернутым, должна быть названа божественной вещью и наилучшей родительницей, породительницей и матерью естественных вещей, а также всей природой в субстанции<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ, *Об ученом незнании*... с.127.

<sup>22</sup> ДЖ. БРУНО, *О причине, начале и едином*... с. 401.

<sup>23</sup> Там же.

После этого нет ничего удивительного в том, что вселенная у Бруно оказывается бесконечной. «Зазор» между метафизическим понятием бытия — возможности и физической вселенной сведен у него к нулю. Все определения абсолютной возможности, — вообще говоря, символические, так как они описывают реальность не только по ту сторону чувственного мира, но и запредельную рассудку, реальность, в которой *совпадают противоположности*<sup>24</sup>, — применяются безразлично и к физической вселенной. В страстном «метафизическом пароксизме» описывает Бруно эту «божественную вещь и наилучшую родительницу», материю, как бы и не чувствуя<sup>25</sup>, как постоянно переходит эту грань между философской абстракцией и физической реальностью. Примеры этого в его сочинениях можно встретить на каждом шагу. Так, например, в начале Пятого диалога работы *О причине, начале и едином* мы читаем:

Итак, вселенная едина, бесконечна, неподвижна. Едина, говорю я, бесконечная возможность, едина действительность, едина форма, или душа, едина материя, или тело, едина вещь, едино сущее, едино величайшее и наилучшее. Она никоим образом не может быть охвачена и поэтому неисчислима и беспредельна, а тем самым бесконечна и безгранична, следовательно, неподвижна<sup>26</sup>.

«Вселенная», *развернутая* из абсолютной возможности, и сама абсолютная возможность используются здесь просто как синонимы. Ноланец старательно перечисляет все знаменитые примеры из философии Кузанца, *символизирующие* совпадение в абсолютной возможности точки с линией, так как точка при движении образует линию, и аналогично, линии — с поверхностью, поверхности — с телом. Однако все эти свойства оказываются у него уже свойствами *самой Вселенной*:

Если точка не отличается от тела, центр от окружности, конечное от бесконечного, величайшее от малейшего, мы

---

<sup>24</sup> Глубокий разбор связи (и различий) учения Николая из Кузы о совпадении противоположностей с платонистской, библейской и герметической традициями см. в статье: П. П. ГАЙДЕНКО, «Николай Кузанский и принцип совпадения противоположностей», *IX Рождественские Образовательные Чтения. Богословие и философия: аспекты диалога. Сборник докладов конференции (25. 01. 2001, ИФРАН)*, под ред. В. К. ШОХИНА (М., 2002), с. 119–146.

<sup>25</sup> Хотя наряду с этим в диалогах Ноланца и немало мест, *разводящих* метафизическую и эмпирическую реальности. Например, он пишет: «И таково различие между вселенной и вещами вселенной; ибо первая охватывает все бытие и все модусы бытия; из вторых же каждая обладает всем бытием, но не всеми модусами бытия» (*О причине, начале и едином*... с. 411).

<sup>26</sup> Дж. БРУНО, *О причине, начале и едином*... с. 407.

наверняка можем утверждать, что вся вселенная есть центр или что центр вселенной повсюду и что окружность не имеется ни в какой части, поскольку она отличается от центра; или же что окружность повсюду, но центр нигде не находится, поскольку он от нее отличен<sup>27</sup>.

Вселенная становится бесконечной. Бесконечной не только в смысле свойств метафизического субстрата, материи, лежащей «в основании» вселенной, но и физико-геометрически: как бесконечное пространство, наполненное бесконечными мирами. Метафизическая установка инфинитизирует космологию.

### Бесконечность вселенной и богословие

*Эльпин.* Каким образом возможно, что вся вселенная бесконечна?

*Филотей.* Каким образом возможно, что вся вселенная конечна?

*Эльпин.* Думаете ли вы, что можно доказать эту бесконечность?

*Филотей.* Думаете ли вы, что можно доказать ее конечность?

*Эльпин.* Какова ее протяженность?

*Филотей.* Каков ее предел?

Такими бурными диалектическими аккордами начинается первый диалог книги Бруно *О бесконечности, вселенной и мирах*<sup>28</sup>. Но главное в ней, конечно, не диалектические ухищрения, а те новые логические аргументы, которые приводит Ноланец в защиту тезиса о бесконечности вселенной. Книга *О бесконечности...* как и разобранный выше *О причине, начале и едином*, также принадлежит к итальянским диалогам. Однако характер аргументации здесь уже другой. Если в трактате *О причине...* бесконечность вселенной «выводится», так сказать, из метафизики, то в работе *О бесконечности...* используется в основном философско-богословская аргументация. Главным, собственно, является следующий принцип: если вселенная есть произведение всемогущего Божества и должна, следовательно, указывать на своего Творца, то лучше для этой цели подходит именно бесконечная вселенная. Антагонисты бруновской точки зрения, которые держатся более традиционной аристотелевско-томистской ориентации на космологию, признают, что «бесконечное благое, конечно, есть, но оно бестелесно»<sup>29</sup>. Выразитель же позиции Ноланца в диалогах, *Филотей*, доказывает именно физическую и пространственную бесконечность вселенной:

<sup>27</sup> Дж. Бруно, *О причине, начале и едином...* с. 410.

<sup>28</sup> См. Дж. Бруно, *О бесконечности, вселенной и мирах. Диалог I* (Соцэгіз, 1936), с. 53, а также в кн.: *Джордано Бруно. Избранное* (Самара: Агни, 2000), с. 331.

<sup>29</sup> Там же, с. 64.

Поэтому ввиду бесчисленных степеней совершенства, в которых разворачивается в телесном виде божественное бестелесное превосходство, должны быть бесчисленные индивидуумы, каковы эти громадные живые существа (одно из которых эта земля, божественная мать, которая родила и питает нас и примет нас обратно), и для содержания этих бесчисленных миров требуется бесконечное пространство. Подобно тому, следовательно, как хорошо то, что, может быть, и существует этот мир, не менее хорошо и то, что могли и могут быть и существуют бесчисленные миры, подобные этому<sup>30</sup>.

Здесь «разворачивание в телесном виде божественного бестелесного превосходства» — знак все той же метафизики абсолютной возможности, идущей от Николая из Кузы, которую мы обсуждали выше. С другой стороны, в рассуждениях Ноланца явно чувствуется, конечно, логика *принципа изономии* (*ισονομία*), конкретно, здесь — равноправия причины и действия, принципа активно использовавшегося уже в Античности, в частности, для объяснения концепции множественности миров в атомистической традиции. Так, ученик Демокрита Метродор Хиосский писал:

А что [миров] бесконечное множество, это явствует из того, что причины [их образования] бесконечны. В самом деле, если [отдельный] мир ограничен, то миров должно быть бесконечное множество. Ибо где бесконечны причины, там бесконечны и продукты их. Причины же [суть] или атомы, или элементы<sup>31</sup>.

Принцип изономии оказал действительно большое влияние на философию и науку<sup>32</sup> XVI–XVII вв., когда зачиналась наша цивилизация; является он действенным принципом науки и сегодняшнего дня. Бруно, всегда желавший представить свою философию как восстановление древней мудрости и нередко цитирующий Лукреция, конечно, мог почерпнуть эту логику, как и саму идею о бесконечности пространства и множественности миров у атомистов античности. Эта линия философской преемственности, идущая через Бруно, тщательно обсуждается в

---

<sup>30</sup> Там же, с. 65. «Миры, подобные этому». Имеется в виду Солнечная система и другие звездные системы.

<sup>31</sup> Цит. по кн.: В. П. Визгин. *Идея множественности миров* (М., 1988), с. 47.

<sup>32</sup> В своих работах я не раз писал о значении этого принципа в философии науки Лейбница (называя этот принцип *принципом законопостоянства*). См., например, книгу: В. Н. КАТАСОНОВ, *Метафизическая математика XVII века* (М., 1993), гл. II.

цитированной книге В. П. Визгина. Нас здесь, однако, интересуют в аргументации Ноланца больше богословские моменты, рассматривающие вселенную как «ризу Божества». Присмотримся к этим аргументам поближе.

Бруновское богословие на первый взгляд в высшей степени благочестиво. Оно исходит из того возвышенного представления о Божестве, которое видит в нем прежде всего всемогущество:

...Почему мы желаем или можем думать, что божественная деятельность праздна? Почему мы желаем утверждать, что божественная благодать, которая может сообщаться бесконечным вещам и может разливаться в бесконечности, желает быть скудной и ограничиваться ничем, принимая во внимание, что всякая конечная вещь является ничем по отношению к бесконечности? ...Почему должна быть тщетной бесконечная способность, нарушена возможность бесконечных миров, которые могут быть? Почему должно быть ущербно превосходство божественного образа, который должен блистать больше в бесконечном зеркале и по своему роду быть бесконечным и безмерным<sup>33</sup>?

В этих аргументах *воспаленного благочестия* настораживает одно: это *долженствование*, которое обращено к Божеству... Руководствуясь логикой Бруно, естественно спросить: в чем, собственно, вообще может быть ограничено совершенство твари, если главная цель — наиболее адекватно отражать «превосходство божественного образа»? Что могло бы определить эту грань между образом и прообразом, если чем меньше различие между ними, тем лучше отображается в образе совершенство Творца? Доведенное до своего логического конца подобное рассуждение могло бы удовлетвориться, собственно, только сотворением второго Бога, или, по-другому, обожествлением твари. И подобные пантеистические перспективы философско-богословских построений не раз воспроизводились в истории европейской мысли<sup>34</sup>.

Углубление этой темы, соотнесения божественной потенции и ее отражения в сотворенной вселенной, приводит к обсуждению соотнесения *природы и воли* Бога. Бруно формулирует жесткую альтернативу,

---

<sup>33</sup> Там же, с. 69.

<sup>34</sup> Ср. попытку «доказательства» необходимости сотворения актуально бесконечного множества у Г. Кантора в его переписке с кардиналом Францелином (В. Н. КАТАСОНОВ, *Боровшийся с бесконечным. Философско-религиозные аспекты генезиса теории множеств Г. Кантора* (М., 1999), гл. IV, § 6.



необходимо следующую, согласно его мнению, из христианских представлений о Боге:

Таким образом, необходимо признать одно из двух: или то, что действующее начало, от которого зависит бесконечное действие, будет признано причиной и началом безмерной вселенной, содержащей бесчисленные миры; это не влечет за собой никаких неудобств, наоборот, все вытекает соответствующим образом, согласно науке, законам и вере; или же действующее начало, поскольку от него зависит конечная вселенная с этими мирами (которые суть звезды) в определенном количестве, будет признано конечной, активной и определенной потенцией, подобно тому как ее акт конечен и неопределен, ибо каков акт, такова и воля и такова потенция<sup>35</sup>.

Или бесконечно могущественный Бог творит бесконечную вселенную, или же конечная вселенная с необходимостью свидетельствует об ограниченности божественной творческой потенции (мощи). Эта попытка «связать» Бога логической необходимостью в высшей степени характерна для западно-европейского типа богословия в сравнении с православной традицией; она являет собой один из знаменательных признаков *рационализма* как некоего общего направления мысли, убежденного, что вся полнота внутренних взаимосвязей в бытии выразима на языке логики. В своих страстных и провоцирующих диалогах Бруно сокрушал многие привычные стереотипы средневековой мысли, однако в этом пункте он был удивительно послушен и верен заветам католического богословия...

Рационалистический соблазн в христианском богословии проявился, вообще говоря, достаточно рано. Еще в III веке, обсуждая вопрос о существовании твари и исходя из принципа *неизменности Бога*, Ориген делает вывод о совечном Богу существованию мира:

Как никто не может быть отцом, если нет сына, и никто не может быть господином без владения, без раба, так и Бога нельзя назвать всемогущим, если нет существ, над которыми Он проявил бы власть, и поэтому, для откровения божественного всемогущества, необходимо должно существовать все. Если же кто-нибудь подумает, что были когда-нибудь века, или протяжения времени, или что-нибудь другое в том же роде, когда сотворенное еще не было сотворено, то, без сомнения, он покажет этим, что в

---

<sup>35</sup> Там же, с. 73.

те века или протяжения времени Бог не был всемогущим и сделался всемогущим только впоследствии, когда явились существа, над которыми Он мог бы владычествовать. А это, в свою очередь, значило бы, что Бог испытал некоторое усовершенствование и от худшего состояния перешел к лучшему, так как быть всемогущим для Него, без сомнения, лучше, чем не быть таким. Но не глупо ли думать, что Бог сначала не имел чего-нибудь такого, что иметь было достойно Бога, но получил это только потом путем некоторого усовершенствования? Если же нет такого времени, когда Бог не был бы всемогущим, то необходимо должно существовать и то, чрез что Он называется всемогущим, и Бог всегда имел то, над чем владычествовать и что подлежало управлению Его как царя или главы<sup>36</sup>.

Отцы и учителя христианской Церкви уже с первых веков развития богословия настоятельно подчеркивали различие собственно *теологии* и *икономии* в учении о Боге. Если первое говорит о внутрибожественной жизни, о Боге независимо от факта творения, то второе есть учение о творении и промысле Божиим. Первое говорит о природе, «естестве» Божиим, второе о Его «воле». Согласно богословию отцов Церкви, творение никак не обогащает Бога, Он не претерпевает в результате творения никакого «усовершенствования», как не увеличивается бесконечность от прибавления любой конечной величины.

Мир тварен и есть «дело хотения» Божия, *θελήσεως ἔργον*, — пишет об этом о. Георгий Флоровский. — Никакое внешнее откровение не принадлежит к необходимости божественной природы, к необходимому строю внутрибожественной жизни. И творческое откровение не вынуждается благостью Божией. Оно совершается в совершенной свободе, хотя и в вечности. Поэтому нельзя сказать, что Бог *начал* творить, начал быть, стал Творцом, хотя «быть Творцом» и не принадлежит к определениям Божественной природы, к которой принадлежит Троиединство Ипостасей. В присносущей неизменяемости бытия Божия нет никакого возникновения, становления, последовательности. И однако, есть некоторый и всесовершенный строй, до известной степени познаваемый и выразимый в порядке определений и имен Божиих.

<sup>36</sup> ОРИГЕН, *О началах* I, 2, 10, см. в кн.: *Ориген. О началах* (Самара, 1993), с. 55–56.

В этом смысле св. Афанасий Великий и говорил, что «для Бога созидать есть *второе*, а *первое* — рождать», что «то, что от естества», *предваряет* «то, что от изволения»<sup>37</sup>. Внутри самой совечности и неизменяемости Божественного бытия необходимо проводить различения<sup>38</sup>.

«Предваряет» не в смысле необходимой логической связи, а в смысле разделения и упорядочения. Уже в различении Лиц Троицы есть определенный порядок: первое, второе, третье Лицо. Аналогично и творение есть уже воля всех трех Лиц Божества. Однако, творение не есть выражение божественной необходимости. Как акт воли оно есть дело *свободы и любви*. В вышеуказанной статье о. Георгий Флоровский показывает, что даже и *идею мира* как божественный замысел нельзя считать, вообще говоря, принадлежащей сущности Бога. В противном случае как раз и возникают соблазны чисто логически умозаключать от свойств божественной сущности к свойствам мира:

...Можно с терпимой смелостью сказать, что в Божественной идее твари есть некоторая контингентность. Что если она извечна, то вечна не *вечностью существенной*, но *вечностью свободной*. Свободу Божия замысла — изволения для самих себя мы можем пояснить предположением, что эта идея могла бы не быть положена вовсе. Конечно, это — *casus irrealis*, но в нем нет внутреннего противоречия. Конечно, раз Бог «измыслил», или положил, эту идею, у Него были для того основания. Однако прав, думается, был блаж. Августин, воспевающая искать «причину воли Божией». Ибо Она ничем не вяжется и не предопределяется. Божественная воля ничем не понуждается «измышлять» мир<sup>39</sup>.

Самое главное для нашей темы здесь — отсутствие логической необходимости, связывающей внутренние свойства Божества и свойство твари.

К началу второго тысячелетия христианской эры католическое богословие Западной Европы под влиянием разного рода причин оказалось в высшей степени подвержено обсуждаемому рационалистическому уклону<sup>40</sup>. Особенно в трудах Фомы Аквината чувствуется это

---

<sup>37</sup> АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, *Четыре слова против ариан* II, 2 (PG 36, 152), см. в кн.: Афанасий Великий. Творения, т. 2, с. 263.

<sup>38</sup> Г. В. ФЛОРОВСКИЙ, «Тварь и тварность», см. в кн.: Г. В. Флоровский. *Избранные богословские статьи* (М., 2000), с. 47–48.

<sup>39</sup> Там же, с. 48–49.

<sup>40</sup> См. к этому вопросу: Н. ТАЛЬБЕРГ, *История христианской Церкви* (М., 1991); И. В. КИРЕВСКИЙ, «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвеще-

титаническое стремление представить христианскую доктрину в виде целостной и логически замкнутой системы. Этот идеал спекулятивного богословия не только определил пути развития средневековой схоластики, но и привел в конце концов к философскому системостроительству Нового времени у Декарта, Лейбница и т. д. Например, в *Сумме против язычников* Фома как раз как бы и пытается исследовать причины воли Божией, о недопустимости чего предупреждал Августин. В главе 74 Аквинат доказывает, что главный предмет воли Божией — это сама Божественная сущность. Но в следующей главе он уже пытается доказать, что, «когда Бог хочет себя, он тем самым хочет и других», т. е. хочет сотворить мир. Это рассуждение полезно здесь привести:

...Бог хочет и любит свою сущность ради нее самой. Однако саму по себе ее нельзя ни увеличить, ни умножить, как показано выше (I, 42); *умножить Бога* (*multiplicabilis est*) [курсив мой. — В. К.] можно только через подобие, которому будут причастны многие (I, 29, 49). Значит, раз Бог любит свою сущность и хочет, чтобы она была совершенна, он тем самым хочет, чтобы существовало множество вещей, [подобных ему]<sup>41</sup>.

Здесь не говорится, конечно, что в результате творения сущность Бога «увеличивается». Второе предложение прямо подчеркивает невозможность этого. Но в то же время, говорится о некоем *умножении Бога* через подобие, через причастность ему сотворенных вещей... И последнее предложение, построенное как силлогизм, имеет внутри себя предпосылку: совершенство Бога зависит — увеличивается! — от причастности к нему сотворенных вещей<sup>42</sup>. Это как бы «дает зеленый свет» всем этим велеречивым рассуждениям о бесконечности вселенной, которые Бруно будет столь

нию России», в кн.: И. В. Киреевский. *Критика и эстетика* (М., 1979); С. Н. БУЛГАКОВ, «Главы о Троичности», в сб.: *Исследования по истории русской мысли*, т. 6 (М., 2001); J. D. ZIOZIOLAS, *Being as Communion* (Crestwood, N. Y., 1993).

<sup>41</sup> ФОМА АКВИНСКИЙ, *Сумма против язычников* I, 75, пер. Т. Ю. БОРОДАЙ (Долгопрудный: Вестком, 2000), с. 335.

<sup>42</sup> Энергичная латинская фраза исходного текста еще более настойчиво «вопиет» об этой предпосылке: *Vult igitur deus rerum multitudinem ex hoc quod suam essentiam et perfectionem vult et amat* (ФОМА АКВИНСКИЙ, *Сумма против язычников*... с. 334). «Хочет же Бог множества вещей потому, что хочет и любит свою сущность и совершенство». Но разве сущность и совершенство Бога как-то зависят от сотворенных вещей? Ведь предыдущее прямо говорит о невозможности увеличить сущность Бога. Значит, остается только понимать это так, что творение вещей в определенном смысле увеличивает *совершенство* Бога.

настойчиво предлагать на страницах своих сочинений. В то же время Фома делает в этом пункте и определенные оговорки. В главах 80 и 81 он доказывает, что «Бог хочет своего бытия и своей благости по необходимости», а бытия других вещей, сотворенных, *не по необходимости*:

Воля устремляется к [вещам], служащим средствами для цели не по необходимости, если цель может существовать и без этих [вещей]... Следовательно, раз Божья благость может существовать и без прочих [вещей] — более того, они ничего не прибавят ей [?! — В. К.], — то Богу нет никакой необходимости хотеть, чтобы существовали другие [вещи] только из-за того, что Он хочет, чтобы существовала Его благость<sup>43</sup>.

Та скрытая предпосылка, которая присутствует в рассуждении из 75 главы, и данная цитата явно противоречат друг другу: согласно первой из них, Бога «можно умножить», т.е. божественное совершенство получает приращение от факта творения, а согласно последней цитате, Бог *нестрадателен* в традиционном смысле и творение ничего не меняет в статусе Божества. Чувствуется, что это противоречие беспокоило Фому и в конце концов (в 83 главе) он останавливается на формулировке, «что Бог хочет чего-то другого с обусловленной необходимостью»<sup>44</sup>.

В основной своей интенции, как мы уже сказали, Бруно был верен путям западной мысли. Неслучайно в 15 лет он вступает в доминиканский орден и становится насельником крупнейшего в Неаполе монастыря, где был похоронен Фома Аквинский и где его наследие особенно почиталось. И хотя обычно в католической теологии тенденция к рационализации смягчалась общехристианскими представлениями о свободе акта творения, Ноланец в этом пункте, как говорится, «закусил удила». Столь характерная для него страстность оказала ему здесь дурную услугу<sup>45</sup>. Желая во что бы то ни стало утвердить тезис о бесконечности вселенной, он полностью игнорирует различие между планами природы Бога и благодати. И через это Бог *полностью лишается свободы*:

<sup>43</sup> Там же, с. 353.

<sup>44</sup> Там же, с. 363.

<sup>45</sup> Л. Ольшки в своем блестящем очерке о Дж. Бруно отмечает характерные черты стиля его диалогов: «...Бруно, может быть, бессознательно стремился скорее защитить и осуществить свою веру, чем логически сформулировать ее. Поэтому научные и дидактические части его диалогов столь редки и столь неясны. Он презирал науку [! — В. К.] и питал отвращение к силлогистической логике, так как был одушевлен верой, которую он хотел внушить, а не доказать» (Л. ОЛЬШКИ, *История научной литературы на новых языках*, т. 3 (М.: Л., 1933), с. 24.

Конечно, то, что всегда было, не есть и никогда не будет предметом, обладающим возможностью или потенцией; и действительно, если первая действующая причина не может желать иначе, чем она желает, то она и не может делать другого иначе, чем она делает. И я не понимаю, каким образом некоторые говорят о бесконечной активной мощи, которая не соответствует бесконечной пассивной мощи, и что первая делает одним и конечным то, что она может делать в бесчисленном количестве, в бесконечном и в безмерном; ибо ее деятельность необходима, поскольку она происходит от такой воли, которая, будучи в высшей степени неизменной, есть, вернее, сама неизменность и сама необходимость; вот почему в ней совпадают свобода, воля и необходимость, а кроме того, деятельность с хотением, возможность с действительностью<sup>46</sup>.

Совпадение в Боге свободы, воли и необходимости полностью лишает Бога этой воли. Спекуляции о том, чем и как определяется воля Божия, приводят к (логическому) уничтожению этой воли. Остается только неподвижное и «совершенное» бытие. По существу, и от акта творения остается только название: в нем нет никакого логического разрыва, никакой тайны, он полностью сведен к логической непрерывности необходимости... Рационализм подобного богословия полностью уничтожал проблему творчества, свободы, личности. Парадоксальным образом Бруно, один из столпов европейского *свободомыслия*, теоретически уничтожал эту самую свободу в самом источнике бытия — в Боге. И одновременно утверждал пространственную и материальную бесконечность мира...

Бруно был одним из пионеров движения, стремившегося заменить доктрину Божьего провидения на представление о неизменных *законах*, управляющих вселенной. XVII век продвинул этот проект достаточно далеко. В философских и научных трудах Декарта, Лейбница, Спинозы, Ньютона, при всей разнице подходов этих гениальных мыслителей, представление о *рациональной системе* законов, по которым «функционирует» вселенная, укреплялось, расширялось и конкретизировалось. Причем тезис о бесконечности вселенной со временем как бы сам собой подразумевался. Ему была суждена долгая жизнь, пока в XX столетии от него не пришлось отказаться уже на почве чисто научной космологии.

---

<sup>46</sup> Дж. Бруно, *О бесконечности, вселенной и мирах*, с. 72–73.

## АВТОРЫ СБОРНИКА

- БОРОДАЙ Татьяна Юрьевна — кандидат филологических наук, доцент кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ.
- ГАЙДЕНКО Виолетта Павловна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.
- ГАЙДЕНКО Пиама Павловна — член-корреспондент РАН, заведующий сектором «Философских проблем истории науки» Института философии РАН.
- КАТАСОНОВ Владимир Николаевич — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, бакалавр богословия, декан философского факультета Российской академии образования.
- МЕСЯЦ Светлана Викторовна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.
- НАРБОНН Жан-Марк — Ph. D., преподаватель философского факультета Университета Лавала (Université Laval), Квебек, Канада.
- ПЕТРОВ Валерий Валентинович — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.
- СЕРЁГИН Андрей Владимирович — кандидат филологических наук, научный сотрудник Института философии РАН.
- СОЛОПОВА Мария Анатольевна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.
- ШИЧАЛИН Юрий Анатольевич — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, директор Греко-латинского кабинета.
- ШИШКОВ Александр Михайлович — кандидат философских наук, доцент кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ.

# CONTENTS

|              |    |
|--------------|----|
| PREFACE..... | 13 |
|--------------|----|

## COSMOS

|   |     |
|---|-----|
| <i>Piama Gaidenko</i> . Natural Philosophy in Aristotle.....                        | 17  |
| <i>Svetlana Messiats</i> . Discussions on the Aether in Antiquity.....              | 63  |
| APPENDICES  |     |
| <i>XENARCHUS OF SELEUCIA</i> . Against the Fifth Essence.....                       | 102 |
| <i>ALEXANDER OF APHRODISIAS</i> . [Refutations of Xenarchus].....                   | 105 |
| <i>ATTICUS</i> . Against Those Who Try to Interpret Plato by Means of Aristotle.... | 109 |
| <i>Alexander Shishkov</i> . To the translation of Robert Grosseteste.....           | 114 |
| <i>ROBERT GROSSETESTE</i>   |     |
| On Lines, Angles and Figures.....   | 119 |
| On Colour.....  | 126 |
| That Man is a Small World .....   | 127 |
| (trans. and notes by A. Shishkov)   |     |

## THE ONE AND THE MANY

|   |     |
|---|-----|
| <i>Jean-Marc Narbonne</i> . Aristotle and the Evil .....  | 130 |
| (trans. by A. Pakhomova)  |     |
| <i>Valery Petroff</i> . Ambiguum XLI of Maximus the Confessor:<br>Its Main Concepts, Sources, and Interpretation.....                         | 147 |
| <i>MAXIMUS THE CONFESSOR</i>  |     |
| Ambiguum X (fragments 1105C – 1116D, 1193D – 1196B).....  | 272 |
| Ambiguum XLI (fragments 1304D – 1313B).....   | 280 |
| (trans. and notes by S. Messiats)   |     |
| <i>Tatyana Borodai</i> . The World as Manifold.....   | 289 |
| <i>THOMAS AQUINAS</i> . Synopsis of Christian Doctrine Directed Against<br>Unbelievers (t. II, ch. 39–46: [On the Variety of Creatures])..... | 298 |

## COSMOS AND SOUL

|  |     |
|--|-----|
| <i>Piama Gaidenko</i> . The Concept of Time in Antiquity and the Middle Ages....   | 321 |
| <i>Svetlana Messiats</i> . The «On Memory and Reminiscence» by Aristotle.....  | 391 |
| <i>ARISTOTLE</i>   |     |
| On Memory and Reminiscence.....  | 407 |
| (trans. and notes by S. Messiats)  |     |
| <i>Maria Solopova</i> . Themistius and His Commentary on Aristotle's<br>On the Soul.....   | 420 |
| <i>THEMISTIUS</i>  |     |
| Paraphrase on Aristotle's On the Soul (book II, ch. 1–2).....  | 430 |
| (trans. and notes by M. Solopova)  |     |
| <i>Tatyana Borodai</i> . Plotinus on the Nature .....  | 443 |
| <i>PLOTINUS</i>  |     |
| Against the Gnostics (Against Those Who Say That the Maker of the<br>Universe is Evil and the Universe is Evil) [33. II, 9]..... | 454 |
| (trans. and notes by T. Borodai)   |     |



|   |     |
|---|-----|
| <i>Iouri Chitchaline</i> . Plotinus' «On Nature and Contemplation and the One»<br>[30. III, 8] and Aristotle..... | 482 |
| <b>PLOTINUS</b>   |     |
| On Nature and Contemplation and the One (30. III, 8).....   | 497 |
| (trans. and notes by I. Chitchaline).   |     |
| <i>Iouri Chitchaline</i> . Soul and Cosmos in the Enneads 10–11 (V, 1–2) of<br>Plotinus.....                      | 516 |
| <b>PLOTINUS</b>   |     |
| On the Three Primary Essences (10. V, 1).....   | 545 |
| On the Origin and Order of the Beings Which Come after the First<br>(11. V, 2).....                               | 558 |
| (trans. and notes by I. Chitchaline)  |     |

### SOUL AND BODY

|   |     |
|---|-----|
| <i>Valery Petroff</i> . Origen's Teaching on the Risen Body in His Contemporary<br>Intellectual Context.....                    | 577 |
| APPENDIX I. Eidos of the Body as a Seal.....  | 616 |
| APPENDIX II. Origen, Plato, and Pamphil on Bodily Scars.....  | 621 |
| APPENDIX III. «Mortal» Eidos.....   | 624 |
| <i>Valery Petroff</i> . Body and Corporeality in John Scottus' Eschatology.....   | 633 |
| APPENDIX I. The Criticism of the Eschatological Principles of John Scottus'<br>De praedestinatione by Prudentius of Troyes..... | 703 |
| APPENDIX II. Similar Views on the Soul and the World Conflagration before<br>John Scottus.....                                  | 721 |
| APPENDIX III. John Scottus and the Two Greek Scholia on Dionysius the<br>Areopagite's On the Celestial Hierarchy.....           | 746 |

### SOUL AND INTELLECT

|  |     |
|--|-----|
| <i>Violetta Gaidenko</i> . Two Treatises from the Circle of Aquinas..... | 757 |
| On the Nature of the Word Begotten by the Intellect.....                 | 762 |
| On the Intellect and the Intellectual.....                               | 771 |
| (trans. and notes by V. Gaidenko)  |     |

### COSMOS AND ABSOLUTE

|  |     |
|--|-----|
| <i>Andrei Seregin</i> . The On First Principles I, 4, 3–5 and Origen's Doctrine of<br>the Eternity of Creation.....          | 779 |
| APPENDIX   |     |
| ORIGEN. On First Principles I, 4, 3–5.....   | 821 |
| (trans. and notes by A. Seregin)   |     |
| <i>Svetlana Messiats</i> . Transformation of the Ancient Concept of the Absolute<br>in IV–th Century Christian Theology..... | 823 |
| <i>Vladimir Katasonov</i> . Giordano Bruno and His Idea of the Infinity of the<br>Universe.....                              | 859 |
| CONTRIBUTORS.....  | 877 |
| CONTENTS.....  | 878 |