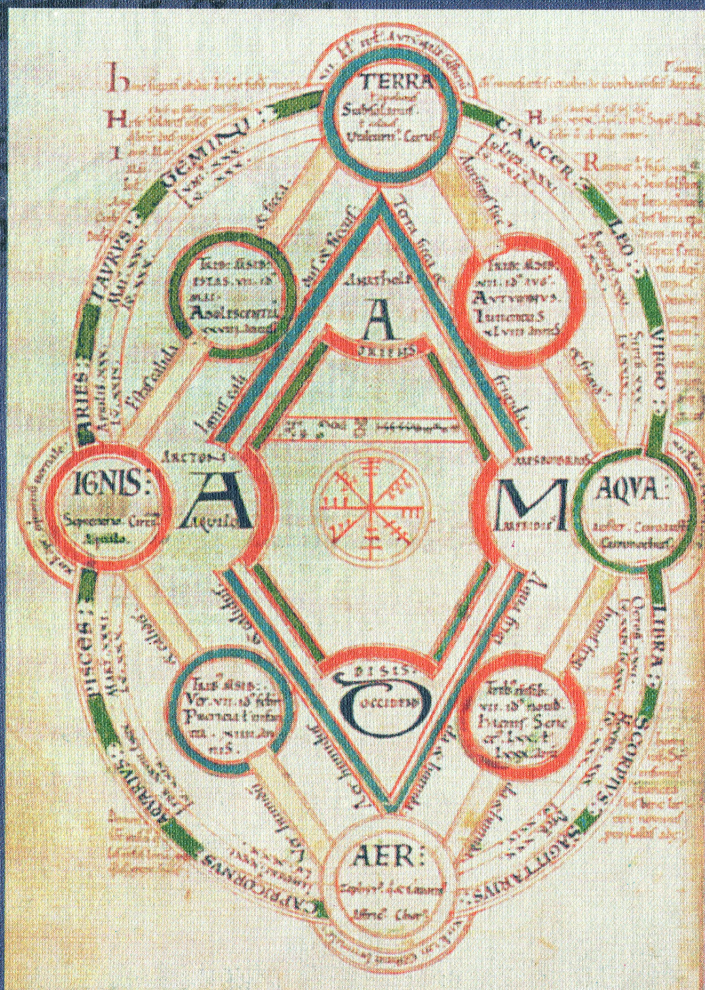


ФИЛОСОФИЯ
ПРИРОДЫ

в античности
и в средние века

ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ

в античности
и в средние века



Институт философии
Российской Академии наук

**ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ
В АНТИЧНОСТИ
И В СРЕДНИЕ ВЕКА**

Russian Academy of Sciences
Institute of Philosophy

PHILOSOPHY OF NATURE
IN ANTIQUITY
AND THE MIDDLE AGES

Eds. Piama P. Gaidenko and Valery V. Petroff



Progress-Tradition
Moscow

Российская Академия наук
Институт философии

ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ В АНТИЧНОСТИ И В СРЕДНИЕ ВЕКА

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



Прогресс-Традиция
Москва

ББК 87.3

Ф 56

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
(проект № 99-03-16033)

Общая редакция, составление, введение
П. П. Гайденко и В. В. Петрова

Исследования: В. П. Визгина, П. П. Гайденко.

Переводы с древнегреческого, статьи, комментарии: Т. Ю. Бородай, С. В. Месяц,
И. Д. Рожанского, М. А. Солоповой, Ю. А. Шичалина. Перевод Г. А. Иванова
переработан В. В. Петровым, статья, комментарий М. С. Петровой.

Переводы с латинского, статьи, комментарии: В. П. Гайденко, В. В. Петрова,
М. С. Петровой.

Рецензенты:

д. ф. н. А. Л. Доброхотов

д. ф. н. З. А. Сокулер

к. ф. н. Е. Л. Черткова

**Ф 56 ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ В АНТИЧНОСТИ И В СРЕДНИЕ
ВЕКА** / *Общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров.* М.: Прогресс-
Традиция, 2000. 608 с.

ISBN 5-89826-067-6

Сборник посвящен памяти И. Д. Рожанского (1913–1994) — выдающегося исследователя античной науки и философии. Книгу составили статьи современных ученых и переводы философских трактатов поздней античности и раннего средневековья. Целиком публикуются переводы трактатов Плутарха, Александра Афродисийского, Плотина, Прокла, Фомы Аквинского, в отрывках — трактаты Симпликия, Макробия, Беда Достопочтимого, Иоанна Скотта (Эриугены), анонимных каролингских ученых. Все они подробно откомментированы.

Для историков философии, науки и всех интересующихся историей античной и средневековой культуры и мысли.

ББК 87.3

© П. П. Гайденко, В. В. Петров,
общ. редакция, составление, 2000

© Коллектив авторов, статьи,
переводы, комментарии, 2000

© Прогресс-Традиция, 2000

© А. Б. Орешина, оформление, 2000

ISBN 5-89826-067-6

СОДЕРЖАНИЕ

Иван Дмитриевич Рожанский. Слово памяти (В. П. Визгин).....	11
ВВЕДЕНИЕ (П. П. Гайденко, В. В. Петров)	13

ЧАСТЬ I. АНТИЧНОСТЬ

<i>Гайденко П. П.</i> Онтологический горизонт натурфилософии Аристотеля.....	37
Аристотель и античная традиция трактовки бытия	39
Бытие, сущность и категории	42
Закон противоречия.....	49
Сущность и суть бытия (чтойность). Проблема определения	52
Материя и форма. Возможность и действительность.....	57
Виды сущностей. Вечный двигатель	66
Сущее (бытие) как таковое ($\tau\acute{o} \acute{o}\nu \eta \acute{o}\nu$).....	71
<i>Визгин В. П.</i> Взаимосвязь онтологии и физики в атомизме Демокрита (на примере анализа понятия пустоты).....	78
<i>Рожанский И. Д.</i> Физические воззрения Плутарха	91
<i>ПЛУТАРХ.</i> О первичном холоде (перевод и примечания И. Д. Рожанского)	103
<i>Петрова М. С.</i> Природа души и мира в диалоге Плутарха «О лике, видимом на диске Луны».....	122
Действующие лица диалога	123
План диалога	123
Природа мира	125
Природа Луны.....	126
Природа и свойства индивидуальной души	127
<i>ПЛУТАРХ.</i> О лике, видимом на диске Луны (перевод Г. А. Иванова, примечания М. С. Петровой)	132
<i>Солопова М. А.</i> Александр Афродисийский и его трактат «О смешении» в контексте истории комментаторской традиции аристотелизма	184
1. Александр Афродисийский: философ-перипатетик и комментатор	184
2. Корпус текстов Александра Афродисийского	186
3. Греческие комментарии и комментаторы Аристотеля	189
4. Трактат «О смешении»: перипатетическая критика стоической физики	198
5. Трактат «О смешении»: изложение учения Аристотеля	207

АЛЕКСАНДР АФРОДИСИЙСКИЙ. О смешении и росте (перевод и примечания М. А. Солоповой).....	213
Шичалин Ю. А. Трактат Плотина «Об уме, идеях и сущем» (5 V 9) в связи с проблемой природы	249
ПЛОТИН. Об уме, идеях и сущем (5 V 9) (перевод и примечания Ю. А. Шичалина).....	257
Месяц С. В. Аристотелевская физика в афинской школе неоплатонизма	274
Учение о движении	275
Логическая структура «Элементов физики»	276
Расхождения с Платоном.....	277
Жанр	279
«Элементы физики» как учебник	281
Античные учебники физики.....	282
«Элементы» как особый жанр научной литературы	284
«Элементы физики» в европейской традиции	288
ПРОКЛ. Элементы физики (перевод и примечания С. В. Месяц)	290
Часть I	290
Часть II	300
Бородай Т. Ю. Симпликий и его Комментарий	324
СИМПЛИКИЙ. Комментарий к «Физике» Аристотеля (Книга I, гл. I) (перевод Т. Ю. Бородай)	329
ПРИЛОЖЕНИЕ: <i>Фома Аквинский. Комментарий к «Физике»</i> Аристотеля [Книга I, Вступление, Sent. 7–11]	357
Петрова М. С. Природа мира в Комментарии на «Сон Сципиона» Макробия	361
Универсум согласно Макробию	362
Источники Макробия.....	367
МАКРОБИЙ. Комментарий на «Сон Сципиона» (перевод и примечания М. С. Петровой).....	371
Книга I: главы 8–14 и 17.....	371
Книга II: главы 12–13 и 17	394

ЧАСТЬ II. СРЕДНИЕ ВЕКА

Петров В. В. Тотальность природы и методы ее исследования в «Перифюсеон» Эриугены	417
Представления о <i>природе</i> до Эриугены	421
Понятия <i>natura</i> , <i>essentia</i> и <i>universitas</i> у Эриугены	435
<i>Природа</i> как речь и природа языка	438
Определение <i>природы</i> и природа логического определения.....	443
Бог и сущее.....	448
Двухчастное деление <i>природы</i>	451
Четырехчастное деление <i>природы</i> и диалектический метод Эриугены.....	455

Деления <i>природы</i> как деления диалектики	463
Деления <i>природы</i> как формы созерцания	469
«Перифюсеон»: история текста	474
ИОАНН СКОТТ. Перифюсеон. Книга I [фрагменты 441A–446A; 462D–463C; 474B–500C]	
(перевод и примечания В. В. Петрова)	480
Петров В. В. Каролингские школьные тексты: глоссы из круга Иоанна Скотта и Ремигия из Осерра	530
Что такое средневековые глоссарии	530
Этапы эволюции средневековых глосс	534
Каролингские глоссы и структура данной работы	536
Глоссы к <i>De natura rerum</i> Беда: манускрипты	540
Глоссы к <i>Decem categoriae</i>	543
<i>De natura quid sit</i>	545
<i>Scholica graecarum glossarum</i>	547
Глоссы пс.-Бирхтферта к <i>De natura rerum</i> и <i>De temporibus</i> Беда	549
Ядро глосс к <i>De natura rerum</i> : Гейрик или Ремигий?	550
Содержание глосс к <i>De natura rerum</i>	554
Заключение	559
ПРИЛОЖЕНИЯ:	
I. ДОСТОЧИМЫЙ БЕДА. О природе вещей (главы I–IV и VIII)	562
II. НЕИЗВЕСТНЫЙ АВТОР. Глоссы к «О природе вещей» (главы I–VIII) Беда	566
III. АЛКУИН. Стихотворное введение к «Десяти категориям» и анонимные глоссы к лемме NATURA	578
IV. НЕИЗВЕСТНЫЙ АВТОР. Что такое природа	582
V. Описание MSS Paris BN 12949 и Brussels 10.661–10.665	586
VI. Сводная таблица текстов, зависящих от «Перифюсеон» Эриугены	590
Гайденко В. П. О трактате Фомы Аквинского «De mixtione elementorum»	592
ФОМА АКВИНСКИЙ. О смешении элементов (перевод и примечания В. П. Гайденко)	598
Основные труды И. Д. Рожанского	604
Авторы сборника	606

плоские проекции вещей. Выше, на уровне диалектики, то есть ума-понимания (*intellectus*), там, где созерцатель знает вещи такими, какие они есть, где он един с ними, открывается иное измерение в таинственный объем и гармонию обещанного людям небесного блаженства¹⁷⁰. То, что представлялось расколотым, воссоединяется, как только диалектический дух достигает высот интеллектуальной интуиции. Настойчивое стремление Иоанна Скотта все же проговорить рационально то, что в безмолвии открывается уму как единство, и приводит к кажущимся парадоксам в *Перифьюсеон*.

Перифьюсеон: история текста

Текст *Перифьюсеон* дошел до нас в различных формах, которые нельзя в полном смысле назвать ни вариантами, ни редакциями. Он неоднократно перерабатывался как самим Эриугеной, так и его помощниками. Основной текст переписывали каролингские переписчики, которых невозможно идентифицировать, тогда как издательской правкой трактата занимались два ирландца, чьи почерки известны как *i*¹ и *i*². Сейчас установлено, что рука *i*¹ почти наверняка принадлежит самому Иоанну Скотту, а рука *i*² — его постоянному помощнику¹⁷¹.

Иоанн Скотт постоянно вносил добавления, надиктовывал пояснения, которые нарастали слой за слоем, так что датировать то или иное чтение можно лишь приблизительно. И. П. Шелдон-Уильямс, первый издатель критического текста *Перифьюсеон*, выделял следующие стадии развития текста¹⁷². 1) Эссе по диалектике, возможно, оставленное незавершенным. Скорее всего использовались только латинские источники. Манускрипты этой стадии не сохранились, но следы первоначального замысла различимы в более поздних версиях первой книги *Перифьюсеон*. 2) Следующая стадия представлена самым ранним из существующих манускриптов, Reims 875 (R), текст которого является переработанным и расширенным вариантом некоего предшествующего, не сохранившегося оригинала. В основных чертах это трактат в том виде, в каком мы его знаем сейчас: все пять книг¹⁷³, сильно зависящих от греческих ис-

¹⁷⁰ *Expositiones* 4, 9: «intra octo angulos, intra soliditatem videlicet mysticam future adhuc nobis... beatitudinis constitutas...»

¹⁷¹ Édouard JEAUNEAU and Paul Edward DUTTON, *The Autograph of Eriugena. Corpus Christianorum. Autographa Medii Aevi III* (Turnhout: Brepols, 1996), 224p.

¹⁷² *Iohannis Scotti Eriugena Periphyseon (De divisione naturae). Liber primus*, ed. Inglis P. SHELTON-WILLIAMS with the collaboration of Ludwig BIELER. *Scriptores Latini Hiberniae VII* (Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies, 1968), p. 5.

¹⁷³ Сейчас манускрипт Reims 875 обрывается в середине книги IV, но из отсылок на полях и из свидетельств манускриптов-дериватов ясно, что ранее он содержал все пять книг.

точников. Рукой i^1 (R, 1r) текст надписан ПЕРІ ФУСЕУС МЕРІСМОУ (О делении природы), но заглавие относится, скорее всего, лишь к Прологу и представляет собой попытку разделить работу на главы. 3) Добавления, находившиеся на полях R, включены в основной текст. Этот вариант представлен манускриптом Bamberg Ph. 2/1 (B), он содержит книги I–III. 4) Последняя стадия. Добавления, находившиеся на полях B, включены в основной текст. Рукой i^2 надписано заглавие — ПЕРІ ФУСНУМ, оно впервые появляется именно здесь. Так же появляется и латинский подзаголовок — De divisione naturae. Лучший манускрипт этого семейства — Paris, Bibl. Nat. lat. 12964 (P).

Наиболее важные манускрипты *Перифьюсеон*:

R Reims, Bibliothèque municipale 875, ff. 1r–358v (s. IX³)¹⁷⁴. Содержит книги I–IV (до 855D).

B Bamberg, Staatsbibliothek, Philos. 2/1, ff. 1r–230v (s. IX³). Содержит книги I–III.

P Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 12964, pp. 1–447 (s. IX⁴). Содержит книги I–V (до 1008B).

F Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 12965, ff. 1r–207v (s. IX⁴). Содержит книги IV–V.

J Bamberg, Staatsbibliothek, Philos. 2/2, ff. 1r–207v (s. IX³). Содержит книги IV–V.

Поскольку существование отдельного эссе по диалектике невозможно ни опровергнуть, ни подтвердить, в настоящее время, вслед за Т. А. М. Бишопом¹⁷⁵, различают четыре стадии менявшегося текста.

Вариант I — это первоначальный текст манускрипта Reims 875 (R*) до того, как рукой i^1 , i^2 или каролингскими переписчиками были внесены добавления и исправления.

Вариант II — это текст Reims 875 после внесения указанных добавлений и поправок (R), и первоначальный текст манускрипта Bamberg, Phil. 2/1 (B) до того, как рукой i^2 были внесены новые добавления и поправки. Этот же вариант послужил основой Гонорию Августодунскому для его *Clavis Physicae*¹⁷⁶. Следует отметить, что для первой книги *Перифьюсеон* подавляющее число поправок и добавлений в R сделано ру-

¹⁷⁴ Сокращение s. IX³ означает, что манускрипт датируется третьей четвертью IX века.

¹⁷⁵ Terence Alan M. BISHOP, «*Periphyseon: The Descent of the Uncompleted Copy*», D. WHITELOCK, R. MCKITTERICK and D. DUMVILLE, eds., *Ireland in Early Mediaeval Europe: Studies in Memory of Kathleen Hughes* (Cambridge, 1982), p. 286–289.

¹⁷⁶ Honorius Augustodunensis, *Clavis Physicae*, ed. Paolo LUCENTINI (Rome, 1974), p. xxxii–xlili.

кой i^1 , то есть, скорее всего, самим Эриугеной (i^2 заменил и добавил лишь несколько слов).

Вариант III — это текст манускрипта Bamberg, Phil. 2/1 (B) после внесения рукой i^2 добавлений и исправлений (большая часть это — поясняющие подзаголовки).

Вариант IV — представлен манускриптами P, F, J и рядом других. Он включает все изменения предыдущих вариантов, включая некоторые добавления и исправления, не всегда аутентичные.

Истинное название сочинения — *Перифьюсеон* (*О природах*). Так называл свою работу сам Иоанн Скотт¹⁷⁷, так именовали произведение современники Эриугены¹⁷⁸ и ближайшие поколения¹⁷⁹. Но первый английский издатель трактата Вильгельм Малмсберийский (1080–ок.1142) за основное заглавие принял латинское *De divisione naturae* (*О делении природы*), имеющееся только в поздних манускриптах. От него оно перешло в первое печатное издание Томаса Гейла (1635/6–1702)¹⁸⁰ и основанное на нем издание Генриха Флосса (Heinrich Joseph Floss)¹⁸¹, опубликованное в томе 122 *Patrologia latina*.

В манускриптах IX века, на которых основано критическое издание текста, участники диалога обозначены буквами N и A, то есть Nutritor (Воспитатель) и Alumnus (Воспитанник), что очень характерно для самого Иоанна Скотта и его окружения¹⁸². Лишь в поздних манускриптах появляются традиционные M и D, то есть Magister (Учитель) и Discipulus (Ученик).

Старые издания *Перифьюсеон* — Томаса Гейла и Генриха Йозефа Флосса — дают текст, в котором смешаны различные варианты текста. Два наиболее важных манускрипта, R и B, позволяющие различить эти

¹⁷⁷ *Expositiones* II, 1038; IV, 100; XI, 102; ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΝ (с расшифровкой на полях: *De naturis*).

¹⁷⁸ В каталоге личной библиотеки Вульффада (†876), друга Эриугены, записано: «*Libri perifision I.I.*» (MS Paris, Mazarine 561, f. 219).

¹⁷⁹ См. Гонорий Августодунский, *De lum. Eccl.* 3, 12, PL 172, 222C: «*Ioannes Scotus uel Chrisostomos scripsit eleganti stylo librum Perifiseon, id est de natura omnium rerum*»; бретонец Израиль (Грамматик) из Сен-Максимиана в *Glossae in Porphyrium* 130, ed. C. BAUMKER und B. S. von WALTERSHAUSEN. *Beitr. zur Gesch. der Philosophie des MA*, xxiv, 1 (Münster, 1924), p. 34: «*Lege peri physeon*»; Ансельм из Лана, *Sententie diuine pagine*, ed. F. BLIEMETZRIEDER. *Beitr. zur Gesch. der Philosophie des MA*, xxviii, 2–3 (Münster, 1919), p. 22: «*liber qui intitulatur perifision quem Crisostomos dicitur fecisse*».

¹⁸⁰ [Thomas GALE] *Joannis Scoti De Divisione Naturae Libri Quinque Diu Desiderati. Accedit Appendix ex Ambiguis S. Maximi Graece et Latine*, Oxonii, e Theatro Sheldoniano, anno MDCLXXXI.

¹⁸¹ Heinrich J. FLOSS, *Joannis Scoti Περὶ φύσεως μερῶν, id est De Divisione Naturae Libri quinque*, 1853, PL 122, 439–1022.

¹⁸² Для того, чтобы собеседников можно было различить по начальным буквам, Nutritor переводится близким по значению словом «Наставник».

разные варианты, в то время еще не были известны. Теперь стало возможно представить текст трактата не только в его окончательной форме, но и в развитии. Первую попытку зафиксировать четыре его основные стадии сделал И. П. Шелдон-Уильямс, опубликовавший книгу I *Перифьюсеон* в 1968 и книгу II в 1972 году. Он успел подготовить и книгу III, вышедшую после его смерти (случившейся в 1973), а потому не имеющую его правки. Для первой книги его издание¹⁸³ основано на тексте В (за исключением случаев, когда R дает явно лучшее чтение). Оно имеет ряд ограничений и недостатков, главный из которых состоит в том, что Шелдон-Уильямс часто ошибался в установлении различных, встречающихся в манускриптах почерков. Он не делает различий между ирландской рукой i¹ и ирландской рукой i², работавшими с R и В. Иногда он путал ирландский и каролингский почерки, причисляя к островному несомненно континентальный¹⁸⁴.

С 1996 Эдуард Жено публикует новое, «критико-генетическое» издание *Перифьюсеон*, свободное от упомянутых недостатков. Следующий ниже перевод отрывков из *Перифьюсеон* I выполнен по этому изданию:

Iohannis Scotti seu Eriugenae Periphyseon liber primus. Editionem novam a suppositiciis quidem additamentis purgatam, ditatam uero appendice in qua uicissitudines operis synoptice exhibentur curavit Eduardus JEAUNEAU, CCCM 161 (Turnhout: Brepols, 1996), 462 p.

Для контроля использован английский перевод Шелдона-Уильямса, переработанный Джоном О'Марой:

Eriugena. Periphyseon (The Division of Nature), transl. I. P. Sheldon-Williams, revised John J. O'MEARA. Cahiers d'études médiévales. Cahier spécial 3 (Montreal, Washington: Bellarmin, Dumbarton Oaks, 1987), 722 p.

Основной текст русского перевода соответствует «согласительному тексту» (versio V) издания Жено, однако в нем указаны изменения, внесенные ирландцами i¹ и i² в варианты I–II.

Курсивом выделены добавления и исправления, внесенные в манускрипт R (варианты I–II) рукой i¹ (то есть, очень вероятно, самим Иоанном Скоттом).

¹⁸³ *Iohannis Scotti Eriugenae Periphyseon (De divisione naturae). Liber primus*, ed. Inglis P. SHELDON-WILLIAMS with the collaboration of Ludwig BIELER. *Scriptores Latini Hiberniae VII* (Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies, 1968), i–x, 1–269.

¹⁸⁴ Édouard JEAUNEAU, Introduction to *Iohannis Scotti Eriugenae Periphyseon (De divisione Naturae) Liber Quartus*. Ed. Édouard A. JEAUNEAU with the assistance of Mark A. ZIER. English translation by John J. O'MEARA and † Inglis P. SHELDON-WILLIAMS. *Scriptores Latini Hiberniae XIII* (Dublin: School of Celtic Studies, Dublin Institute for Advanced Studies, 1995), XXXV.

Малыми прописными выделены два добавления к R (вариант II) рукой i^2 (в 481D и 491A).

Смысловые изменения в вариантах III и IV, сделанные i^2 и каролингскими переписчиками, указаны в примечаниях.

Полужирным переводчик выделял в русском переводе смысловые ударения.

В квадратные скобки заключены пояснения переводчика.

Цифры на полях указывают номер столбца тома 122 издания Г. Й. Флосса в латинской *Патрологии*, буква — положение внутри соответствующего столбца.

Написание греческих слов соответствует чтению манускриптов, включая неправильности написания, за исключением того, что все существительные даны в номинативе (в оригинале падежные окончания без какого-либо порядка подчиняются правилам то латинского, то греческого языков).

Публикуются фрагменты 441A–446A; 462D–463C; 474B–500C *Перифьюсеон* (они составляют 1/3 первой книги, или 1/20 всего трактата).

Sigla и сокращения

- | | |
|-------------------------|---|
| <i>Гомилия</i> | <i>Homélie sur le prologue de Jean</i> . Ed. Édouard JEAUNEAU. SC 151. Paris: Les Éditions du Cerf, 1969; латин. текст и рус. пер. в кн.: <i>Иоанн Скотт Эриугена. Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна</i> (введение, перевод и примеч. В. В. ПЕТРОВА), М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1995, с. 163–227; см. также «Иоанн Скотт. Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна» (пер. В. В. ПЕТРОВА), <i>Историко-философский ежегодник '94</i> , М.: Наука, 1995, с. 224–248. |
| Марий Викторин | <i>Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité I</i> , ed. Paul HENRY et Pierre HADOT. SC 68. Paris: Les Éditions du Cerf, 1960. |
| <i>Annotationes</i> | <i>Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum</i> . Ed. Cora LUTZ. Cambridge, MA: Wilson College, The Medieval Academy of America, 1939. |
| <i>Categoriae decem</i> | Anonymi Paraphrasis Themistianae (Pseudo-Augustini Categoriae Decem), <i>Aristoteles Latinus I</i> , 1–5. <i>Categoriae vel Praedicamenta</i> . Ed. L. MINIO-PALUELLO. Bruges, Paris: Desclée de Brouwer, 1961. |

- CCSL *Corpus Christianorum Series Latina*. Turnhout: Brepols, 1954–
- CCCM *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*. Turnhout: Brepols, 1971–
- CCSG *Corpus Christianorum Series Graeca*. Turnhout: Brepols, 1977–
- CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Vienna, 1866–
- De praedestinatione* *Iohannis Scotti De divina praedestinatione liber*. Ed. Goulven MADEC. CCCM 50. Turnhout, 1978.
- Ambigua* *Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugenaе latinam interpretationem*. Ed. Edouard JEAUNEAU. CCSG 18. Turnhout/Leuven, 1988.
- Expositiones* *Iohannis Scoti Eriugenaе Expositiones in Ierarchiam Coelestem*. Ed. Jeanne BARBET. CCCM 31. Turnhout: Brepols, 1975.
- JSÉcr* *Jean Scot Écrivain. Actes du IVe Colloque international*. Ed. Guy-H. ALLARD. Cahiers d'études médiévales. Cahier spécial 1. Montréal, Paris: Bellarmin, Vrin, 1986.
- P* *Periphyseon*. Libri I–IV: *Iohannis Scotti seu Eriugenaе 'Periphyseon'*, ed. Édouard JEAUNEAU. CCCM 161, 162, 163, 164. Turnhout: Brepols, 1996, 1997, 1999, 2000; Liber V: ed. Heinrich Joseph FLOSS. PL 122, cols. 744–1022 (при ссылках на *Перифьюсеон*: римская цифра — номер книги, далее столбец и абзац тома 122 латинской *Патрологии*).
- PG *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. Ed. Jean-Paul MIGNÉ. Paris, 1857–66.
- PL *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. Ed. Jean-Paul MIGNÉ. Paris, 1844–65.
- SC *Sources Chrétiennes*. Paris, 1941–

ИОАНН СКОТТ

ПЕРИФЮСЕОН

Книга первая

PL 122 НАСТАВНИК. Часто, когда я размышляю и столь усердно,
441A сколь достает сил, вникаю¹ в первое и важнейшее деление всех
вещей, которые могут быть восприняты духом или превосходят
его устремления, в деление их на те, что суть, и те, что не суть²,
для всего этого мне в голову приходит общее [genegale] именован-
ние³, которое по-гречески звучит как ΦΥΣΙΣ, на латинском же —
natura. Или тебе представляется иначе?

ВОСПИТАННИК. Отнюдь, я согласен. Ведь и сам я, когда
вступаю на путь рассуждения, нахожу, что это так.

Н. Стало быть, как мы уже сказали, «природа» является об-
щим именем всего, что есть и что не есть.

В. Да, является. Ведь⁴ нам на ум не может прийти ничего, что
могло бы избежать такого именованя.

Н. Тогда, поскольку мы согласились, что это именование яв-
ляется родовым [genegale], я бы хотел, чтобы ты установил прин-
цип [rationem] его деления на виды посредством [видовых] разли-
чий. Или, если ты не против, сначала попробую разделить я, а твое
441B дело будет правильно рассудить.

В. Пожалуйста, начинай. Я жажду услышать от тебя истинное
рассуждение об этом предмете.

Н. Мне представляется, что деление природы посредством
четырёх различий принимает четыре вида⁵.

Из них первый состоит в том, что творит и не творится; вто-
рой в том, что и творится, и творит; третий в том, что творится и
не творит⁶; четвертый в том, что и не творит, и не творится. В
442A этой четверке друг другу противопоставлены пары, ибо третий

вид противостоит первому, а четвертый второму. Но четвертый помещается среди невозможного [impossibilia]⁷, его бытие — в невозможности бытъ. Правильным ли тебе представляется такое деление или нет?

В. Да, правильным. Но я просил бы тебя повторить, дабы прояснилась противопоставленность вышеназванных форм⁸.

Н. Если я не ошибаюсь, ты видишь противопоставленность третьего вида первому (поскольку первый творит и не творится, в качестве противоположного ему противостоит тот, что творится и не творит), а второго четвертому (поскольку второй и творится, и творит, ему во всех отношениях противостоит четвертый, который *и не творит, и не творится*)⁹.

В. Ясно вижу. Но меня весьма беспокоит добавленный тобою четвертый вид¹⁰. Ибо я никоим образом не позволю себе усомниться относительно трех других, поскольку, как полагаю, под первым видом понимается Причина всего, что есть¹¹, под вторым примордиальные причины¹², под третьим — те, что познаются в возникновении, времени и месте. А потому необходимо, как мне кажется, подробнее обсудить каждый вид.

442В

Н. Ты правильно думаешь. Но в каком порядке следовать по пути рассуждения, то есть какой вид природы обсуждать сначала, я предоставляю решать тебе.

В. Мне кажется правильным прежде других сказать о первом виде то, что даровал нам выразить Свет умов¹³.

Н. Да будет так. Но вначале я считаю нужным кратко сказать о высшем и основном (как мы его назвали) делении всего на то, что есть, и то, что не есть.

443А

В. Это справедливо¹⁴. Я вижу, что к рассуждению следует приступить именно с этого начала [primordio], и не только потому, что это различие является первым из всех, но поскольку оно и есть, и представляется более темным, чем прочие.

Н. Итак, само первейшее из всех расчленяющее различие требует пяти модусов своего истолкования¹⁵.

Первым из них кажется то, посредством чего рассудок убеждает, что все, что подпадает под восприятие телесного чувства или ума [intelligentiae] истинно и разумно называется существующим [esse], а то, что по превосходству своей природы ускользает не только от всякого¹⁶ чувства, но даже от всякого понимания и рассуждения [intellectum rationemque], справедливо кажется не существующим. Таковое правильно постигается только в одном Боге¹⁷, основаниях [rationibus] и сущностях¹⁸ всех сотворенных Богом вещей. И по праву, ибо сущностью всего является Тот, кто

443В

один истинно есть, как говорит Дионисий Ареопагит. Ведь он говорит, что «бытие всего есть превышающая бытие божественность»¹⁹. Григорий Богослов²⁰ тоже многими доводами подтверждает, что невозможно ни умом, ни рассудком постичь какую-либо субстанцию или сущность²¹ видимой либо невидимой твари²². Ибо как не постигается никаким умом Бог сам в себе, вне всякого творения, точно так Он непостижим, когда рассматривается²³ в потаенных недрах Им сотворенной и в Нем существующей твари. А все, что в любой твари либо воспринимается телесным чувством, либо усматривается умом — это всего лишь некая акциденция

443С любой и, как сказано, непостижимой сущности. Ведь она познается через качество, или количество, или форму, или материю, или некое различие, или место, или время, и [познается] не что она такое есть, но что она есть²⁴.

Это, следовательно, и есть первый и высший модус деления на то, о чем говорят, что оно есть и не есть. *Ведь полагаю*, то, что, как кажется, есть неким образом и *состоит* в лишенности субстанций и акцидентов, ни в коем случае не следует допускать²⁵. Ибо то, что совершенно не есть и не может быть, и не превосходит понимание вследствие возвышенности своего существования, то, на мой взгляд, никак не может включаться в деления вещей (если только кто-нибудь случайно не скажет, что отсутствие и лишенность вещей, которые суть, это не полное ничто, но что они²⁶ неким образом существуют, держась некоей чудесной природной силой тех вещей, лишенностью, отсутствием или противоположностью которых являются).

443D

Тогда пусть вторым модусом²⁷ будет тот, что усматривается в рядах и различиях природных тварей. Начинаясь от самой возвышенной и поставленной прямо подле Бога умной силы, он нисходит до самого конца разумной и неразумной твари, то есть, говоря яснее, от высочайшего ангела до самой отдаленной части разумной и неразумной души (я имею в виду питающую и дающую рост жизнь, что является последней частью общей²⁸ души, поскольку она питает тело и дает ему рост). Посредством чудесного способа понимания о каждом ряде, включая тот нижний и самый последний, который относится к телам и в котором завершается всякое деление, можно сказать, что он есть и не есть. Ведь утверждение относительно более низкого [ряда] есть отрицание в отношении более высокого; и также отрицание более низкого — это утверждение более высокого. Таким же образом, утверждение более высокого есть отрицание более низкого, а отрицание более высокого будет утверждением более низкого.

444А

444В

Утверждение «человек»²⁹ есть отрицание «ангела», а отрицание «человек» — это утверждение ангела, и наоборот³⁰.

То же самое правило можно наблюдать во всех небесных сущностях, доходя до наивысшего из всех *ряда*. Он, однако, завершается высшим *вверх* отрицанием, ибо отрицание этого [ряда] не утверждает никакой более высокой твари³¹. А последний вниз [ряд]³² лишь *отрицает или утверждает более высокий, поскольку ниже себя не имеет ничего, что мог бы снять или утвердить,* 444C
поскольку ему предшествуют все более высокие, а он не предшествует никакому более низкому. *Вот на этом основании* о всяком ряде рассуждающей и понимающей твари говорят, что он есть и не есть. Ведь он есть, насколько познается высшими или самим собой, а не есть, насколько не позволяет постигать себя низшим.

Третий модус не напрасно усматривается в вещах, которыми совершается изобилие этого видимого мира, и в их причинах, предшествующих [им] в потаеннейших недрах природы³³. Ведь 444D
что бы из этих причин не познавалось через возникновение в материи и форме³⁴, времени и месте, оно по некоему человеческому обыкновению [consuetudine] называется существующим. А то, что 445A
еще содержится в тех недрах природы и не проявляется в форме или материи, месте или времени, и в прочих акциденциях, согласно тому же вышеупомянутому обыкновению, называется не существующим³⁵. Такого рода примеры широко распространены, и более всего — в человеческой природе. Ведь хотя Бог в том первом и единственном [человеке], которого сотворил по своему образу, одновременно утвердил всех людей, Он не одновременно вывел их в сей видимый мир. Природу, созерцаемую Им целиком и сразу, Он неким ему известным порядком [serie] приводит к видимому существованию [essentiam] в отмеренных временах и местах. Те, кто уже видимо проявился в мире³⁶, называются сущими, а те что пока скрыты, однако должны быть, называются не сущими³⁷. К этому модусу относится то рассуждение, что рассма- 445B
тривает силу семян в животных, деревьях или травах³⁸. Ведь о силе семени, пока она безмолвствует в тайниках природы, поскольку еще не проявляется, говорят как о не существующей. Но когда она уже проявилась в рождении и росте животных, либо в цветах и плодах древес и трав, говорят, что она есть.

Четвертый модус тот, который, согласно философам³⁹, вполне обоснованно утверждает, что истинно есть лишь познаваемое одним умом. А то, что посредством возникновения изменяется в растяжениях и сжатиях материи, в протяжении мест и движении времен, что составляется и разлагается, истинно именуется 445C

не существующим; таковы все тела, что могут рождаться и разрушаться.

- Пятый модус разум усматривает только в человеческой природе. Когда, согрешив, она отступила от достоинства божественного образа, в котором была надлежащим образом укреплена, она заслуженно утратила свое бытие и потому называется не существующей. А когда, восстановленная благодатью едиnorodного Сына Божия, она опять приводится к былому состоянию своей субстанции, в которой была создана по образу Божию, она начинает быть, начинает жить в том, кто был создан по образу Божию. Видимо, к этому модусу относятся слова апостола «и называет не сущее словно оно сущее» (Рим 4:17), то есть тех, кто пропал в первом человеке и впал в какое-то несуществование, Бог Отец зовет через веру в *Своего Сына*, чтобы они были как те, кто уже возрожден во Христе. Хотя это можно понять и применительно к тем, кого Бог ежедневно призывает из потаенных недр природы, где, как думают, они не существуют, чтобы они видимо проявились в форме, материи и прочем, в чем может проявиться сокрытое.

И хотя более пытливый ум может обнаружить нечто и помимо названных модусов, в настоящий момент (если тебе не кажется иначе) о них, как полагаю, сказано достаточно.

* * *

- 462D В. Полагаю, не следует долее задерживаться на этом вопросе. Теперь, если ты не против, нужно рассмотреть природу категорий.
- 463A Н. Аристотель, как говорят, самый проницательный у греков открыватель способа различать природные вещи, заключил бесчисленное разнообразие всех вещей, что суть после Бога и созданы Им, в десять всеобщих родов, которые назвал десятью категориями, то есть сказываниями [praedicamenta]. Ведь⁴⁰ во множестве тварных вещей и различных движениях духов невозможно найти ничего, что нельзя было бы включить в какой-либо из упомянутых родов. Греки называют их ΟΥΣΙΑ, ΠΟΣΟΤΗΤΑ, ΠΟΙΟΤΗΤΑ, ΠΡΟΣ ΤΙ, ΚΕΙΣΘΑΙ, ΕΖΙΣ, ΤΟΠΟΣ, ΧΡΟΝΟΣ, ΠΡΑΤΤΕΙΝ, ΠΑΘΕΙΝ, а по-латыни они именуются *essentia*, *quantitas*, *qualitas*, *ad aliquid*, *situs*, *habitus*, *locus*, *tempus*, *agere*, *pati*⁴¹. Существуют бесчисленные подразделения этих десяти родов, о которых наше теперешнее дело не позволяет рассуждать, иначе мы слишком

далеко отклонились бы от темы; тем более, что делением этих родов от самых общих до самых специальных и собиранием их опять от самых специальных до самых общих занимается та часть философии, что называется диалектикой. Однако, как говорит святой отец Августин в книгах «О Троице»⁴², когда доходит до богословия (то есть до исследования божественной сущности), сила категорий совершенно иссякает. Ибо хотя сила [potentia] любой из категорий действительна в самих созданных Богом природах и их движениях, в той Природе, что не может быть ни высказана, ни постигнута умом, сила эта совершенно и во всех отношениях угасает. И однако, как мы уже говорили, точно так же, как почти все, что сказывается о природе тварных вещей в собственном смысле, может быть сказано посредством метафоры об их создателе, дабы обозначить [Его], так и обозначаемые категориями [свойства], которые надлежащим образом распознаются [только] в тварных вещах, вполне резонно можно отнести к Причине всего; не так, чтобы в собственном смысле обозначить, что она такое есть, но чтобы они внушили в переносном смысле, что [именно] с достоверностью можем мы мыслить о ней, когда тем или иным способом ее исследуем. 463С

В. Я вижу ясно, что категории никоим образом не могут в собственном смысле сказываться о невыразимой природе. Ведь если бы какая-либо из категорий в собственном смысле сказывалась о Боге, необходимо следовало бы, что Бог есть род. Бог же — это не род и не вид⁴³, поэтому ни одна из категорий в собственном смысле не может обозначать Бога.

* * *

Н. Далее следует «место», которое, как мы сказали чуть ранее, состоит в определениях вещей, которые могут быть определены. Ведь «место» есть не что иное, как охват, посредством которого все заключается в точные границы. Существует много видов мест. Мест столько, сколько вещей, которые могут быть очерчены, будь они телесные или бестелесные. Например, «тело есть некое сочетание четырех элементов, собранное⁴⁴ в некий единый вид». Этим определением все состоящие из материи и формы тела заключаются в некоторое общее описание. Далее: «дух есть бестелесная природа, лишенная⁴⁵ формы и материи». Ибо всякий рассуждающий либо понимающий дух сам по себе бесформен, если же он обратится к своей причине, то есть к Слову, через которое все возникло, тогда получает форму⁴⁶. Значит, 474В 474С

единой формой всех рассуждающих и понимающих духов является Слово Божие. Если же дух неразумен, он также сам по себе бесформен, а форму получает от фантазий чувственных вещей. Значит, формой всех неразумных духов является фантазия чувственных вещей, запечатленная в их памяти посредством телесных чувств.

Многие «места» обнаруживаются также в свободных науках.

- 474D Ведь нет искусства, которое не имело бы «мест», таковы места диалектики — «от рода»⁴⁷, «от вида»⁴⁸, «от имени»⁴⁹, «от предшествующего», «от последующего»⁵⁰, «от противоположного» и прочие того же рода, о которых теперь было бы слишком долго рассуждать. Места диалектики распространены столь широко, что где бы в природе вещей не отыскал диалектический ум довод (что сообщает достоверность сомнительному⁵¹), он опишет, *что есть*
- 475A место довода, или позицию довода⁵². То же самое ты найдешь в других искусствах, которые охватываются своими «местами», то есть надлежащими определениями. Примеры их таковы.

Грамматика — это наука [disciplina]⁵³, надзирающая за разделенной на члены речью и регулирующая ее⁵⁴.

Риторика — это наука, пространно и красно обсуждающая определенное дело применительно к лицу, предмету, событию, качеству, месту, времени, поводу⁵⁵. Кратко ее можно определить так: «Риторика — это наука пронизательного и пространного [обсуждения] определенного дела в семи [его] периодах⁵⁶.

Диалектика — это наука, которая отбирает и исследует общие разумные понятия духа.

Арифметика — это точная и безукоризненная наука о числах, подвластных созерцаниям духа⁵⁷.

- 475B *Геометрия — это наука, рассматривающая пронизательным взором ума протяжения и плоскости объемных и плоских фигур⁵⁸.*

Музыка — это наука, при свете разума распознающая в естественных пропорциях гармонию всего, что пребывает в движении или покое⁵⁹.

Астрология — это дисциплина, исследующая протяженность небесных тел, их движения и возвращения в установленные сроки⁶⁰.

Таковы общие «места» свободных искусств, в этих границах они содержатся; а внутри них есть бесчисленное множество иных [определений-«мест»].

В. После этих рассуждений я вынужден признать, что нет «места» нигде кроме как в духе. Ведь если любое определение

находится в науке, а всякая наука в духе, то всякое место, поскольку оно является определением, необходимо будет где-нибудь, а в духе.

Н. Ты правильно понимаешь.

В. Но тогда что следует сказать о тех, кто говорит, будто «места» — это обиталища людей и прочих животных; кто сходным образом полагает, что сей общий воздух, а также земля являются местами всего их населяющего; кто говорит, что вода — это место рыб; кто считает эфир местом планет, а небесную сферу — местом звезд? 475C

Н. Ничего, кроме того, что следует или убеждать их, если они поддаются обучению и *хотят, чтобы их обучили*, или совсем оставить их, если они упорствуют. Ведь над теми, кто говорит подобное, воистину насмехается разум. Ибо если тело — это одно, а место — это другое, то место не является телом. Но воздух есть четвертая часть этого телесного и видимого мира, следовательно, он — не место. Ведь известно, что этот видимый мир состоит из четырех элементов, словно из неких четырех общих частей; он является как бы неким, сложным из своих частей телом. Из них, то есть из вселенских [catholicis] частей, посредством соединения в чудесное и невыразимое сочетание складываются собственные отдельные тела всех животных, деревьев, трав, и в них же, когда [приходит] время разложения, они возвращаются. Ибо как весь этот явленный чувствам мир постоянным движением вращается вокруг своей оси — я имею в виду землю, вокруг которой, словно вокруг некоего центра, в непрестанном кружении вращаются три остальных элемента: вода, воздух, огонь — так всеобщие тела, я разумею четыре элемента, соединяясь друг с другом в невидимом непрекращающемся движении соделывают собственные тела единичных вещей, после разложения которых возвращаются обратно от особенного к общему⁶¹, в то время как собственная и природная сущность единичных вещей всегда пребывает неизменной, словно некий [их] центр, и не может ни двигаться, ни возрастать, ни уменьшаться. Ведь движутся акциденции, а не сущности; и даже не сами акциденции находятся в движении, прирастая либо убывая, но подобные изменения претерпевает их причастность к сущности. Ведь истинное рассуждение не дозволяет, чтобы было иначе, *так как* всякая природа сущностей или их акциденций неизменяема. А причастность сущностей к акциденциям или акциденций к сущностям всегда, как мы говорили, находится в движении. Причастность может иметь начало, возрастать и уменьшаться, до тех пор пока сей мир не придет к концу 476A 476B

[и] своей устойчивости во всем, после чего ни сущность, ни акциденция, ни их причастность друг к другу не будут испытывать никакого движения. Ибо все будет неизменным и самотождественным Единым, когда все вернется в свои неизменные основания. *Но полагаю, что об этом возвращении следует рассуждать в другом месте*⁶².

476C Однако требует основательного рассмотрения то, почему только центр мира, то есть земля, всегда находится в покое, прочие же элементы вращаются вокруг нее в вечном движении. Ведь по этому вопросу нам известны высказывания и мирских философов, и католических отцов. Так, Платон, величайший из философствовавших о мире, многими доводами обосновывает в своем «Тимее», что этот видимый мир составляется, словно некое великое живое существо, из тела и души⁶³. Тело этого живого существа сложено из четырех известнейших и всеобщих элементов, а также из различных составленных из них тел, а душа его — это общая жизнь, которая одушевляет и движет все, что движется и покоится. *Оттого и Поэт говорит:*

476D *Небо и землю сперва, и водной равнины просторы,
Блещущий глобус Луны, и светлые звезды Титана
Дух изнутри напитал...*⁶⁴

477A Но поскольку, по его словам⁶⁵, сама душа и вечно движется — чтобы оживлять свое тело, то есть целый мир, дабы управлять им, двигать его посредством разного рода соединений и разложений различных отдельных тел — и наряду с этим пребывает в своем естественном неизменном состоянии, *то* она всегда и движется, и покоится. Значит, и тело ее, то есть вселенная видимых вещей, частью покоится в вечной устойчивости, как земля; частью движется с вечной скоростью, как протяженность эфира; частью и не покоится, и не движется скоро, как вода; а частью [движется] скоро, но не с наибольшей скоростью, как воздух.

Этим рассуждением величайшего философа нельзя, как полагаю, пренебречь совсем, ибо оно представляется пронизательным и естественным. Но поскольку о том же предмете *в проповеди «Об образе»*⁶⁶ чрезвычайно тонко рассуждает великий Григорий

477B *НУСЕУС*⁶⁷, я думаю, нам нужно следовать скорее его мнению. А он говорит, что создатель вселенной утвердил этот видимый мир между двумя противоположными друг другу крайностями, я имею в виду тяжесть и легкость, которые во всем противостоят друг другу. А поэтому, поскольку земля утверждена в тяжести,

она пребывает всегда недвижимой (*ведь тяжесть не может двигаться*) и поставлена в середине мира, занимая последний и *срединный* предел [мира]. Напротив, пространства эфира, вследствие [своей] невыразимой скорости, всегда вращаются вокруг [упомянутого] средоточия, ибо утверждены в легкой природе, *которая не может покоиться*, и занимают самый дальний предел видимого мира. А два элемента, что утверждены посреди [них] (то есть вода и воздух), соразмерно распределенные между тяжестью и легкостью, постоянно движутся так, что *каждый* более следует за ближайшим к себе крайним пределом, чем за удаленным от себя. 477C
 Ведь вода движется медленнее воздуха, поскольку примыкает к тяжести земли, а воздух колеблется быстрее воды, поскольку сочтается с легкостью эфира. Но хотя кажется, что крайние части мира разнятся по причине своих различных качеств, они все же не во всем противоречат друг другу. Ведь хотя пространства эфира всегда вращаются с наивысшей скоростью, хор звезд⁶⁸ сохраняет свое неизменное местопребывание, так что он и с эфиром вращается, и не покидает [своего] природного места, уподобляясь *устойчивости* земли. Напротив, хотя земля и пребывает вечно в покое, все, что из нее происходит, всегда находится в движении, подобном легкости эфира, рождаясь посредством возникновения, возрастая по числу мест и времен, и опять убывая, доходя до разъединения формы и материи. 477D

В. Мне кажется, ты слишком далеко уклонился от главной темы в случайную. Ведь, хотя нашим намерением было исследовать «место», ты *оставил* «место» и перешел к рассуждению о мире, и куда это ведет, я пока не имею понятия.

Н. Не куда иначе, как к тому, чтобы посредством тщательного рассуждения мы отделили природу тел от природы мест. Ведь путаница между ними является главной, если не основной, причиной ошибки многих, да почти всех, кто полагает, что этот видимый мир с его всеобщими и отдельными частями представляет собой «места». Ведь если бы в правильном рассуждении они тонко и безошибочно различали роды всех вещей, они никогда не заключили бы «тело» и «место» в один и тот же род. Ведь никто из тех, кто правильно рассматривает и различает природы вещей, не смешивает «места» и «тела» в одном роде, но отделяет их в рациональном различении. Ибо тела содержатся в категории «количество», а категория «количество» по природе далеко отстоит от категории «место». Следовательно, «тело» не является «местом» [locus], поскольку «локальность» не есть «количество». 478A

478B «Количество», как мы сказали выше, это не что иное, как точное измерение [dimensio] частей, разделяющихся либо только рассудком, либо естественным различием, и [это еще и] рациональное продвижение вещей, которые распространяются до точных границ по природным протяжениям (я разумею длину, ширину и высоту); а «место» есть не что иное, как охват и заключение вещей, которые ограничены точным пределом⁶⁹.

Тогда, если этот видимый мир является телом, необходимо следует, что и части его также являются телами. А если они тела, они подчиняются роду «количества», а не «места». Они — тела, следовательно, они — не «места».

Итак, понятно тебе, каким образом из приведенных рассуждений получилось, что этот мир вместе со своими частями не есть «место», но содержится в месте, то есть в точном охвате своего определения? Ведь то, что содержит, — это одно, а то, что содержится, — другое. Тела содержатся в своих местах, следовательно, тело — одно, а место — другое; как одно — количество вещей, а другое — их определение. Поэтому и те четыре известнейших элемента не являются местами, но заключены в местах, ибо они суть главные части, из которых составляется всеобщность чувственного мира.

В. Сказанное тобой о различии мест и тел кажется весьма правдоподобным, но я бы хотел, чтобы ты повторил это более подробно, поскольку *мне не ясно*, отчего не является местом этот мир, хотя многое помещается в нем.

Н. От тебя, полагаю, не укрылось, что ни одна из упомянутых категорий, которых Аристотель определил числом десять, рассматриваемая в разумном исследовании, сама по себе (то есть в своей природе), не поддается телесным чувствам. Ибо ΟΥΣΙΑ бестелесна и не доступна никакому чувству, тогда как вокруг нее обращаются прочие девять категорий. А если сама она бестелесна, не кажется ли тебе очевидным, что все к ней примыкающее или в ней пребывающее, и не могущее быть без нее, [тоже] бестелесно? Следовательно, все категории, рассматриваемые как таковые, бестелесны. Впрочем, *некоторые* из них в каком-то чудесном между

479A собой соитии содельвают, как говорит Григорий, видимую материю⁷⁰; некоторые же ни в чем не проявляются и всегда существуют бестелесными. Ведь ΟΥΣΙΑ, отношение, место, время, действие и претерпевание недостижимы никаким чувством, но количество, качество, положение и состояние, соединяясь друг с другом, составляют, как мы сказали выше, материю и, обычно-

венно, воспринимаются телесным чувством. Тогда, если место числится среди того, что никоим образом не доступно телесным чувствам, а тела, если не воспринимаются чувствами, не являются телами, разве не выходит, что *место* не есть тело? Под телами я разумею здесь те, что соделываются от соития четырех элементов мира, ибо четыре элемента мира, хотя и являются сами по себе отдельными телами, вследствие своей невыразимой природной малости и чистоты превосходят всякое смертное чувство. Поэтому место — это одно, а тело — это другое. Или тебе представляется иначе? 479В

В. Никоим образом. Последний вывод нашего рассуждения исключает всякую возможность допустить, что место и тело находятся в одном роде. Но я вижу, ты упомянул, что видимая материя, соединенная с формой (ведь все проявляющееся проявляется через форму), есть не что иное, как схождение неких акциденций. Это меня весьма беспокоит.

Н. Пусть не беспокоит. Ведь как я сказал, великий Григорий НУСЕУС в проповеди «Об образе» неоспоримыми доводами убеждает, что это так и есть, говоря, что материя — это не что иное, как некое соединение акциденций, переходящее из невидимых причин в видимую материю⁷¹. И резонно, ведь если бы у этой телесной и подвластной разложению материи имелась некая простая⁷² и неизменная сущность, совершенно разложению не подверженная, то [телесная материя] не могла бы разлагаться никаким рассуждением и никаким действием. Но ведь она разлагается, значит, в ней не содержится ничего неразложимого. Ведь роды, виды и АТОМА оттого всегда существуют и сохраняются, что им подлежит нечто единое и неделимое, не могущее ни разложиться, ни разрушиться. И сами акциденции оттого в своей природе сохраняются без изменений, что всем им подлежит нечто единое и неделимое, в котором они все естественно пребывают, как единое. 479С

В. Полагаю, нет ничего более истинного. А поэтому я жду, что ты завершишь сие исследование.

Н. Что нам остается, как не сказать, что когда, например, мы видим наши тела, утвержденные на этой земле или окруженные этим воздухом, они представляют собой не что иное, как тела в телах? По той же причине рыбы в потоках, планеты в эфире, звезды на тверди являются телами в телах, меньшими в больших, более плотными в менее плотных, легкими в более легких, чистыми в более чистых. Ибо истинный разум учит, что все это, как чувственное, так и умопостигаемое, содержится в своих собственных местах, то есть в природных определениях. 479D 480A

В. Я не противлюсь этому заключению, ибо вижу, что оно истинно. Но я весьма удивлен, отчего случилось так, что в повседневной практике человеческой жизни обыкновенно говорят, что все эти тела — небесные, воздушные, водные или земные — являются местами находящихся внутри них меньших тел, а также полагают, что ΟΥΣΙΑ есть не что иное, как это видимое и осязаемое тело. Поэтому я настоятельно прошу тебя не посчитать в тягость продолжить обсуждение данной проблемы.

Н. Ну что ж. Разве не признали мы уже давно, что все познаваемое телесным чувством, рассудком или умом, с полным основанием может сказываться о Боге, творце всего, хотя чистое созерцание истины доказывает, что Он не является ни чем из того, что о Нем сказывается?

В. Разум учит, что это яснее ясного и неоспоримо.

Н. Тогда, если мы вправе сказывать о Боге все сущее (не в собственном, однако, смысле, но в некоем переносном, ибо оно от Него происходит), то что удивительного, если все пребывающее в «месте» (хотя оно кажется окруженным со всех сторон большим, чем оно само) может именоваться «местами»? Хотя ни одно [такое сущее] не является собственно «местом», но содержится в «месте» своей собственной природы, мы понимаем, что посредством ΜΕΤΟΝΟΜΙΑ (то есть переименования) содержащееся берет имя от того, что его содержит⁷³.

Впрочем, оно содержится в [большем] не так, что не может существовать без него внутри своих природных границ; ведь в обыкновении смертных людей есть привычка именовать жену или семью «домом», хотя от природы это не одно и то же, ибо не «дом» предоставляет жене или семье субстанциальное бытие, но «место» природы; а поскольку в нем, [в доме], они обладают [бытием], от него обыкновенно получают имя.

Сходным образом, то, что содержит, [берет имя] от того, что содержится. Например, воздух содержит свет, а потому просвещенный светом воздух именуется «светом»; глаз называют «зрением» или «видением», хотя по свойству своей [природы] он не есть ни «зрение», ни «видение». Ведь кому не известно, что глаз является некоей телесной и влажной частью головы, через которую зрение изливается наружу в виде лучей из мениска (то есть из мембраны мозга)⁷⁴? А мениск получает природу света из сердца, то есть вместилища огня⁷⁵. Ведь зрение — это испускание естественного света в чувство видения того, кто этим [чувством] обладает, прорывающееся наружу в виде лучей. Когда [испуска-

ние] окутывается цветами и формами внешних чувственных тел, оно с удивительной скоростью принимает форму *самих этих цветочных видимых форм*. Ибо видение есть некий сформированный в глазных лучах образ форм и телесных цветов, который без малейшей задержки воспринимается чувством и запечатлевается в памяти ощущающего⁷⁶. То же самое относительно чувства слуха, ибо та часть головы, что собственно называется слухом, получила имя от слышания, поскольку является орудием слышания⁷⁷; и еще тысяча [примеров] того же рода.

В. Это я тоже ясно представляю.

Н. Тогда ты понимаешь, что это в силу обычая, из необходимости обозначить предметы, человеческая природа, бессильная различить истинные вещи, приняла неподобающие этим вещам обозначения, именуя самую низкую, срединную часть видимого мира, я разумею землю, «местом» умеющих ходить животных? Сходным образом она называет примыкающую к земле и неотделимую от нее часть, ближайшую к ней по качеству «холодности», то есть воду, местом водоплавающих; далее, третью по естественному порядку часть мира она считает местом рода пернатых; и таким же образом обыкновенно именуется неохватные пространства эфира местами небесных тел, кругообразно в нем обращающихся. Впрочем, после истинного рассмотрения природных различий становится понятно, что все это не «места», но очерченные своими местами части мира. А чтобы ты отчетливо уяснил, что упомянутые общие части мира и части их частей вплоть до мельчайших частиц «местами» не являются, но «местами» очерчены, следует, если не возражаешь, рассмотреть природу места несколько подробнее⁷⁸.

В. Отнюдь не возражаю и сгораю от нетерпения услышать об этом.

Н. Тогда внемли, для начала, следующего рода рассуждению, взятому нами у святых отцов, то есть у Григория Богослова и у выдающегося толкователя его проповедей Максима: «все, что только есть, кроме Бога, который один в собственном смысле пребывает над своим бытием, постигается в «месте», с которым, *то есть с местом*, всегда и во всем сопостигается время. Ведь невозможно постичь место, *если отнять время*»⁷⁹, как невозможно определить время без *сопостижения* места. Ибо они находятся среди того, что полагается раз и навсегда нераздельным, и без них никакая сущность, что посредством возникновения принимает бытие, никоим образом не может *состоять или познаваться*. Поэтому сущность всего существующего ограничена местом и вре-

менем [localis atque temporalis]⁸⁰, а значит, может познаваться только в месте и времени, или как подлежащая месту и времени.

481D «Ведь вселенная всех вещей не подлежит себе самой и не находится внутри себя самой. Утверждать подобное неразумно и невозможно (то есть, что сама вселенная есть вселенная над самой собой), поскольку она очерчена запредельной всему первопричинной Силой, очерчивающей все, что под ней и в ней. Поэтому «место» вселенной есть сам [ее] внешний предел, и такое определение дают некоторые⁸¹, говоря: Место есть сам охват вселенной извне, или само положение вне вселенной, или охватывающий предел, в котором охватывается охватываемое.

482A Также будет доказано, что все вещи [universa] подчинены времени, поскольку они (и то, что имеет бытие после Бога) обладают бытием не просто, но некоторым образом [aliquo modo esse], а вследствие этого не могут не иметь начала. Ведь все, что получает основание некоторого рода *сущности* [alicuius modi essentiae], хотя и есть, но [прежде] не было⁸². Итак, быть некоторым образом [aliquo modo esse] — это быть по месту, и начинать быть некоторым образом — это быть во времени. Поэтому все, что есть, кроме Бога, поскольку пребывает [лишь] некоторым образом и начинает пребывать посредством возникновения, необходимо заключается в месте и времени. «Следовательно, когда мы говорим, что Бог есть, мы не говорим, что Он есть некоторым образом, а значит, ставим Его «есть» и «был» просто, беспредельно и абсолютно. Ибо божественное не охватывается никаким рассудком и умом, а потому когда мы приписываем Ему бытие, мы не гово-

482B рим, что Он «есть». Ведь бытие — из Него, но сам Он не есть бытие. Ибо сам Он выше бытия, выше «некоторого рода бытия», и вообще выше того, что сказывается и постигается умом. Если же те, что суть, имеют бытие некоторым образом, а не всеобщим, то разве не станет очевидной их подчиненность месту через то, что [они имеют конкретное] положение и определенность [своих] оснований, в которых они установлены от природы, а полная их подчиненность времени — через то, что [они имеют] начало?»⁸³

482C Разве ты не видишь, что место и время постигаются прежде всего, что есть? Ведь, как говорит святой Августин в шестом разделе «О музыке», число мест и времен предшествует всему, что в них есть⁸⁴, ибо модус, то есть мера, всего сотворенного, от природы логически [ratione] предшествует их творению; этот модус и мера и называется, и есть место всего. Сходным образом понятно, что происхождение и начало рождения логически предшествует все-
му, что рождается и начинается, а поэтому все, что не было и

есть, принялось быть от начала времени. Поэтому только Бог бес-
 пределен, прочее ограничено посредством «где» и «когда», *то
 есть местом и временем*; не оттого, что место и время не входят
 в число того, что сотворено Богом, но оттого, что они предшест-
 вуют всему, что суть во вселенной, не протяжением времени, но
 только логикой [ratione] творения. Ведь то, что содержит, необхо-
 димо понимается как первое по отношению к тому, что содержит-
 ся: как причина предшествует осуществлению, пламя возгоранию,
 голос слову и прочее в том же роде. А потому мы считаем, что
 тем, кто достоин, обещано не иное блаженство, конец этого мира
будет [для них] не чем иным, как восхождением всех имеющих
 принять славу теосиса (то есть обожения) за пределы места и 482D
 времени. Ибо те, кто зажат местом и временем — конечны, но
 вечное блаженство беспредельно. Следовательно, *причастники*
 вечного и беспредельного блаженства не будут очерчены ни мес-
 том, ни временем. То, что написано об одном только Мельхиседе-
 ке, который не имел ни отца, ни матери, и никакого начала дней
 (посредством возникновения в сущности), ни конца времени (Евр
 7:3), следует, я полагаю, понимать вообще применительно ко
 всем, кто будет причастен будущему блаженству. Поэтому все, 483A
 кому назначено вернуться к своим вечным основаниям (никогда
 не имеющим ни начала времени *посредством возникновения в
 месте и времени*, ни конца *посредством разложения*, и не очер-
 ченным никаким положением по месту), *чтобы полностью быть
 в них и ничем иным*, те совершенно будут лишены всякого преде-
 ла по месту и времени. Ведь будучи бесконечными, они до беско-
 нечности будут льнуть к причине всех вещей, которая лишена
 всякой очерченности, поскольку бесконечна; ибо только Бог
 будет проявляться в них, когда они выйдут за пределы своей при-
 роды; *не так, чтобы в них угасла их природа, но так, что в них
 проявляется только тот, кто лишь один истинно есть; и выхо-
 ждение за пределы природы — это когда природа не проявляется,
 как неоднократно упоминавшийся нами полный света воздух не* 483B
*проявляется, поскольку безраздельно господствует свет*⁸⁵. Следо-
 вательно то, что понимается о вообще месте и о вообще времени
 всецелого творения, необходимо будет пониматься и о частных и
 собственных местах его частей от высшего до низшего. Ведь во-
 обще место и вообще время предшествуют, согласно *пониманию*,
 всему, что в них пребывает. Следовательно, познание частных и
 собственных мест и времен предшествует тому, что постигается в
 них как частное и особенное. Из этого следует, что «место» есть
 не что иное, как естественное определение, модус и положение

483С всякого общего или частного творения, так же как «время» есть не что иное, как начало движения вещей посредством возникновения из небытия в бытие и точные измерения [dimensiones] самого движения изменчивых вещей до тех пор, пока не наступит устойчивый предел, в котором все будет пребывать неизменно.

В. Думаю, цель нашего исследования понемногу проясняется. Насколько мне дано понять, оно стремится не к чему иному, как убедить, что место — это именно естественное определение всякого творения, которое все содержится внутри места, и никоим образом не выходит наружу. А из этого понятно, что если кто-нибудь заговорит о месте, пределе, границе, определении или очерченности, это означает одно и то же, а именно охват конечной природы. И хотя некоторым кажется, что есть много видов определений, единственным и истинным определением следует называть то, что греками обыкновенно именуется 483D ΟΥΣΙΑΔΕΣ, а нашими essentialis [сущностным]⁸⁶. Ведь прочие являются либо перечислением *умопостигаемых* частей ΟΥΣΙΑ, либо некими внешними доказательствами посредством акциденций, или разного вида суждениями, но только ΟΥΣΙΑΔΕΣ принимает для определения единственно то, что составляет и выражает совершенство природы, которую определяет. «Ведь 484А определение», — по словам Августина, — «содержит не больше и не меньше, чем то, что взято для объяснения, иначе оно совсем не годится»⁸⁷.

Н. Ты понимаешь правильно, ибо указанное рассуждение стремится доказать именно то, что ты сказал.

В. Но меня удивляет и мне не совсем понятно, отчего говорится, что определение любой сущности пребывает не внутри нее, но снаружи, то есть почему можно говорить, что оно и не целое ее, и не часть.

Н. Тогда будь внимательнее, чтобы узнать также и это.

В. Стараюсь, насколько позволяет внутренний свет.

Н. Скажи, пожалуйста: раз существует два рода всех вещей — ведь все, о чем говорят, что оно существует, это либо то, что видимо и воспринимается (или *может восприниматься*) телесными чувствами, либо то, что невидимо и рассматривается взором ума (или *может рассматриваться либо само по себе, либо через посредство чего-либо с ним связанного*) — то в каком из 484В упомянутых родов, по-твоему мнению, находятся определения?

В. Смешной вопрос. Ибо кто из подлинно мудрых поставил бы место, или предел, или любой вид очертания, которым охва-

тывается всякая субстанция, среди вещей, доступных телесным чувствам, когда он видит, что границы линии или треугольника, или некоей плоской либо объемной фигуры являются бестелесными? *Ведь [бестелесная] точка, из которой линия берет начало и в которой она кончается, это и не линия, и не часть ее, но предел [terminus] линии, а поэтому ее место не воспринимается чувством, но постигается только разумом; а чувственная точка — это часть линии, а не ее начало или конец*⁸⁸.

Сходным образом сама линия является, при здравом рассмотрении, бестелесной и представляет собой начало плоскости. Плоскость тоже бестелесна; это конец линии, но начало объема. И 484C
объем бестелесен; это предел совершенства целого⁸⁹. Ибо все, что доступно в них телесному чувству, то есть видимые точка, или линия, или плоскость, или объем, конечно, являются фигурами бестелесных вещей, а не самой их истинной субстанцией, которая бестелесна⁹⁰.

И сходным образом это у природных тел (которые либо являются чувственными вследствие смешения элементов, посредством которых пребывают, либо ускользают от взгляда смертных из-за своей утонченности) — пределы [fines] их природы воспринимаются только умом. *Ибо форма, которая содержит всю материю тел, бестелесна. И сама материя также, при внимательном рассмотрении, составляется из бестелесных качеств.*

Н. Итак, ты считаешь, что определения, которые мы назвали местами очерченных вещей, заключены в роде невидимых? 484D

В. Да, я так считаю и отчетливо это сознаю.

Н. Ты думаешь правильно. Но поскольку род невидимых в свою очередь испытывает деление на многие виды — ведь что-то из невидимого понимается и понимает, что-то понимается и не понимает, что-то и не понимается, и не понимает — к какому из 485A
видов, по твоему мнению, следует приписать определения?

В. Конечно к тому, что понимает и понимается, ибо действие определения — это действие рассуждающей и понимающей природы.

Н. Как видно, иначе и быть не может; ведь никакая природа, которая не понимает, что сама она *существует*, не может определить ни равной себе [природы], ни более низкой. *А как она может познать то, что выше ее, когда она не в силах подняться выше знания о себе?*

В. Следовательно, умение определять принадлежит только умной природе, которая утверждена в человеке и ангеле. *Но могут ли ангел и человек определить самих себя — либо человек ан-*

гела, либо ангел человека — это не легкий вопрос; я хочу знать об этом твое мнение.

485B Н. Мне кажется, что они не могут определить ни самих себя, ни друг друга. Ибо если человек определяет самого себя или ангела, он становится больше самого себя или ангела. Ибо то, что определяет, больше того, что определяется. То же рассуждение приложимо и к ангелу. Поэтому я полагаю, что их может определить только тот, кто сам создал их по своему образу.

В. Мне кажется, из этого рассуждения следует, что разумный дух определяет лишь более низкие, чем он сам, природы, будь они видимые или не видимые.

Н. Всякий, кто скажет так, не отклоняется от истины. Поэтому, где есть определения того, что определяется, там, конечно, есть и «места» того, что очерчивается. Ведь предыдущими рассуждениями доказано, что «место» — это определение, а определение — это «место».

В. Конечно, доказано.

485C Н. Но определения тел и вещей, лишенных разума, находятся не где-нибудь, а в разумной душе. В ней, следовательно, и места всего, что местом объемлется [comprehenduntur]. А если разумная душа бестелесна (в чем не сомневается никто здравомыслящий), понятно, что все постигаемое в ней необходимо бестелесно. «Место», как показано раньше, постигается в душе, следовательно оно бестелесно.

В. Я вижу, что этот вывод тоже справедлив. Содержит ли ангельская природа определения вещей, которые ниже ее (как, похоже, считал Августин, ибо верят, что ангелы помогают тем, кто ниже их), или всегда обращена к тому, что выше ее, то есть к вечным причинам вещей, этот вывод остается в силе. Ведь, представляется мне, не далек от истины тот, кто полагает, что человеческий дух, хотя он еще и обременен земными фантазиями, может познавать тварные причины более низких по отношению к себе природ, если живет чистой жизнью, а ангельский 485D [ум] взывает вечных оснований всех вещей, и, движимый любовью, вечно привлекает к этому же человеческую природу.

Н. Ты правильно видишь. А видишь ли ты, что место есть не что иное, как действие того, кто силой понимания понимает и охватывает⁹¹ то, что может охватить, будь оно чувственным или же 486A доступным [только] охвату умом? Но если это так, то определяемое — это одно, а определение — это другое.

В. Я вижу, что они различны, но ум, который постигает себя, поскольку самого себя определяет, кажется «местом» самого себя.

Н. Сказать это было бы не совсем нелепо, если бы какой-нибудь ум после Бога (которого называют Умом всего⁹²) был способен постичь самого себя. Если же всякий ум, кроме Бога, описывается не самим собой, но теми, что выше его, никакой ум не будет местом для себя, но разместится в том, что выше его. *А разве мы не согласились чуть раньше, что это так и есть?*

В. Полагаю, в другое время нам следует обсудить это подробнее. А теперь я бы хотел знать, отличается ли природа духа, который определяет (то есть объемлет в «месте» [своего] познания, все, что им постигается), от самого «места» или определения того, что размещено либо определено.

Н. Я думаю, что это исследование бесполезно, ведь многие сомневаются относительно этого. Но поскольку мы видим, что утвержденные в душе свободные искусства отличаются от самой души, которая есть нечто вроде подлежащего искусств, тогда как искусства кажутся словно бы неотделимыми и естественными акциденциями души, что мешает нам поместить науку определения среди искусств, отнеся ее к диалектике, чье свойство — делить, соединять, различать природы всех вещей, что могут быть познаны, и предоставлять каждой ее собственные «места» (и потому мудрецами она обыкновенно называется истинным созерцанием вещей)? Ибо раз во всякой рассуждающей и понимающей природе усматриваются три неразделимые и всегда нерушимо пребывающие вещи — я разумею ΟΥΣΙΑ, ΔΥΝΑΜΙΣ и ΕΝΕΡΓΕΙΑ, то есть «сущность», «силу» и «действие»⁹³ (ведь согласно святому Дионисию, они неразрывно соединены друг с другом *и, так сказать, едины*; они не могут ни возрастать, ни уменьшаться, поскольку бессмертны и неизменны⁹⁴) — *разве не кажется тебе правдоподобным и согласным со строгим рассуждением, что все свободные дисциплины следует усматривать в той части души, что называется ΕΝΕΡΓΕΙΑ, то есть «действие»? Следовательно, правильно было разыскано и открыто философами, что искусства вечны и всегда неизменно соединены с душой так, что кажутся не какими-то ее акциденциями, но естественными силами и действиями, которые никоим образом от нее не отделяются и не могут отделиться, которые не откуда-нибудь приходят, но врождены ей от природы таким образом, что не ясно: то ли сами они сообщают ей вечность (поскольку они вечны и всегда соединены с ней), чтобы и ей быть вечной, либо логикой [ratione] подлежащего, то есть души, вечность готовится искусствам (поскольку ΟΥΣΙΑ, сила и действие души вечны), либо они так*

486B

486C

486D

соединены друг с другом, будучи все вечны, что не могут быть отделены друг от друга.

487A В. Поскольку это рассуждение истинно, я не знаю, кто бы с ним не согласился. *Ведь хотя каждое из сделанных утверждений не противоречит здравому смыслу, ясно, что последнее из выдвинутых тобой правдоподобнее прочих.* Однако, возвращаясь к нашей теме, мне не вполне открылось, как в родах, в видах или в «атомах»⁹⁵ может быть определена ΟΥΣΙΑ, когда в предыдущих рассуждениях этой книжицы было доказано, что она не постижима никаким телесным чувством и никаким умом.

487B Н. Никто не может определить ΟΥΣΙΑ как таковую и сказать, что она такое есть, хотя из того, что нераздельно с ней связано и без чего она не может существовать (то есть из «места» и «времени») — ведь всякая, сотворенная из ничто ΟΥΣΙΑ, ограничена местом и временем (местом, поскольку она существует [лишь] некоторым образом и не беспредельна, а временем, поскольку начинает быть то, чего не было) — можно определить только, что она [ΟΥΣΙΑ] есть. Итак, никаким способом не определить, что такое ΟΥΣΙΑ, но определяется лишь, что она есть⁹⁶. Ведь, как мы сказали, из места, времени и прочих акциденций, которые постигаются существующими либо в ней самой, либо вне ее, дается только, что она есть, а не что она такое есть⁹⁷. И это с полным основанием можно сказать вообще о всякой ΟΥΣΙΑ — самой общей, самой частной или промежуточной. Ибо и то, что существует Причина всего, то есть Бог, познается только из сотворенного ей, но никаким доводом от тварного мы не можем постичь того, что она такое есть. Поэтому лишь такое определение приложимо к Богу, что существует Тот, кто больше, чем бытие.

В. Мне кажется, с этим рассуждением также никто здраво-мыслящий спорить не станет.

487C Н. Тогда, теперь ты яснее ясного видишь, что тех, кто мнит, будто части этого видимого мира — это природные «места» прочих тел, в них утвержденных, следует высмеивать, а скорее жалеть, дабы вернуть их к истинному различению вещей, если они того хотят, или совсем от них отступить, если они предпочитают следовать своему, враждебному истине, обыкновению. Ведь если я, например, скажу о своем теле (ибо непристойно думать, что в телесных протяжениях этого мира заключена душа), что его местом является этот воздух, то, следовательно, четвертая часть [тела] является его же местом. Ибо, как всем известно, *всякое видимое тело* состоит из четырех частей, то есть из огня, воздуха,

земли, воды. Нет ничего неразумнее, чем *считать*, что целое тело размещается в своей части: правильно полагать, что целое объемлет все свои части, а не часть охватывает целое. Опять же, если я скажу, что мое тело как в своем месте находится в этом воздухе, то получится, что оно не может иметь там никакого точного места. Ведь этот воздух всегда вращается вокруг земли, а поэтому помещенное в него тело в одно и то же протяжение времени необходимо занимает бесчисленные места, что противоречит здравому смыслу, ибо предшествующими рассуждениями было доказано, что «место» находится в покое и не видоизменяется никаким движением. Поэтому, как тот, кто стоит, сидит или плывет в реке, не может удержаться в той части реки, относительно которой он мог бы сказать, что он обладает точным местом в реке (ибо известно, что она непрерывно течет), так никому не следует называть «местом» своего тела этот непрерывно подвижный воздух, не останавливающийся ни на мгновение.

А если на это рассуждение кто-нибудь возразит, что «местом» тел по праву называется земля, поскольку она всегда в покое, пусть сходным образом узнает, что земля — это материя тел, но не «место». Ведь кто, рассуждая разумно, осмелится сказать, что материя тел — это «место» тех же тел? Тем более что материя, если рассудить, сама по себе не находится ни в движении, ни в покое. Она не в движении, поскольку еще не начала быть заключенной в четкую форму. Ведь материя движется посредством формы, а без формы, как полагают греки, недвижна. Ведь куда будет движимо то, что еще не вложено ни в какое место, ни в какое точное время? А не покоится материя, поскольку еще не имеет предела своей завершенности, ведь покой есть предел движения. Да и как может успокоиться то, что еще не начало двигаться? Как поэтому может материя тела быть местом соделанного из нее тела, когда и сама по себе она не очерчена никаким четким местом, модусом или формой, и не определяется никаким четким способом [ratione], исключая отрицание? Ведь отрицается, что она есть нечто из тех, что суть, поскольку полагают, что все сотворенное создано из нее.

Кроме того, если части этого видимого мира суть «места» наших или иных тел, то наши «места» не могут пребывать всегда. Ведь когда тело какого-либо живого существа разложится, а его части порознь возвратятся к своим природным седалищам [sedes], из которых были взяты, то его «место», например, воздух или вода, или земля, или огонь, исчезнет, а отдельные части единого тела так перемешаются с отдельными соприродными себе эле-

ментами, что станут едины с ними, *хотя в них они будут не так, как что-то в чем-то*. Ибо то, что возвращается в воздух, будет воздухом, а не установится, так сказать, в некоем «месте» воздуха. При этом не происходит какого-то слияния тел, но чудесным устройством [тодо] природы каждый будет иметь свою собственную часть в данном элементе, как целое в целом, а не как часть в части, так чтобы во время воскресения каждый получил только свое, как свет от многих светильников сочетается вместе таким образом, что нет в нем никакого смешения, никакого разделения. Ведь хотя кажется, что это — один и тот же свет, 488D всякий светильник обладает своим собственным светом, не смешанным со светом другого; чудесным образом все совершаются во всех и соделывают единый свет⁹⁸. Поэтому⁹⁹ воздух — это одно, а его «место» — это другое.

Точно так же, полагаю, следует понимать и возвращение к себе прочих элементов и частей разлагающихся тел. А если все это так, то необходимо следует, что или эти общие части мира¹⁰⁰ не есть «места» тел, которые они наполняют и составляют, или сами тела не имеют определенного «места», и вообще совершенно 489A обходятся без «места», чего природа вещей и ее истинное созерцание допустить не позволяют. Ведь никакое творение, телесное или бестелесное, не может обойтись без своего точного и неизменного места, а также без точных протяжений и пределов времен. Поэтому, как мы неоднократно говорили, эти двое, то есть «место» и «время», называются философами *ΩΝ ΑΝΘΥ* (то есть, «без которых»), ибо без них не может пребывать никакое творение, начинающееся посредством возникновения и существующее некоторым образом.

Воспользуемся первым попавшимся примером: если «место» тела — это все, что его окружает, то цвет будет местом тела, ибо не существует видимого тела, которое не облекалось бы светом цвета. Но если «место» цветного тела — это цвет, то необходимо следует, что местом тела является «качество»; а кто придавлен 489B столь непробиваемой глупостью, чтобы заявлять, что «качество» тела является «местом» тела? А поскольку цвет тела — это бестелесное «качество», находящееся вне тела и облекающее тело со всех сторон, то всякому разумному человеку очевидно, что цвет не является «местом» тела. И как не признать, что этот воздух или некий другой элемент мира, хотя они и облекают помещенные в них тела, никоим образом не могут быть местами тел?

В. Об это мы рассуждали достаточно. Теперь, я полагаю, следует кратко сказать нечто против тех, кто не делает различия

между телом и сущностью тела; они заблуждаются настолько, что не сомневаются в том, что сама субстанция является телесной, видимой и осязаемой. Ведь многим, если не почти всем, эта ошибка ставит преграды, и они ведают естественных различий вещей.

Н. Нет ничего утомительнее борьбы с глупостью, ведь она не признаёт себя побежденной ни перед каким авторитетом и никакими доводами ее не убедишь¹⁰¹. Впрочем, поскольку глупость людей не одинакова и их души омрачены мглой заблуждения в разной степени, то, полагаю, небольшое рассуждение обратить против них нужно. 489С

В. Конечно, нужно. Ведь если это поможет им, то выйдет польза, если же нет, то стараясь обсудить это, мы сами более точно начнем проводить подобные различения природ.

Н. Тогда внимательно рассмотри следующие немногие из множества диалектических силлогизмов [dialecticas collectiones]¹⁰²: Всякое тело, состоящее из материи и формы, поскольку может разлагаться, разруσιμο. Но смертное тело состоит из материи и формы. Следовательно, оно разруσιμο.

Опять же, всякая ΟΥΣΙΑ проста и не принимает никакой составленности из материи и формы, поскольку является неделимым единым, следовательно, разум не допускает, чтобы какая-либо ΟΥΣΙΑ была телом. Это сказано потому, что хотя и понятно, что всякая ΟΥΣΙΑ состоит из сущности и сущностного различия (ведь никакая бестелесная сущность не может обойтись без этой составленности, ибо сама божественная ΟΥΣΙΑ, относительно которой полагают, что она не только проста, но более-чем-проста, принимает сущностное различие, ведь в ней есть нерожденная, рожденная и исходящая субстанции), однако саму составленность, которая познается только разумом и не подтверждается [comprobatur] никаким актом или действием, разумно считают простотой. 489D

Для более четкого понимания того, что ΟΥΣΙΑ (то есть сущность) является неразрушимой, читай книгу святого Дионисия Ареопагита «О божественных именах» в тех местах, где он рассуждает о природе демонов и их порочности, [говоря], что никакую сущность — ни демонов, ни прочих [существ] — невозможно разрушить. Ты обнаружишь, что он чрезвычайно тонко доказывает, что ничто из того, что есть, насколько это является сущностью и природой, никоим образом не может разрушиться. Ведь в каждой телесной или бестелесной твари есть, как он сам силь- 490А

490В нейшими доводами поучает, три неразрушимых и неразделимых, а именно, как мы не раз говорили, ΟΥΣΙΑ, ΔΥΝΑΜΙΣ и ΕΝΕΡΓΕΙΑ, то есть сущность, сила и естественное действие¹⁰³.

В. Я прошу привести пример для этих трех.

Н. Нет такой рассуждающей или понимающей природы, что не знала бы о своем существовании, хотя она не знает, что она такое есть.

В. В этом я не сомневаюсь.

Н. Следовательно, когда я говорю: «я понимаю, что я существую», разве я не обозначаю одним этим словом «понимаю» три неразделимые друг от друга вещи?¹⁰⁴ Ведь я показываю, что я есть, и в силах понимать, что я есть, и понимаю, что я есть. Разве ты не замечаешь, что одним словом обозначается и моя ΟΥΣΙΑ, и моя сила, и действие? Ведь я не понимал бы, если бы не существовал, и не понимал бы, если бы был лишен силы понимать, и сила эта во мне не бездействует, но прорывается в действии понимания.

490С В. Истинно и правдоподобно.

Н. Тогда разве не должны те, кто, говорит, что материальное тело есть ΟΥΣΙΑ, либо признать, что их тело не состоит из формы и материи, но является нетленной ΟΥΣΙΑ, либо, под давлением истины, согласиться, что их тело является тленным и материальным, а потому не есть ΟΥΣΙΑ?

В. Разумеется, должны. Но мне кажется, ты отрицаешь не то, что всякое тело вообще, но что только всякое тело, состоящее из материи и формы, это ΟΥΣΙΑ.

Н. Тогда слушай внимательно, дабы убедиться, что я говорил не [только] о некоем виде тел, а вообще о всяком теле (хотя я отдельно сказал о состоящем из формы и материи теле для целей данного исследования, которое направлено против утверждающих, что их смертные и преходящие тела — это и есть их ΟΥΣΙΑ, а их ΟΥΣΙΑ — это их материальное тело, составленное из различных [частей], то есть из формы, материи, и разнообразных акциденций). И дабы ты ясно понял, что никакое тело вообще не является ΟΥΣΙΑ, прими следующего рода доказательство.

491А В. Хорошо, но, полагаю, прежде необходимо представить это доказательство в виде некоей формулы¹⁰⁵. Ведь предыдущее рассуждение кажется скорее доказательством от противного, чем типом диалектического силлогизма¹⁰⁶.

Н. Тогда пусть основной темой будет: «является ли ΟΥΣΙΑ тленным телом». Всякая ΟΥΣΙΑ нетленна; все нетленное не есть

материальное тело; следовательно, всякая ΟΥΣΙΑ не есть материальное тело. И переставив [reflexim]: следовательно, всякое материальное тело не есть ΟΥΣΙΑ.

А также: всякое составленное из формы и материи тело не является простым; но всякая ΟΥΣΙΑ проста; следовательно, никакое составленное из формы и материи тело не является ΟΥΣΙΑ.

А также: у всех людей ΟΥΣΙΑ¹⁰⁷ одна и та же (ибо все причастны одной сущности, и через это, поскольку она для всех общая, она не является чьей-либо собственностью); но тело не является у всех людей общим (ибо каждый обладает своим собственным телом). Значит, неверно, что ΟΥΣΙΑ является общей и является телом; но она общая; следовательно, она — не тело. То же самое доказательство блестяще проявляется применительно к прочим одушевленным и неодушевленным [существам].

491B

В. Эта формула подходит. Вернись, *пожалуйста*, к обещанному доказательству общего вида¹⁰⁸, из которого следует, что *никакое тело не есть ΟΥΣΙΑ*.

Н. Все, что объемлется длиной, шириной и высотой, поскольку оно заключено в различных протяжениях, есть тело; а то, что не принимает ни одного из названных протяжений, поскольку является единым, простым и его природа не может принимать никакого движения вдоль протяжений, необходимо бестелесно. Но ΟΥΣΙΑ не *простирается* по длине, ширине и высоте, и поскольку в простоте своей природы она пребывает неделимой, она бестелесна. Значит, ни одна ΟΥΣΙΑ, поскольку лишена протяжения, не является телесной, так же как ни одно тело, поскольку простирается по протяжениям, не есть ΟΥΣΙΑ.

491C

В. Я хочу, чтобы это также было представлено в виде четкой диалектической формулы.

Н. Тогда пусть это будет *такой* формой условного силлогизма¹⁰⁹. Основная тема: «является ли ΟΥΣΙΑ телом».

Если ΟΥΣΙΑ есть тело, она принимает протяжения длины, ширины и высоты; но ΟΥΣΙΑ не принимает длину, ширину и высоту; следовательно, она — не тело¹¹⁰.

А если ты хочешь услышать силлогизм ΕΝΤΥΜΕΜΑ (то есть, «общее понятие в уме»)¹¹¹, который занимает первое место среди всех заключений, поскольку выводится из того, что не может существовать одновременно¹¹², прими формулу такого рода:

Неверно, [что нечто] одновременно и есть ΟΥΣΙΑ, и не есть бестелесное; но оно есть ΟΥΣΙΑ; следовательно, оно бестелес-

491D

но¹¹³. Ведь невозможно, [когда нечто] сразу и есть ΟΥΣΙΑ, и не есть бестелесное.

А также: Неверно, [что нечто] и есть ΟΥΣΙΑ, и есть тело; но оно есть ΟΥΣΙΑ; следовательно, оно не тело¹¹⁴.

А также: Неверно, что неверно: [нечто] есть ΟΥΣΙΑ и есть бестелесное; но оно есть ΟΥΣΙΑ; следовательно, оно бестелесно¹¹⁵.

Итак, имеется сильное [maximum] доказательство, из которого известно, что тело и ΟΥΣΙΑ — это не одно и то же. Ведь 492A ΟΥΣΙΑ делится на роды и виды, тело же *разделяется*, как некое целое, на части¹¹⁶.

А также: тело не существует в своих частях целиком. Ведь в голове, руках или ногах не постигается целое тело. Оно больше сразу во всех своих частях, но меньше в каждой порознь. Напротив, ΟΥΣΙΑ целиком существует в своих отдельных формах и видах, она не больше, когда все они собраны вместе, не меньше в каждом, когда они отделены друг от друга. Она не более велика в самом общем роде, чем в самом частном виде, и не меньше в самом частном виде, чем в самом общем роде. И, если воспользоваться примером, ΟΥΣΙΑ не больше во всех людях, чем в одном человеке, и не меньше в одном человеке, чем во всех людях; 492B больше в роде, в котором едины все виды живого, чем *только* в человеке, быке или лошади; не меньше в любом этом отдельном виде, чем разом во всех.

А также: тело можно рассечь на части так, что оно утратит свою целостность; например, когда оно разлагается в те самые элементы, из сочетания которых оно получается после добавления формы, целое исчезает. Ведь если части не находятся все сразу и не охватываются собственной формой, то в акте и действии в некоей вещи одновременно не может быть целого, хотя в мышлении того, кто созерцает природы вещей, они могут казаться имеющимися сразу. Но одно — *быть разом [simul] в созерцании разумной природы, которая всегда разом собирает все в уме и постигает совокупность [universitatem] как нераздельную, и другое — видимо совершаться (в действии действующего или претерпевании претерпевающего) в разделении либо собирании чувственных частей. Ибо основание [ratio] всех чисел лежит в незыблемом единстве и не может ни возрастать, ни уменьшаться, а телесные или фантазийные числа¹¹⁷ могут и возрастать до бесконечности и уменьшаться до полного небытия¹¹⁸*. Напротив, ΟΥΣΙΑ, хотя и делится (только разумом) на свои роды, виды и числа, пре-

492C

бывает, однако, неделимой в своей природной силе и не разделяется никаким видимым актом или действием. Ведь в своих подразделениях она вечно и неизменно пребывает раз и навсегда целиком, и все ее подразделения раз и навсегда находятся в ней самой как неразделимое единство. А поэтому, хотя тело, являющееся не чем иным, как количеством ΟΥΣΙΑ, а вернее сказать, не количеством, а «сколько», делится на различные части актом, действием или, по крайней мере, претерпеванием от собственной хрупкости, сама ΟΥΣΙΑ, как таковая, чьим «сколько» является тело, остается бессмертной и неразделимой в своей собственной природной силе. 492D

А что тело правильнее именовать «сколько», а не «количеством», я добавил оттого, что называемые «природными» акциденции (когда они естественно рассматриваются в себе самих), являются бестелесными, невидимыми, и созерцаются только взором разума либо вокруг ΟΥΣΙΑ, либо в ней самой, и являются как бы некими причинами своих осуществлений. Так же и «количество», и «качество» суть причины для «сколько» и «каково», и прочие роды акциденций, о которых, как полагаю, сказано достаточно: будучи невидимыми, они производят видимые осуществления. Следовательно, тело — это не «количество», но «сколько» для ΟΥΣΙΑ, как видимый цвет, воспринимаемый вокруг тела, есть для ΟΥΣΙΑ не качество, а «каково», которое утверждено в «сколько», и прочее в том же роде. 493A

Уместно включить в наше рассужденье мнение святого отца Августина из книги «О категориях Аристотеля»¹¹⁹, которую он написал. Он говорит: «После того, как ΟΥΣΙΑ описана, ведь по указанным выше причинам она не может быть определена, необходимый порядок требует дать определение акциденций. Первая из них — «сколько». И не без оснований. Ведь когда мы увидим нечто, то необходимо оценить, «сколько его». Но «сколько его» можно найти, лишь если оно будет исчислено приложением меры. Тогда, если кто-нибудь захочет, опустив ширину, измерить только длину, то подлежащая мере длина без ширины называется ΓΡΑΜΜΗ [линия] — не оттого, что существует некая лишняя ширины длина, но поскольку о том, кто измеряет только длину, говорят, что он измеряет ΓΡΑΜΜΗ. Измеренная вместе с длиной ширина называется ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ [плоскость], а если к мере будет прибрана и высота, все это вместе образует тело. Однако его мы воспринимаем не так, как обыкновенно воспринимаем природное [тело], иначе покажется, что мы вернулись к ΟΥΣΙΑ¹²⁰». Это ска- 493B

493C зано для того, чтобы мы знали, что в геометрических телах имеются эти отдельные элементы [regulae] и в них эти три могут быть различены порознь. А в природных телах они связаны нераздельно, и количество в них отделяется от ОУСІА единственно умом. Ведь когда видят, что некто рассуждает о количестве, думают, что он смешивает, и как бы говорит нечто об ОУСІА.

493D *Понимаешь, о чем говорит этот высочайшего авторитета учитель? «Когда видят, — говорит он, — что некто рассуждает о количестве» (то есть о протяжениях, которыми соделывается тело), то те, кто считают, будто ОУСІА есть не что иное, как видимое ими тело, «думают, что он говорит о самой ОУСІА».* Следовательно, если геометрические тела, которые мы рассматриваем только духовным взором, и которые мы заботимся вылепить единственно представлениями памяти [memoriae imaginationibus], пребывают в некоей ОУСІА, то они, конечно, природны, и между геометрическими и природными телами нет никакой разницы. Теперь же, поскольку геометрические тела мы рассматриваем только духом, они не пребывают ни в какой ОУСІА, и поэтому справедливо зовутся вымышленными [phantastica]. Природные же тела природны оттого, что пребывают в своих природных ОУСІАІ (то есть сущностях) и не могут быть без них, а следовательно, являются истинными [телами]; иначе они мыслились бы не среди природных вещей, но одним рассудком.

494А Итак, нам прямо дается понять, что тело — это одно, а ОУСІА — другое, поскольку тело иногда лишено ОУСІА, иногда соединено с ОУСІА, чтобы быть истинным [телом]. Без нее оно не может стать истинным, но есть лишь воображаемая фигура [imaginatione figuratum]. ОУСІА же совершенно не нуждается в теле, чтобы существовать, поскольку пребывает как таковая. Я полагаю, что об этом сказано уже достаточно.

В. Явно достаточно. Но остается, на мой взгляд, тебе кратко наставить меня о самой материи и форме, которыми, по твоему утверждению, составляются материальные тела. Мне кажется, этого не следует обходить молчанием, поскольку не только мне не вполне ясно: одна ли и та же форма кладется в основание рода и соединяется с материей, чтобы возникло тело.

Н. Одни из форм постигаются в ОУСІА, другие в качестве; но те, что находятся в ОУСІА, являются субстанциальными видами рода. Ибо о них сказывается род, поскольку в них пребывает.

Ведь род, как мы часто говорили, целиком находится в своих отдельных формах, так же, как отдельные формы едины в своем роде; и все они (то есть роды и формы) изливаются из одного источника ΟΥΣΙΑ и в нее естественным круговоротом возвращаются. А формы, относимые к «качеству», называются в собственном смысле формами [только] в природных телах, в геометрических же — фигурами. Ведь всякое геометрическое тело содержится только в протяжениях и фигуре, но не в какой-либо субстанции. Всякое воображаемое тело [fantasticum corpus] совершается тремя всеобщими протяжениями, то есть длиной, шириной и высотой, но не всеобщим образом все геометрические тела очерчиваются одной фигурой. Ведь одни из них возникают из треугольной фигуры, другие из четырехугольной, пятиугольной и из прочих бесчисленных многоугольников, другие вырастают из круглой поверхности. А потому, сколь многого числа линий, начиная с трех, будет достигнуто, столь многообразен будет порядок фигур и поверхностей¹²¹.

Итак, число протяжений и линий в геометрических телах относится к «количеству», но порядок [ordo] и расположение сторон и углов, а также внешний вид [habitudines] поверхностей являются свойством «качества», называясь геометрической формой или, собственно, фигурой. Когда в природных телах рассматривается число и различие частей, отделены ли они природным различием, либо соединены от природы друг с другом, никто не отрицает, что это собственный признак «количества», но порядок и расположение природных частей или членов относится к «качеству» и зовется, собственно, формой. Ведь мы говорим, что форма человека выпрямлена вверх, а форма прочих животных наклонена книзу¹²². Отсюда, деформированными называются те, что лишены слаженной гармонии членов, или у кого отнята красота цвета, что рождается в телах из огненного качества, каковым является жар. Ибо color [цвет] производится как calor [жар], если изменить всего одну букву, а forma [форма] получила свое именование от fortit, то есть «горячее», путем преобразования слога -тит на -та. Ведь древние называли «горячее» fortit¹²³, отсюда forceps [клещи] — от fortit sapiens [то, что берет горячее]. Обыкновенно мы также называем inportes [огромными] тех, чьи члены превосходят природную меру, как бы нарушают porta, то есть правило¹²⁴. Разве ты не видишь, что это¹²⁵ заключается не в числе и не в величине членов, но в расположении частей тела и яркости цвета? Или тебе кажется иначе?

В. Совсем нет, как полагаю. Но хочу узнать, как такое различие относится к поставленному вопросу?

Н. Разве в ходе предшествующих рассуждений мы не согласились, что тело — это одно, а *ΟΥСΙΑ* — это другое?

В. Согласились, и вполне.

Н. Тогда, если природным различием «количество» тела
495B отделяется от понятия *ΟΥСΙΑ* (хотя они связаны между собой так, что *ΟΥСΙΑ* является подлежащим «количества» и «сколько», а само «количество» или «сколько» — это акциденции для *ΟΥСΙΑ*), разве не яснее ясного, что форма, которая воспринимается в самой *ΟΥСΙΑ* не как [ее] акциденция, но сама по себе — это одно, а другое — то, что из «качества», соединенного с «количеством», осуществляет завершенное тело?

В. Теперь я вижу, куда ты клонишь.

Н. Ты думаешь, я хочу сказать, что природное тело осуществляется сущностной формой, соединенной с материей?

В. Да нет же, как раз наоборот, я вижу, что этого *ты* не хочешь.

Н. Тогда скажи, пожалуйста, что?

В. Вышеназванным различием форм на *usiadum* [сущностные] и качественные ты, на мой взгляд, доказываешь, что ничто, кроме той, добавленной к материи формы, что является видом качества, не соделывает тело, в основании которого лежит
495C *ΟΥСΙΑ*. *Ведь эти три — ΟΥСΙΑ, количество и качество — усматриваются во всех природных телах, но ΟΥСΙΑ вычленяется всегда только умом, ведь она не проявляется ни в чем видимо*¹²⁶. *А количество и качество невидимо [пребывают] в ΟΥСΙΑ*¹²⁷ *таким образом, что прорываются видимо в «сколько» и «какое», когда, соединившись друг с другом, составляют чувственное тело. Ибо*¹²⁸ *если на разумных основаниях доказано, что геометрическое тело, в основании которого не лежит никакая ΟΥСΙΑ, состоит только из «количества» протяжений, а также линий и качества формы, называемой «фигурой», то что мешает говорить, что тело природное, чье постоянство (насколько у него вообще имеется постоянство) основано на силе ΟΥСΙΑ, соделывается формой из качества, соединенной с выводимым из материи «количеством»*¹²⁹? *Ведь я полагаю, что ты доказываешь не что иное, как*
495D *необходимость для нас постичь, что от схождения и смешения друг с другом четырех элементов этого мира возникает материя тел, а из нее, при добавлении любой формы от «качества», образуется завершенное тело. Ведь мне не мешает то, что мешает*

многим. Ибо им кажется, что мы действуем против самих себя и утверждаем противоположное и обратное нашим мнениям, когда мы то говорим, что материя рождается от соития четырех элементов, то утверждаем, что причиной материи является присоединение «количества» и «качества» к ΟΥΣΙΑ. Это не удивительно, поскольку от них скрыто, что элементы этого мира составляются не из чего-либо другого, как из схождения вышеназванных акциденций, принадлежащих ΟΥΣΙΑ. Ибо огонь соделывается от соединения жара и сухости, воздух — жара и влаги, вода — влаги и холода, земля — холода и сухости¹³⁰. И поскольку вышеназванные качества, сойдясь друг с другом, сами по себе проявиться не могут, «количество» представляет им «сколько», в котором они могут явиться чувственно. Ведь «количество» — это, так сказать, второе подлежащее после ΟΥΣΙΑ, и поэтому в ряду категорий ставится после нее первым, ибо без «количества» не может проявиться «качество». Если, поэтому, элементы возникают из «количества» и «качества», а тела из элементов, значит, тела составлены из «количества» и «качества». 496А 496В

Н. Тогда, поскольку, как я вижу, ты зорко усмотрел цель, которую я преследую, будь любезен, ответь, кажется ли тебе твердо установленным такое деление форм на два принадлежащих разным родам вида, то есть на форму ΟΥΣΙΑ и форму качества?

В. Твердо установленным и весьма правдоподобным, хотя я признаю это разумным не без некоторого сопротивления в душе. Ведь тебе легче убедить меня в том, что природное тело образуется субстанциальной формой, присоединенной к материи, чем качественной формой. Я поверил бы, как в более вероятное, что причиной образования тела является ΟΥΣΙΑ, а не «качество». Ибо предшествующими рассуждениями, я полагаю, установлено, что «качество» является причиной не только материи, но также формы (исключая то, что материя оно создает в соединении с количеством, а форму налагает на материя само по себе). Не то, чтобы я не знал, что одна причина производит из себя множество осуществлений, поскольку я вижу, как из одного огня разом вырываются и жар, и свет, да и сам свет является причиной и блеска, и теней. Опять же, сколько различных тел возникает из одной и той же материи! в сколько чисел умножается одна форма! и прочее в том же роде. А потому я посчитал бы, что сама ΟΥΣΙΑ, а не ее акциденции, становится формой материи. 496С

Н. Я весьма удивлен, что из твоей памяти так быстро ускользает то, что мы совсем недавно твердо установили. Поэтому, внимай усерднее, а мы кратко повторим то же самое.

В. Я готов, повторять.

Н. Разве не пришли мы к твердому выводу, что ОУСІА бестелесна?

В. Пришли.

496D Н. В таком случае, я бы предположил, что ты еще не предал забвению того, что качества и количества, насколько они мыслятся в самих себе, бестелесны, существуя и нераздельно пребывая, как в подлежащем, именно в ОУСІА, акциденциями которой они являются.

В. Это я *тоже* твердо усвоил.

497A Н. Тогда, разве не следует признать достоверным, что все, соделываемое «качеством» и «количеством», то есть «сколько» и «какое», берет причину своей утвержденности не откуда-нибудь, но от самой ОУСІА, к которой, как показано, и «количество» и «качество» естественным образом принадлежат, как первые и главные акциденции, и без которой они не могут существовать? Ведь я не вижу, отчего все происходящее из того, что находится в источнике, не может быть отнесено к самому источнику, особенно, поскольку сама ОУСІА, насколько она ОУСІА, никоим образом не способна проявляться видимо, осязаемо и протяженно, но это схождение акциденций, присущих ей или постигаемых вокруг нее, может творить посредством возникновения нечто чувственное и протяженное¹³¹. Ведь «количество» и «качество» соединяются друг с другом в «сколько» и «какое», а два последних, соединившись, и получая некоторым способом или в некотором времени

497B возникновение, являются [ostendunt] цельное тело; а остальные акциденции, как видно, добавляются уже к этим. Ведь в отношении нашего тела и тел прочих *живых и неживых* мы исследуем следующие четыре основные [вопроса]: «Сколько» его (из каких частей оно состоит, простирается ли по длине, ширине и высоте)? «Каково» оно (выпрямленной и человеческой формы или склоненной и звериной)? «Когда» оно возникло? «Каким образом оно определяется» и размещается в себе (дабы оно было не неопределенным [infinitem], но чем-то единым, ограниченным своим родом)? Все это, как сказано, мы первично усматриваем в наших телах; а помимо этого, при более глубоком рассмотрении, мы созерцаем ОУСІА, которая порождает субстанциальные формы. Ведь мы говорим: какой ОУСІАΔΙC (то есть, субстанциальной)

форме принадлежит то или иное тело; в этой ΟΥΣΙΑ заключена форма человека или лошади, или другого неразумного животного? Ведь этими именами называются не тела животных, но их субстанциальные формы.

А тогда, мыслим ли мы о самих себе или о прочих живых существах, мы должны четко знать три вещи: что мы такое, что является нашим, что находится вокруг нас. Мы — это наша субстанция, живая и умопостигаемая, она пребывает выше тела, всех его чувств и видимой формы. Наше, но не мы, — это связанное с нами тело, составленное из «сколько», «какое» и прочих акциденций; тело чувственное, изменчивое, разложимое, разрушимое. Вернее всего будет сказать, что оно является не чем иным, как орудиями либо вместилцами чувств, которые называются у греков ΑΙΣΘΗΤΗΡΙΑ, то есть ΑΙΣΘΗΣΕΩΝ ΤΗΡΙΑ, «стражи чувств». Ведь поскольку душа бестелесна и не может обнаружить свои помышления сама по себе, без чувств, и сами чувства действительны лишь если содержатся в неких вместилцах, то Создатель природы создал тело, чтобы им пользовалась душа, дабы она держала в нем свои¹³² повозки [vehicula], то есть чувств¹³³.

Вокруг нас — все чувственное, которое мы используем, то есть четыре элемента этого мира и составленные из них тела. Ведь наши смертные тела не могут существовать без них. Они питаются на земле, пьют влагу, дышат воздухом и согреваются огнем. Двумя они возрастают и питаются — землей и водой; двумя пользуются, чтобы жить, — воздухом и огнем¹³⁴. Два [элемента] пассивны, переходя в тело — земля и вода; два [элемента] активны, воспламеня горнило¹³⁵ тела — воздух и огонь¹³⁶. Ибо огненная сила, чьим вместилцем является сердце, распределяет по скрытым порам тонкое испарение пищи и питья в различные части тела, и отделяет нечистоты в укромное место. Но сам огонь, если не раздувается дуновением воздуха и не питается пищей и питьем, словно неким горючим, быстро угасает и без промедления вся телесная постройка разлагается и рушится, деревенеет, по мере того как холод одолевает силу тепла. Однако для обсуждения этого имеется другое место¹³⁷.

В. Я принимаю это как достоверное, но про себя не прекращаю размышлять, каким образом они могут сходить друг с другом, то есть, каким образом вещи, сами по себе бестелесные и невидимые, образуют, сойдясь друг с другом, видимые тела, так что материя является не чем иным, и причиной своего устройства

имеет не что иное, как согласованное соитие между собой, в себе и не в ином тех, что рассматриваются единственно взором мудрости. Тем более, что великолепный Бозций, величайший из философов обоих языков, в своих книгах «Об арифметике» заявляет следующее: «Мудрость есть постижение истины вещей, которые [истинно] существуют и принимают неизменную субстанцию. Но 498С [истинно] существуют, говорим мы, те, что не возрастают, растягиваясь, не уменьшаются, сокращаясь, не изменяются в разные виды, но всегда сохраняются в собственной силе, опираясь на устои [subsidiis] своей природы. А это суть качества, количества, формы, величины, малости, равенства, состояния, действия, расположения, места, времена и все, что обнаруживается присоединенным неким образом к телам; что само, хотя по природе и бестелесно, утверждено основанием [своей] неизменной субстанции, изменяется, однако, от причастности к телу, переходит от прикосновения с изменяющимися вещами в изменчивое непостоянство. Следовательно, поскольку, все это, как сказано, от природы приняло неизменную субстанцию и силу, оно истинно и в собственном смысле называется существующим»¹³⁸.

498D Разве это суждение не дает нам ясно понять, что материя и созданное из нее тело — это одно, а другое — количество, качество и прочее, что созерцается единственно мудростью и всегда сохраняет неизменной силу своей природы? Напротив, материя и тело, акциденциями которых они являются, разнородны и непостоянны.

И что же? Разве не представляется вероятным, что если материя состоит из количества, качества и прочих соединившихся друг с другом природных акциденций, то она и сама по необходимости неизменна? Ибо отчего то, что понимается о причинах, не понимать также об их осуществлениях, чтобы так же, как количества, качества и прочее подобное, воспринимаемое единственно душевным взором, материя и тело были бы подвластны не телесным чувствам, но уму? Но теперь мы воспринимаем оформленную материю, из которой образуется тело, телесным чувством (ведь бесформенная [материя] умопостижима), а «количество» и «качество» видим одним только умом. Тогда каким образом «количество» и «качество» могут соделывать материю, сильно от нее отличаясь?

499A

Н. Ты почти незаметно сбился на ложный довод или других хочешь сбить¹³⁹. Я впрочем, пока не знаю, сам ли ты сомневаешься в отношении этого или одеваешь личину тех, кто сомневается.

В. Я усматриваю в себе и то, и другое. Ведь я озаботился выдвинуть этот вопрос и от лица тех, кто по этому поводу обоснованно испытывает сомнения либо находится в совершенном неведении, и вижу, что сам я еще не достиг той ясности, чтобы не требовалось более глубокого рассмотрения. 499В

Н. Тогда, чтобы ты вполне смог уяснить себе это, следует, как полагаю, воспользоваться рассуждением и авторитетом, ибо этими двумя утверждается вся способность обнаружения истины вещей¹⁴⁰.

В. Разумеется, следует, ведь многие задавали подобные вопросы, но мало кто нашел ответ.

Н. Тогда скажи: что ты думаешь о самой материи, из которой, когда она оформлена, возникают тела? Когда она бесформенна, то созерцается, как таковая, чувством или разумом?

В. Конечно, разумом. Я не осмелюсь говорить, что чувством, поскольку материю, лишенную формы, невозможно ухватить никаким телесным чувством.

Н. Правильный ответ. Но смотри, не спрашивай нас о том, что ты сейчас принял, во второй раз, ибо мы уже слишком долго задерживаемся на этих вопросах, тогда как более глубокие призывают нас к своему рассмотрению. 499С

В. Полагаю, относительно того, что посредством ясного усмотрения ума мы теперь установили, я тебя больше не буду беспокоить. Но я не перестаю удивляться тому, что по твоим словам «нас призывают к рассмотрению более глубокие вопросы». Ведь я не знаю, что после Бога требует еще более глубокого рассмотрения разумом, чем бесформенная материя, когда спрашивают: что такое материя? что такое форма? что образуется из материи и формы? откуда [берется] материя? Следует ли ее числить среди примордиальных причин, которые были созданы Богом изначально [primitus], или среди последующих причин, которые рождаются из примордиальных? Следует ли числить ее среди того, что доступно чувствам, или среди того, что доступно уму? Можно ли определить ее, когда она еще беспредельна, и можно ли определить ее, когда она ограничена? Это, как представляется, противоречит рассуждению, поскольку святыми отцами было ясно изложено, что суть только две вещи, которые нельзя определить никаким образом, а именно, Бог и материя. Ведь Бог беспределен и бесформен, поскольку ничто не сообщает ему форму, ибо Он сам есть форма всего. 499D

Сходным образом, беспредельна не имеющая формы материя, ибо ей требуется получить форму и определение откуда-либо 500А

еще, а сама по себе она не форма, но то, что способно оформиться. И это сходство между Причиной всего, из которой, в которой, посредством которой (Рим 11:36) и для которой существует все, и самой бесформенной причиной (я имею в виду материю), созданной, чтобы все, что, как таковое, не может быть схвачено чувством, неким образом чувственно в ней проявлялось, понимается «от противоположного». Ибо высшая Причина всего — бесформенна и беспредельна, поскольку превосходит все формы и пределы. Ведь она является не только первоначальной формой всего¹⁴¹, но — больше-чем-формой, превосходящей всякую форму и дающей форму всему, что способно и не способно оформиться. Она является и Формой тех, что могут быть оформлены (поскольку они либо взыскуют ее, либо обращаются к ней), и Бесформенностью тех, что не могут быть оформлены, по превосходству своей природы и близкого к ней (то есть к Причине) сходства. Ведь сама бесформенность тех, что не способны оформиться, именуется бесформенностью не потому, что она лишена формы, но потому, что она превосходит любую чувственную и умопостигаемую форму. Вот почему саму Причину всего обыкновенно [сразу] и отрицают, и отрицают, говоря таким образом: это Форма; это не Форма; это Бесформенность; это не Бесформенность. Ведь все, что о ней сказывается, может и утверждаться, и отрицаться, поскольку она выше всего, что сказывается, понимается и не понимается. А материя именуется бесформенной по причине лишенности всех форм. Ибо ею ничто не оформляется, но она принимает различные и неисчислимые формы.

500B

500C

Н. Ты не далек от истины. Тогда разве не следует, что бесформенная материя, поскольку она воспринимается только душевным взором [mentis], то есть разумом [ratione], необходимо является бестелесной?

В. Я не осмелюсь отрицать и этого.

Н. Значит, она бестелесна?

В. Выходит так. Как вижу, меня привели к этому мои же суждения.

Н. Желает ли, чтоб это было подкреплено авторитетом?

В. Весьма, и прошу, чтобы было так.

* * *

ПРИМЕЧАНИЯ

При составлении примечаний использовались комментарии к *Перифюсеон I* изданий И. П. Шелдона-Уильямса и Э. Жено.

¹ Ср. Цицерон, *Об ораторе I*, 1; Апулей, *De mundo I*; Минуций Феликс, *Октавий I*. См. P. D^hÉROUVILLE, «Une formule cicéronienne qui a fait fortune», *Revue de philologie* 3 (1927), 81–83; P. DEVOUXHTAY, «Cogitanti mihi...», *Musée belge* 24 (1930–2), 325.

² G. PIEMONTE, «L'expression *quae sunt et quae non sunt*. Jean Scot et Marius Victorinus», *JSEcr* 81–113.

³ Generale nomen является термином грамматики. Ср. Смарагд, *Liber in partibus Donati. De qualitate nominis, textus (2T)*: «Arbor similiter speciale nomen est corporis. Sed in genere suo iterum generale est»; Августин, *De trinitate* 7, 4: «generale nomen pro specialis»; Исидор, *Etymologiae* 5, 3, 1: «Ius generale nomen est, lex autem iuris est species»; Иероним, *In Hiezechielem* 14, 45; Кассиодор, *Expositio psalmsorum* 4.

⁴ В этом месте в Р (вариант IV) добавлено: «во вселенной».

⁵ Ср. Августин, *О граде Божием V*, 9, 4; Филон Александрийский, *De officio mundi* 99 (ed. COHN-WENDLAND, Berlin 1886, p. 27, 28–31).

⁶ Ср. Макробий, *Комментарий на 'Сон Сципиона'* I, 5, 16, где говорится, что восьмерка составляется либо из монады и семерки, которые neque generantur neque generant, либо из удвоения четверки, которая et generatur et generat. Через Макробия четырехчастная схема восходит к теории, известной в неоплатонических кругах. Так, Филон Александрийский (*De officio mundi* 100–101) сообщает, что пифагорейцы уподобляли семерку владыке вселенной, ибо, поскольку та не рождает и не рождается, она неподвижна, как и старейший правитель и владыка вселенной. В общем, Монада рождает и не рождается (все числа выводятся из нее, сама же она не выводится ни из чего); Тетрада рождает и рождается (образуется удвоением 2, и производит 8); Огдоада рождается (из удвоения 4), но (в пределах Декады) не рождает ничего; Гептоада не рождается и не рождает, см. Марциан Капелла, *De nuptiis VII*, 738 (ed. DICK, p. 372–73).

⁷ О возможном и невозможном см. 598В.

⁸ Эриугена, *Annotationes* 93, 23–25: «FORMAS. Secundum Augustinum species differt a forma, nam forma potest fieri genus, species autem proprie individua intelligitur. Animal est multarum formarum substantialis unitas; forma est partitio substantialis. Homo est multorum hominum substantialis unitas». Ср. *Categoriae decem* p. 143, 10–11, где species и forma являются синонимами: «Species autem est (quam quidam et 'formam' vocant)...».

⁹ Ср. Исидор Севильский, *Etymologiae* 2, 31, 1: «DE OPPOSITIS. Contrariorum genera quattuor sunt, quae Aristoteles ἀντικειμεναί, id est opposita vocat propter quod sibi velut ex adverso videntur obsistera, ut contraria; nec tamen omnia quae opponitur sibi contraria sunt, sed omnia a contrario opposita sunt».

¹⁰ Первые три деления соответствуют таковым у Августина (*De civitate Dei V*, 9, PL 41, 151) и поэтому не вызывают удивления у Воспитанника. Возможно, идею четвертого деления Эриугена заимствовал из *О началах III*, 6, 3 Оригена,

которого он знал в переводе Руфина. Ответ на свой вопрос Воспитанник получит позже, в 526D, где четвертое деление отождествляется с целевой причиной.

¹¹ В варианте III (B) добавлено: «и что не есть».

¹² Формула *primordiales causae*, видимо, заимствована у Августина (*De Genesi ad litteram* VI, 10 и 11), быть может, через посредство Беды (*De natura rerum* I, 12–13).

¹³ Ср. Августин, *De civitate Dei* VIII, 7, 18–20: «Lumen autem mentium dixerunt [Platonici] ad discenda omnia eundem ipsum deum, a quo facta sunt omnia». Cf. Эриугена, *De praedestinatione. Epilogus*, l. 29; Августин, *Confessiones* XI, 11; *Soliloquia* I, 13 (PL 32, 881); *In Ioh. Evang. Tractatus* 3, 4 и 5.

¹⁴ В варианте III (B) добавлено: «и предусмотрительно».

¹⁵ *primordialis omnium discretiva differentia*. Редкое прилагательное *discretiva* однажды встречается у Алкуина, и становится частым у Эриугены. О модусах не сущего см. Марий Викторин, *Ad Candidum* 4, 1–5.

¹⁶ добавлено в варианте IV (P).

¹⁷ В варианте IV (P) добавлено: «и материи».

¹⁸ В противоположность Шелдону-Уильямсу, я не считаю, что «основания» и «сущности» здесь являются синонимами. «Основания» — это примордиальные причины или *rationes aeternae* Августина, а «сущности» — это непознаваемые сердцевины тварных вещей.

¹⁹ *О небесной иерархии* 4, 1 (PG 3, 177D): «τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν ἢ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης». Ср. Максим Исповедник, *I Ambigua* 13 (PG 91, 1225D); Эриугена, *P I*, 516C; *Гомлия* X (289B).

²⁰ Григорий Назианзин, *Oratio* 28 (PG 36, 32BC = SC 250, p. 108–110). Это место из Назианзина цитирует Максим Исповедник в *I Ambigua* XIII, 80–148 (CCSG 18, p. 126–128 = PG 91, 1228A–29C). Иоанн Скотт иногда путает Григория Нисского и Григория Назианзина (Богослова). Ср. *P III*, 735D: «Gregorius item Nyseus qui etiam Nazanzenus uocatur... Basilii germanus frater». Ответственность за это отождествление ложится на небрежность Епифания, переводчика, которого использовал Кассиодор при составлении *Historia ecclesiastica tripartita*. Фразу Сократа Схоластика (*Ecclesiastica historia*, ed. R. HUSSEY) 4, 27, 7–8: «ὁ τε ἀρχαῖος ὄντος καὶ μαθητῆς Ὁριγένους καὶ ὁ Ναζιανζηνὸς καὶ ὁ ἀδελφὸς Βασιλίου», Епифаний перевел как «fuit ergo Gregorius antiquus iste discipulus Origenis et alter Nazanzenus fraterque Basilii». Сохранился манускрипт, в котором эта строка скопирована рукой помощника Иоанна Скотта ⁱ². Экземпляр *Historia tripartita* Кассиодора был в библиотеке друга Эриугены Вульффада. См. É. JEANNEAU, «La division des sexes chez Gregoire de Nysse et chez Jean Scot Érigène», *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*. Ed. Werner BEIERWALTES (Heidelberg, 1980), 33–34.

²¹ Эриугена различает термины *substantia* и *essentia* только применительно к Троице, и в этом случае он, следуя за греками и Боэцием, понимает *substantia* как «ипостась», а *essentia* как «сущность». В остальных случаях они им не различаются. Ср. Августин, *De trinitate* 5, 8, 9, PL 42, 917: «Essentiam dico quae ὁυσία graece dicitur, quam usitatius substantiam vocamus».

²² В варианте IV (P) добавлено: «[постигнув] что она такое есть».

²³ В варианте IV (P) вместо «consideratus incomprehensibilis» (= «Он непостижим, когда рассматривается») значится «considerata ΟΥCΙΑ incomprehensibilis» (= «рассматриваемая ΟΥCΙΑ непостижима»).

²⁴ В тексте: «non quid est sed quia est». Различие между cognoscere quid и cognoscere quia прикладывается к Богу (771B, 788A), человеческим уму (585B, 767D, 771B) и душе (788A).

²⁵ Полное отсутствие бытия философия не рассматривает, поскольку ничего не может с ним сделать. Для Платона, не сущее — это не противоположное бытию, но лишь иное (*Софист* 257b). У Аристотеля и лишенность (*στέρησις*) не есть полное ничто; это один из трех принципов возникновения, остальные два — «подлежащее» (материя) и форма (*Физика* 190b20–191b22). Более радикальным для него является «отрицание»: «отрицание того, что отрицается, есть его отсутствие; а при лишенности имеется и нечто, лежащее в основе» (*Ibid.* 1004a14–16). «Лишенность» есть в некотором смысле «свойство» [*ἕξις*] (*Ibid.* 1019a7). Сущим является и лишенность сущности и само не сущее (*Μεταφυσика* IV, 1003b8–12). Аристотель критикует Платона за отождествление материи и лишенности, то есть сведение ее к полному небытию (*Ibid.* 192a3–12). Прокл считал, что и лишенность — от блага, то есть не рассматривал ее как полное ничто (*Первоосновы теологии* 57). Дионисий Ареопагит указывает, что частичная лишенность имеет силу не оттого, что она — лишенность, а оттого, что она — не полная лишенность; полная же лишенность (*παντελής στέρησις*) совершенно бессильна, природа (*φύσις*) в ней погибает (*О божественных именах* 4, 29, PG 3, 729C). Схолии Иоанна Скифопольского и Максима Исповедника к этому месту поясняют, что лишенность не является каким-либо бытием (*οὐκ ἔστιν ὑπόστασις τις*) и появляется при утрачивании чем-либо его вида (*εἶδους*). Полная лишенность разлагает и само подлежащее тело, частичная же сохраняет силу (*Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии*. Общ. ред. Г. М. Прохоров (СПб: Глаголь, 1994), с. 177, сн. 170). Эриугена, который не считает не сущее полным отсутствием всякого бытия, тем не менее исключает из разряда не сущих лишенность, privationes, и делает это вслед за Марием Викторином. Ср. Марий Викторин, *Ad Candidum* 5, 4–6: «Et non aestimes quae non sunt, quasi per privationem eorum quae sunt. Nihil enim istorum neque intellegitur neque existit» (и не рассматривай не сущих как лишенность сущих. Ведь ничего подобного не может ни постигаться, ни существовать).

²⁶ То есть отсутствие и лишенность.

²⁷ В варианте IV (P) добавлено: «бытия и небытия».

²⁸ «generalis» добавлено в варианте IV (P).

²⁹ В варианте IV (P) добавлено: «я разумею его нынешнее смертное состояние». В варианте III (B) рукой *i*² сделана глосса: «Glossa. Notandum quod non de homine ante peccatum hoc dictum sit. Exempla sunt haec. Afirmatio hominis: animal rationale mortale homo est. Negatio angeli: animal rationale mortale angelus non est. Negatio hominis: animal rationale immortale non est homo. Afirmatio angeli: Animal rationale immortale angelus est. Haec quattuor reflexim alia quattuor efficiunt».

³⁰ В варианте IV (P) добавлено: «ведь если человек — это разумное, смертное, способное смеяться животное, то ангел, конечно, не разумное животное, не смертное, не способное смеяться. Равно, если ангел есть сущностное умное движение вокруг Бога и причин вещей, то человек, конечно, не является сущностным умным движением вокруг Бога и причин вещей». Определение ангела здесь не вполне вразумительно. Что касается определения «человека», то Бозций более сорока раз определяет его как животное, способное смеяться, в первом комментарии на *Ἰσαγωγὴ* Порфирия, например: *In Isagogen* I, книга 1, 8: «sit genus animal, sit species homo, sit differentia rationale vel mortale, sit proprium risibile». Ср. Исидор, *Etymologiae* 2, 25, 8: «homo est animal rationale, mortale, risibile»; Седулий Скотт, *In Priscianum*, CCCM 40C, p. 79: «homo. . . animal, rationale, mortale, risibile».

³¹ В варианте IV (P) добавлено: «есть, однако, три ряда, которых называют “гомотагес”: первый из них Херувимы, Серафимы, Троны; второй — Силы, Господства, Власти; третий — Начальства, Архангелы, Ангелы». Иоанн Скотт объясняет слово *ὁμοταγείς*, «равночинные», в *Expositiones* VI, 130: «Et notandum quod, ubi eque ordinatam posuimus, ibi in greco scriptum est ὈΜΟΤΑΓΗ, quod possumus interpretari eque potentem, uel similiter ordinatam, est enim nomen compositum ab aduerbio ὈΜΟΙΟΥΣ, quod est similiter, et a nomine ΤΑΓΗΣ, hoc est potens seu ordinans, a uerbo ΤΑΞΩ deriuatum; ΤΑΞΩ autem ordino uel potentior interpretari potest».

³² В варианте IV (P) добавлено: «состоящий из тел».

³³ О «secretis naturae sinibus» см. Августин, *Epistulae* 190, V, 16 (PL 33, 862); *In Iohannis euangelium tractatus* IX, 5 (PL 35, 1460); *Ennarationes in psalmos* 78, 5 (PL 36, 1013). Ср. Эриугена, 551B, 603C, 632C, 658B, 661B, 700AC, 710AB, 711C, 714B, 731A, 822C.

³⁴ В варианте IV (P) значителен «в оформленной материи».

³⁵ Ср. Марий Викторин, *Ad Candidum* IV, 1–5: «Definiendum igitur id quod non est... iuxta nondum esse, quod futurum est et potest esse». Шелдон-Уильямс указывает параллельное место в *Corpus Hermeticum* V, 9 (ed. Носк): «ἔστιν οὗτος καὶ τὰ ὄντα καὶ τὰ μὴ ὄντα, τὰ μὲν γὰρ ὄντα ἐφανερώσει, τὰ δὲ μὴ ὄντα ἔχει ἐν ἑαυτῷ». Скотт (*Hermetica* II, Oxford 1925, 165) переводит τὰ μὴ ὄντα как «the things that are to be hereafter».

³⁶ В варианте III (B) добавлено «и проявляется».

³⁷ В варианте IV (P) добавлено «разница между первым и третьим модусами такова: первый находится как роды [generaliter] во всем, что сразу и навсегда сотворено в причинах и следствиях; третий — как виды [specialiter] в том, что частью еще скрыто в своих причинах, а частью открывается в следствиях, из чего, собственно, и соткан этот мир».

³⁸ Августин, *De quantitate animae* XVII, 29 (PL 32, 1052A); *De Genesi ad litteram* III, 12, 20 (PL 34, 287); *Epistulae* 137, III (PL 33, 519). Ср. Эриугена, *Гомиллия* X, 21–25; P III, 704C.

³⁹ Ср. *Тимей* 27d–28a в переводе Калкидия (ed. J. H. WASZINK, p. 20, 15–20).

⁴⁰ В варианте IV (P) добавлено: «как ему представляется».

⁴¹ Первоначально указанный в R порядок следования категорий был позднее изменен, чтобы согласовать его с начинающимся ниже порядком обсуждения этих категорий. Эта последовательность дана самим Аристотелем (*Категории* IV, 1b25–2a4; *Топика* I, 9, 103b20–23), ее сохранил в своем переводе Бозций, она воспроизводится Кассиодором (*Institutiones* II, 10) и в *Categoriae decem* 50–54, p. 144, 17–19. Согласно ей, «количество» идет сразу за «сущностью» и, таким образом, является «первой акциденцией» (ср. 496A). Но Эриугена знал и другую традицию, представленную у Марциана Капеллы (*De nuptiis* IV, ed. Disk, p. 168–170); у Бозция (*Комментарий на 'Эйсагог' Порфирия* I), у Калкидия (*in Tim.* 305, 307, 3–6, ed. WASZINK). В соответствии с ней, первым после «сущности» называлось «качество». Этот порядок предпочитали в кругу Алкуина: он таков в написанном около 817 г. манускрипте *Rome Bibl. Padri Maristi* A. П. 1, который принадлежал коллеге Алкуина Лейдраду; ученик Алкуина Фридугис прямо говорит: «для тел количество является второй акциденцией» (*O nichilo et o tьme*). Ср. Эриугена, *Annotationes* 86, 17: «A quibusdam post substantiam quantitas ponitur, a quibusdam qualitas». Иоанн Скотт колеблется относительно порядка категорий не только здесь. В *Annotationes* 84, 6 он помещает вперед «количество», а чуть ниже — в 89, 16 — «качество». Объясняется это расхождением двух авторитетных для него источников (*Categoriae decem* и *De nuptiis* Марциана Капеллы).

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

⁴³ В варианте IV (P) добавлено: «и не акциденция».

⁴⁴ В варианте III (B) i^2 добавил: «качествами».

⁴⁵ В варианте III (B) i^2 добавил: «как таковая».

⁴⁶ Августин, *De Genesi ad litteram* I, V, 10 (PL 34, 249–250).

⁴⁷ Относительно разного рода «мест» см. Марциан Капелла, *De nuptiis* V, 474. Ср. *Annotationes* 129, 6–7: «A GENERE: 'si animal dicitur corpus anima participans, nomen animal igitur est homo quia potest diffiniri: Homo est animal, et cetera'».

⁴⁸ Ср. *Annotationes* 129, 8–9: «A SPETIE: 'si homo dicitur animal, corpus anima participans nomen similiter animalis, omnes species ita diffiniuntur'».

⁴⁹ Ср. *Annotationes* 129, 15–16: «A NOMINE ut 'si consul est qui consulit'».

⁵⁰ Ср. *Annotationes* 103, 9–10: «illatio... quae ex subiectiva prioris sumpti et declarativa sequentis efficitur».

⁵¹ Это определение ввел Цицерон (см. примечание 52), затем его повторили Марциан Капелла (*De nuptiis* 236, 23–4), Бозций (*In Topica Ciceronis* VI, PL 64, 1156B), Кассиодор (*De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*, PL 70, 1176), Алкуин (*De dialectica*, PL 101, 964); оно используется в *Гомилии* самого Иоанна Скотта (PL 122, 295B).

⁵² «undecunque dialecticus animus... argumentum quod rei dubiae facit fidem repererit locum argumenti esse describat seu argumenti sedem». Английский перевод «it describes the esse of the argument or the seat of the argument» субстантивирует esse, являющееся просто глаголом-связкой. Эриугена здесь лишь процитировал Цицерона. Ср. Цицерон, *Topica* II, 7: «locum esse argumenti sedem, argumentum autem rationem quae rei dubiae faciat fidem» (место есть

позиция довода, а довод — основание, которое делает достоверным сомнительный предмет).

⁵³ Примечательно, что Иоанн Скотт именует искусства «дисциплинами». Ссылаясь на Кассиодора, Седулий Скотт пишет в *In Donati artem minorem* (CCCM 40С, 5): «ars est uniuscuiusque bonae rei scientia, disciplina vero est immutabilium rerum immutabilis scientia... Quando veris disputationibus aliquid disseretur disciplina erit, quando vero aliquid verisimile atque opinabile tractatur nomen artis habebit».

⁵⁴ Это определение дал Августин, *Soliloquia* II, 11, 19 (PL 32, 894); ср. Эриугена, *In Priscianum*, ed. P. DUTTON в: *From Athens to Chartres...*, ed. H. WESTRA (Leiden, 1992), p. 31, 5–6.

⁵⁵ Ср. P. DUTTON, «Evidence that Dubtach's Priscian Codex Once Belonged to Eriugena», *Ibid.*, p. 30 и 35.

⁵⁶ То есть «обстоятельствах». В варианте III (B) i² добавил: «Septem ΠΕΡΙΟΧΑΙ (id est circumstantiae) sunt: quis, quid, quomodo, quando, ubi, quibus facultatibus». Ср. Эриугена, *Annotaciones* 128, 29–129, 2: «ANTE REM quia initio uniuscuiusque facti septem periochae, id est septem circumstantiae, ante quam illud factum sit diffinitum. Septem autem circumstantiae sunt: quis quid quare quando ubi quomodo quo secutus est»; Седулий Скотт, *In Donati artem minorem*, CCCM 40С, 3: «septem sunt species peristaseos id est circumstantiae sine quibus nullae quaestiones proponuntur nulla argumenta tractantur nullaeque artes constare possunt id est persona (кто) res vel factum (что или содеянное) causa (для чего) locus (где) tempus (когда) modus (как) materia vel materies (из чего) sive facultas (с помощью чего)»; Исидор, *Etymologiae* 18, 15, 2: «Est enim materia et origo negotii, necdum discussionis examine patefacta; quae dum praeponitur causa est, dum discutitur iudicium est, dum finitur, iustitia». Ср. Эриугена, *In Priscianum*, Accessus 3–11, ed. P. DUTTON, *Medieval Studies* 56 (1994), p. 161; Ремигий из Осерра, *Commentum in Martianum Capellam. Libri I–II*, ed. C. LUTZ, p. 65.

⁵⁷ Ср. Исидор, *Etymologiae* 2, 24, 15: «Arithmetica est disciplina quantitatis numerabilis secundum se»; P III, 651AD.

⁵⁸ Ср. Исидор, *Etymologiae* 2, 24, 15: «Geometrica est disciplina magnitudinis immobilis et formarum».

⁵⁹ В варианте III (B) i² изменил это место так, что получилось «*всего, что пребывает в доступном познанию движении*». Ср. Исидор, *Etymologiae* 2, 24, 15: «Musica est disciplina quae de numeris loquitur, qui inveniuntur in sonis».

⁶⁰ Эриугена говорит об астрологии, а не об астрономии. Ср.: Исидор в *Etymologiae* 2, 24, 15 определяет *астрономию*, цитируя Кассиодора (*Expositio psalmsorum. Ps* 148, 258): «astronomia est disciplina quae cursus caelestium siderum et figuras contemplatur omnes et habitudines stellarum circa se et circa terrum indagabili ratione percurrit». Определение *астрологии* он дает в другом месте (*De differentiis rerum* 152, 94, PL 83, 69–98): «Astrologia est ratio quae conversionem coeli et signorum definit, potestatesque et ortus siderum, et occasus», а в *Etymologiae* 3, 27, 1 он замечает: «Astrologia vero partim naturalis, partim supersticiosa est». Определение Эриугены процитирует Гюго из Сен-Виктора в *Didascalion* II (ed. Ch. H. BUTTIMER, p. 34).

⁶¹ ex proprietatibus in universalitates.

⁶² В *Periphyseon* V.

⁶³ Ср. *Timaeus* 30b и 37d iuxta versionem Calcidii, ed. WASZINK, p. 23 и 29.

⁶⁴ Вергилий, *Энеида* VI, 724–26.

⁶⁵ Подразумевается Платон. Ср. *Timaeus* 37cd iuxta versionem Calcidii, ed. WASZINK, p. 29; Калкидий, *Commentarius* 21–22, ed. WASZINK, p. 71–72.

⁶⁶ Под этим названием Иоанн Скотт знал трактат *Об устройении человека* Григория Нисского. Цитируется гл. I (PG 44, 128C–132A); соответствующий перевод Эриугены (ed. M. CAPPUYNS) см. в *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 32 (1965), p. 210, 35–211, 36.

⁶⁷ Нисский (то есть епископ Ниссы).

⁶⁸ «Хором» в Древней Греции именовали, в частности, группу танцовщиков. Они двигались по кругу, но их положение относительно друг друга оставалось неизменным.

⁶⁹ Максим Исповедник, I *Ambigua* VI, 1436–1438 (CCSG 18, p. 94 = PG 91, 1180C).

⁷⁰ Григорий Нисский, *De imagine* 24 (PG 44, 212D–213B); в переводе Эриугены гл. 23 (ed. CAPPUYNS, p. 245–46). Ср. *P* I, 502B–503A.

⁷¹ *De imagine* 24 (PG 44, 213B); в переводе Эриугены гл. 23 (ed. CAPPUYNS, p. 245–46).

⁷² То есть «несоставная».

⁷³ Донат, *Ars maior* III, 6 (ed. КЕЛ, *Grammatici latini* IV, p. 400, 7–14). L. HOLTZ, *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical* (Paris, 1981), p. 668–69.

⁷⁴ В тексте стоит *menica*, латинизированная форма от *μῆνιγξ*. Ср. Гален, *Περὶ χρεῖας μορίων* 8, 9. В *Annotationes* 3, 29–32 Эриугена описывает три *membranulae* человека: *menica*, *fren* (*φρήν*) и *hymen*. «*Menica*» определяется им как «*membranula cerebri ex qua diuerse fistulae quinquepartiti sensus profluunt*» (3, 29–30) и «*membranula circa cerebrum ex quo cerebro omnes uoluptates et semina per poros, id est uenas, descendunt per totum corpus*» (105, 24–26). Обычной латинской формой является *mening*.

⁷⁵ Григорий Нисский, *De imagine* 12 (PG 44, 157AC); в переводе Эриугены (ed. CAPPUYNS, p. 222, 15–38) *ad sensum*; ср. *Annotationes*, p. 3, 29–32; *P* III, 730CD.

⁷⁶ *Timaeus* 45bd iuxta versionem Calcidii (ed. WASZINK, p. 41–42); Калкидий, *Commentarius* 244–48 (ed. WASZINK, p. 255–259). Ср. *Гомилія* V (285D), *P* III, 730CD.

⁷⁷ Ср. *P* III, 730D–731A.

⁷⁸ Теория места Эриугены противоположна таковой у Аристотеля, который полагал, что место может иметь только тело, находящееся в другом теле. Небо, то есть вселенная, не имеет места, поскольку его уже не объемлет никакое тело; место вселенной — это внешняя *телесная* кромка Неба. Соответственно, «земля помещается в воде, вода в воздухе, воздух в эфире, эфир в Небе, а Небо уже ни в чем другом» (*Физика* IV, 212a31–212b22).

⁷⁹ Максим Исповедник, I *Ambigua* VI, 1425–28 (CCSG 18, p. 93; PG 91, 1180B).

⁸⁰ *Ibid.* 1428–31.

⁸¹ «Некоторые» — это Аристотель, *Физика* IV, 212b17–20: «ἔστι δ' ὁ τόπος οὐχ ὁ οὐρανός, ἀλλὰ τοῦ οὐρανοῦ τι τὸ ἔσχατον καὶ ἀπτόμενον τοῦ κινητοῦ σώματος [πέρας ἡρεμοῦ]», «место же [вселенной] не небесный свод, а его крайняя, касающаяся подвижного тела покоящаяся граница» (пер. В. П. Карпова). Цитата из Аристотеля попала к Иоанну Скотту от Максима Исповедника, который процитировал Аристотеля, не назвав, однако, его имени. Ср. сделанный Иоанном Скоттом перевод *Ambigua* (VI, 1436–39): «sicut quidam diffiniunt locum dicentes: Locus est ipse extra universitatem ambitus, uel ipsa extra universitatem positio, uel finis comprehendens in quo comprehenditur comprehensum».

⁸² Максим Исповедник, I *Ambigua* VI, 1431–43 (CCSG 18, p. 93–94 = PG 91, 1180CD).

⁸³ *Ibid.* 1443–52 (CCSG 18, p. 94 = PG 91, 1180D–81A).

⁸⁴ Августин, *De musica* VI, 17, 58 (PL 32, 1192–93); *De libero arbitrio* II, 16, 42, 166–167 (CCSL 29, p. 266 = PL 32, 1264).

⁸⁵ Ad sensum: Максим Исповедник, I *Ambigua* VI, 655–713 (CCSG 18, p. 65–67 = PG 91, 1140BC).

⁸⁶ Марий Викторин, *Liber de definitionibus* (ed. Th. von Stangl, p. 7, 10–21; перепечатал Р. Надот в *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris 1971, p. 337, 10–21 = PL 64, 895CD); Кассиодор, *Institutiones* II, 3, 14 (ed. Mynors, p. 120, 15–19 = PL 70, 1173D); Исидор, *Etymologiae* II, 29, 2. Ср. Эриугена, *In Priscianum* [Institutiones I, 1], *From Athens to Chartres*, p. 32, 22–30; P IV, 768C.

⁸⁷ Августин, *De quantitate animae* 25, 47; ср. Эриугена, *De praedestinatione* XI, 188–90 (CCCM 50, p. 73).

⁸⁸ Ср. Макробий, *In somnium Scipionis* I, 5, 5–13 (ed. Willis, p. 15–17).

⁸⁹ Аристотель, *Метафизика* XIII, 1077a27: «Сначала возникает нечто в длину, затем в ширину, наконец, в глубину, и так достигается законченность [τέλος]» (пер. А. В. Кузнецкого).

⁹⁰ «Видимые», то есть телесные точка, линия, плоскость и объем являются только фигурами, отображением бестелесных точки, линии, плоскости и объема, а не самими этими истинно бестелесными по своей субстанции вещами.

⁹¹ Comprehendens это и «постигающий» и «объемлющий».

⁹² Августин, *De ordine* II, 9, 26; Эриугена, *De praedestinatione* II, 49–50 (PL 122, 361B); *Commentarius in evangelium Iohannis* I, 27, 75–77 (SC 180, p. 138 = PL 122, 304BC); P II, 545A, 559AB; III, 632D, 659A; IV, 770C.

⁹³ Ямвлих, *О египетских таинствах* I, 4 и II, 1; Прокл, *Первоосновы теологии* 169; *Corpus Hermeticum* xiv, 4 (ii, 223, 11–12, ed. Носк): «θεὸν μὲν διὰ τὴν δύναμιν, ποιητὴν δὲ διὰ τὴν ἐνέργειαν, πατέρα δὲ διὰ τὸ ἀγαθόν»; Дионисий, *О небесной иерархии* XI, 2 (PG 3, 284D); Максим Исповедник, I *Ambigua* VI, 1539–40 (CCSG 18, p. 97 = PG 91, 1184D).

⁹⁴ Дионисий, *О божественных именах* IV, 10 (705C) и 23 (724C). Иоанн Скифопольский (VI в.) в схолиях к 724C (PG 4, 93A) говорит, что «сила» (*δύναμις*) относится к «энергии» как «свойство» (*ἐξέσις*) к «энергии», приводя в пример огонь: тот имеет силу греть, а нагревание какого-либо тела — это проявление энергии огня (Дионисий *Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии*. Общ. ред. Г. М. ПРОХОРОВ, с. 161, сн. 138). Шелдон-Уильямс замечает, что хотя кодекс, с которым работал Иоанн Скотт, не содержал схолий к Дионисию, Эриугена, видимо, знал их. Ср. P II, 567A, 570AC; V, 942AB.

Аристотелевская пара «возможность-действительность» в этой триаде переосмыслена. *Δύναμις* не уступает актуальности, как у Аристотеля, но равна или даже превосходит ее. Не случайно на латинский она переводится как *potentia* («сила», «мощь»), а не как *possibilitas* («возможность»). Преемственность остается лишь в сохранении свойств еще-не-проявленности, неоформленности, потасности. Также актуальность, *ἐνέργεια*, стала просто проявлением и выведением наружу того, что во всей полноте неизменно пребывает в недрах своих вечных оснований.

⁹⁵ На языке Эриугены «атомы» (а иногда, «числа») — это индивидуумы.

⁹⁶ «Чтойность» усии не поддается определению, и можно определить лишь ее наличие, присутствие, которое манифестируется локально и темпорально через посредство акциденций усии; божественная трансцендентность проявляется, когда облекается в тварную оболочку.

⁹⁷ *Non quid sit sed quia est.*

⁹⁸ Дионисий, *О божественных именах* II, 4 (PG 3, 641AB).

⁹⁹ «Поэтому» продолжает рассуждение, прерванное вставкой.

¹⁰⁰ То есть элементы.

¹⁰¹ Традиционная пара *auctoritas-ratio*.

¹⁰² Ср. Максим Исповедник, I *Ambigua, Marginalia ad XXI*, 32, 1–3 (CCSG 18, p. 276): «*Dialecticarum conclusionum duae species sunt, quarum una syllogismus, id est collectio... a dialecticis vocatur*», а также Мартин Ирландский, *Graeca collecta* (ed. MILLER, *Notices et extraits...*, 29, 2, p. 163).

¹⁰³ Дионисий *Ареопагит, О божественных именах* IV, 23 (PG 3, 724C–725A; PL 122, 1142AB). Ср. P V, 931B–932A. Ср. Гейрик из Осерра, *Vita sancti Germani* (MGH, *Poetae latini* 3, 501, ed. L. TRAUBE): «*Ὅντιαν, δύναμιν dicunt ἐνέργειαν atque/ Quis sine nulla φύσις/ Est etiam trinitas animae contermina nostrae/ Qua fit imago dei*». Издатель Л. Траубе приводит и глоссу к этому месту из утраченного ныне манускрипта: «*ESSENTIAM, VIRTUTEM atque OPERATIONEM; sine quibus nulla est φύσις, seu natura. In omni enim natura rationabili intellectualique tria haec inseparabiliter semperque incorruptibiliter manentia considerantur. Horum exemplum. Nulla natura, siue rationalis siue intellectualis, est quae ignoret se esse quamvis nesciat quid sit. Dum ergo dico, Intelligo me esse, nonne hoc uno uerbo quod est intelligo tria significo a se inseparabilia? Nam et me esse et posse et intelligere me esse demonstro. Non enim intelligerem si non essem neque intelligerem si uirtute intelligentiae carerem, nec illa uirtus in me silet sed in operationem intelligendi prorumpit*».

¹⁰⁴ Августин, *О граде Божием* XI, 26 (PL 41, 339–40); *De trinitate* X, 10, 14 (PL 42, 981); Эриугена, *P* IV, 776BC. Анализ этого отрывка см. в Brian STOCK, «*Intelligo me esse: Eriugena's Cogito*», *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, ed. René ROQUES (Paris: CNRS, 1977), p. 327–336.

¹⁰⁵ Когда заходила речь о силлогизмах, часто употреблялось слово «формула», которое, кажется, образует устойчивое словосочетание «вид силлогизма». Ср. Седулий Скотт, *Collectaneum in Apostolum. In epist. ad Romanos* 38, 19: «*hypothetici syllogismi formula*».

¹⁰⁶ Рассмотрение с помощью диалектических силлогизмов было обещано Воспитаннику в 489С. Ср.: Кассиодор, *Expositio psalmsorum*. Ps 118, 2039: «*in hoc versu argumentum illud esse, quo dicitur in topicis ex contrario, quando sententiam nostram ex rebus diversis una propositione concludimus*»; Марий Викторян, *Explanationes in Ciceronis rhetoricam* (ed. C. HALM) I, 38: «*Secunda autem conclusio talis est, ut argumentatio ex contrario concludatur, et dat exemplum: 'summa igitur amentia est in eorum fide spem habere, quorum perfidia totiens deceptus est'*». О диалектических силлогизмах см. Исидор, *Etymologiae* II, 28, 1; о силлогизме от противного Марциан Капелла, *De nuptiis* V, 465; Эриугена, *De praedestinatione* III, 81–82; IX, 61–64; XV, 139–41.

¹⁰⁷ Слово вписано рукою i^2 .

¹⁰⁸ Это было обещано тремя абзацами выше, в 490CD.

¹⁰⁹ Об условном силлогизме ср. Марциан Капелла, *De nuptiis* IV, 414–422; Бозций, *De differentiis topicis* II (PL 64, 1183C), *De hypotheticis syllogismus* (ed. OVERTELLO (Brescia, 1969) = PL 64, 831–76); Кассиодор, *Expositio psalmsorum*. Ps. 7, 113: «*Hypotheticus autem, id est conditionalis syllogismus est, qui ex conditionalibus aut conditionalibus propositionibus accipiens assumptionem, colligit conclusionem*»; Исидор, *Etymologiae* II, 28, 23–4. Ср. P. HADOT, *Marius Victorinus...*, p. 323–27. См. также Кассиодор, *Institutiones* II, 3, 13 (PL 70, 1173AB); Секст Эмпирик, *Adversus mathematicos* VIII, 224–233; Диоген Лаэртский, *Vita philosophorum* VII, 76–80.

¹¹⁰ *Modus tollens*.

¹¹¹ Энтимема — сокращенный силлогизм, в котором опущена одна из посылок, она содержится в уме (*ἐν θυμῷ*); латинские авторы переводили слово «энтимема» как «conceptio mentis», см. Кассиодор, *Expositio psalmsorum* 20, 122–36: «*Enthymema, quod latine interpretatur mentis conceptio, syllogismus est constat ex una propositione et conclusione, quem dialectici dicunt rhetoricam syllogismum, quia eo frequenter utuntur oratores pro compendio suo*». Ср. Фортунатиан, *Ars rhetorica* II, 28 (ed. HALM, p. 188, 8–28); Кассиодор, *Institutiones* II, 2, 12–14 (PL 70, 1165B), Исидор, *Etymologiae* II, 9, 8–15; Мартин Ирландский, *Graeca collecta* (ed. MILLER, *Notices et extraits...*, 29, 2, p. 190); Эриугена, *Annotations* 203, 9.

¹¹² Эриугена всегда связывает энтимему еще и с выводом из альтернатив и в этом, скорее всего, следует Бозцию: *In topica Ciceronis commentaria* 5 (PL 64, 1142D–43A): «*Ex his nasci dicit enthymemata ex contrariis conclusa... non quod eodem nomine omnis intentio nuncupari non possit (enthymema namque est mentis conceptio, quod potest omnibus inventionibus convenire), sed quia haec inventa, quae breviter ex contrariis colliguntur, maxime acuta sunt, propter excellentiam*

speciemque inventionis commune enthymematis nomen proprium factum est, ut haec a rhetoribus quasi proprio nomine enthymemata vocentur». Ср. *De praedestinatione* 9, 55: «Restant ea quae contrarietis loco sumuntur. Quibus tanta vis inest significandi, ut quodam privilegio excellentiae suae merito a graecis entimemata dicantur, hoc est conceptiones mentis. Quamvis enim omne quod voce profertur prius mente concipiatur, non tamen omne quod mente concipitur eandem vim significationis, dum sensibus fervore infunditur, habere videtur. Sicut ergo argumentorum omnium fortissimum est illud quod ducitur a contrario...»; а также *Ibid.* 3, 81: «Quae ratio *enthymematis argumento* concluditur, quod semper est a contrario»; и *Annotationes* 103, 31: «ἐνθύμημα, hoc est mentis conceptio, a contrario assumitur, hoc est per negationem negationis».

¹¹³ Это разделительный, дизъюнктивный силлогизм, *modus ponendo tollens*, который Марциан классифицирует как третий модус условного силлогизма. См. Марциан, *De nuptiis* IV, § 416. В § 420 этот модус записан так: *non et primum et non secundum: primum autem, igitur et secundum*.

¹¹⁴ Этот силлогизм соответствует шестому модусу условного силлогизма по классификации Марциана: *non et primum et secundum: primum autem, non igitur secundum* (*De nuptiis*, p. 205, 18–19).

¹¹⁵ «Non non et OYCIA est et incorporalis est»; такое чтение дают варианты I–II–III; в варианте IV одно «non» опущено, что делает посылку бессмысленной в общем философском плане. В своем издании Э. Жено внес корректуру: «non et OYCIA non est et incorporalis est». На наш взгляд, это решение неудовлетворительно, так как, например, акциденция и бестелесна, и не есть *οὐσία*, поэтому в русском переводе мы следуем исходному тексту R. Посылка подобного вида, как кажется, является изобретением Эриугены. В терминах Марциана ее можно записать как «non non et primum et secundum: primum autem, igitur et secundum». По сути, двойное отрицание означает отсутствие отрицания, и мы получаем первый модус условного силлогизма, *modus ponens*. Предлагаемый перевод представляется единственно приемлемым. Перевод Шелдона-Уильямса: «(It is) not (true that a thing) is not both *οὐσία* and incorporeal» делает первую посылку ложной (ибо тело это одновременно и не усия, и не бестелесное).

¹¹⁶ Ср. Марциан Капелла, *De nuptiis* §§ 350–354.

¹¹⁷ Одно из значений термина «число» у Иоанна Скотта — это «индивидуум» (то есть отдельное тело). Это вызвано крайне отвлеченным характером мысли Эриугены, для которого индивиды суть лишь атома (*Annotationes* 84, 10–17; 93, 10–17; *P I*, 472C). Поскольку все делится на роды, виды и числа, то для Иоанна Скотта, отождествлявшего логику и онтологию, нижний, телесный ряд сущих есть лишь совокупность «чисел». Числа фантазийные, то есть воображаемые, это отдельные геометрические тела.

¹¹⁸ Ср. Августин, *De libero arbitrio* II, 8, 20–24 (PL 32, 1251–53).

¹¹⁹ Речь идет о *Categoriae decem* — анонимном пересказе *Κατηγοριῶν* Аристотеля, сделанном в Риме в кругу Фемистия (320–390 гг.). Фемистий переложил и откомментировал *Первую Аналитику*, и этот материал был переведен Веттием Агорием Претекстатом (Бозций, *Comm. in libr. Aristot. De interpretatione* II, 3, 7–4, 3 MEISER), который был префектом Рима в 367 г. В качестве одного из

главных действующих лиц Претекстат изображен Макробием в *Сатурналиях*, упоминается он и автором *Categoriae decem*: «Agorius quem ego inter doctissimos habeo» (125, p. 162, 21–22). Алкуин (735–804 гг.) ввел этот трактат в обращение, приписав Августину. Эта работа получила широчайшее распространение у каролингских ученых. В *Перифьюсеон I* — это один из основных логических источников Иоанна Скотта. Контекст рассматриваемой нами фразы предполагает, что Иоанн Скотт знал, что *Categoriae decem* — это всего лишь переложение, а не перевод. Ученик Иоанна Скотта Гейрик пишет: «Transtulit ipse beatus Augustinus has Categorias, non quidem uerbum e uerbo, sed sensum e sensu. Vnde ea quae ipse Aristoteles obscure dixerat iste ex suo manifestare studuit, ea uero quae nimis dilatauerat adbreuiare curauit. Ideo Kategoriarum potius Expositiones quam Categoriae possunt dici» (цит. по изд. *Periphyseon I*, ed. SHELDON-WILLIAMS, Dublin, 1968, с. 239, сн. 153). Шелдон-Уильямс замечает, что, как правило, Гейрик лишь повторяет те или иные суждения Иоанна Скотта, поэтому приведенная цитата, скорее всего, восходит к самому Эриугене. То, что оригинальный текст *Категорий* отличается от текста, представленного в *Categoriae decem*, могло быть известно, поскольку в распоряжении каролингских ученых был точный перевод *Категорий*, сделанный Бозцием, хотя он имел малое распространение.

¹²⁰ *Categoriae decem* 71–72, p. 149, 3–17. На полях кодекса R следующие за этой цитатой слова вплоть до выделенной курсивом вставки также отмечены как цитата из *Decem categoriae*, хотя они не принадлежат аутентичному тексту. То, что Эриугена и его помощники-переписчики считали их словами из *Categoriae decem*, подтверждает первое предложение вставки, где они еще раз атрибутируются Августину.

¹²¹ Ср. Марциан Капелла, *De nuptiis VI*, 711.

¹²² Овидий, *Метаморфозы I*, 84–86; Макробий, *In somnium Scipionis II*, 14, 11; Григорий Нисский, *De imagine* 8 (PG 44, 144AB); Августин, *De Genesi contra Manichaeos I*, 17, 28 (PL 34, 187), *De Genesi ad litteram VI*, 12, 22 (PL 34, 348).

¹²³ Павел Фест, *De uerborum significatu* (ed. PIRIE-LINDSAY, *Glossaria latina IV*, Paris, 1930, p. 200); Исидор, *Etymologiae X*, 99 и XX, 13, 4; Марий Викторин, *Ars grammatica I*, 4; Кассиодор, *De orthographia* 4, Алкуин, *Orthographia (Grammatici latini)*, ed. H. КЕЛ, VI, p. 26; VII, p. 161 и 302)

¹²⁴ Исидор, *Etymologiae X*, 14.

¹²⁵ «Это» относится к рассуждению, прерванному вставкой.

¹²⁶ *Categoriae decem* 52, p. 144, 21–23.

¹²⁷ *Ibid.*: «Qualitas quantitas et iacere in ipsa usia sunt». Пс.-Эриугена, *In Boeth. Opuscula sacra* 41, 19–21 (ed. RAND): «Legimus in Categoriais (= *Categoriae decem*) quia quaedam accidentia in ipsa usia, alia extra et infra sunt. Sed qualitas et quantitas semper intra usiam sunt et nunquam extra».

¹²⁸ Относится к предложению перед вставкой.

¹²⁹ Таким образом, тела двух видов образованы следующим образом: геометрическое тело есть сумма формы (*figura*) и количества (измерений линий и поверхностей), а природное тело складывается из *οὐσία*, формы (качественной) и количества (материального).

¹³⁰ Аристотель, *О возникновении и уничтожении* II, 4, 331a 22–36; Василий Великий, *Гомилии на Шестоднев* IV, 5 (PG 29, 89С–92В); Амвросий, *Exameron* III, 4, 18; Беда Досточтимый, *De natura rerum* IV, 9–14 (PL90, 196А); Калкидий, *Commentarius* 317–18 (ed. WASZINK, p. 313–14); Эриугена, *P* III, 712ВС. Ср. приписываемый Эриугене *Comm. in Boeth. Cons. Philos.* 3, metr. 9 (MS Brussels, *Bibl. roy.* 10066–77, f. 158^{ra}, ad init.): «Ver enim calidum et humidum sicut aer, estas calida et sicca sicut ignis, autumnus siccus et frigidus sicut terra, hiemps frigida et humida sicut aqua».

¹³¹ Григорий Нисский, *De imagine* 24 (PG 44, 212D–213В), перевод Эриугены (ed. САРРУУНС) — p. 245–46.

¹³² В варианте III (В) добавлено: «так сказать».

¹³³ Василий Великий, *Homilia in illud: Attende tibi ipsi* 3 (PG 31, 204А; 1736ВС); Амвросий, *Exameron* VI, 7, 42.

¹³⁴ Первая пара обеспечивает вегетативную часть души, вторая — чувственную. Разумная часть души, не зависящая от материи, не нуждается в элементах.

¹³⁵ «Officina», то есть кузнечный горн, в котором огонь плавит, а воздух раздувает пламя. В 530В 10 и D 5 Иоанн Скотт переводит этим словом *ἐργαστήριον* (мастерская), прилагаемое ко всей человеческой природе.

¹³⁶ Августин, *De Genesi ad litteram* III, 10, 14 (PL 34, 284–85); Эриугена, *P* III, 712D–713А. Разделение элементов на активные и пассивные было распространено у перипатетиков и стоиков. Ср. Аристотель, *О возникновении и уничтожении* II, 2, 329b 23–27; стоическое учение цитируется Немесием, *Об устройении человека* V, 126 (PG 40, 625В): «Стоики 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).

¹³⁷ *P* V, 947А–948А.

¹³⁸ Бозций, *De institutione arithmetica* I, 1 (ed. FRIEDLEIN, p. 7–8).

¹³⁹ Августин, *De magistro* V, 14 (PL 32, 1202).

¹⁴⁰ Августин, *Contra academicos* III, 20, 43; *De ordine* II, 5, 16 и 9, 26 (PL 957; 1002; 1007); *De moribus* I, 2, 3 (PL 32, 1311).

¹⁴¹ Августин, *De vera religione* 55, 113 (PL 34, 172); *Sermones* 118, 2, 3 (PL 38, 662–63); Эриугена, *De praedestinatione* II, 93.

(Перевод и примечания В. В. Петрова)

АВТОРЫ СБОРНИКА

БОРОДАЙ Татьяна Юрьевна — канд. филол. наук, ведущий научный сотрудник Института мировой культуры при МГУ им. М.В.Ломоносова;

ВИЗГИН Виктор Павлович — канд. филос. наук, старший научный сотрудник Института философии РАН;

ГАЙДЕНКО Виолетта Павловна — канд. филос. наук, старший научный сотрудник Института философии РАН;

ГАЙДЕНКО Пиама Павловна — доктор филос. наук, заведующий сектором Института философии РАН;

МЕСЯЦ Светлана Викторовна — канд. филос. наук, младший научный сотрудник Института философии РАН;

ПЕТРОВ Валерий Валентинович — канд. филос. наук, старший научный сотрудник Института философии РАН;

ПЕТРОВА Майя Станиславовна — канд. историч. наук, научный сотрудник Института всеобщей истории РАН;

РОЖАНСКИЙ Иван Дмитриевич (1913–1994) — канд. физ.-мат. наук, доктор филос. наук;

СОЛОПОВА Мария Анатольевна — канд. филос. наук, научный сотрудник Института философии РАН;

ШИЧАЛИН Юрий Анатольевич — доктор филос. наук, старший научный сотрудник Института философии РАН;

CONTENTS

<i>Victor Vizgin</i> . In Memory of I. D. Rozhansky	11
<i>Piama Gaidenko and Valery Petroff</i> . INTRODUCTION	13
Part I. ANTIQUITY	
<i>Piama Gaidenko</i> . The Ontological Horizon of Natural Philosophy in Aristotle.....	37
<i>Victor Vizgin</i> . Interrelation of Ontology and Physics in Democritus' Atomism (taking as an instance the analysis of the concept of the Void)	78
<i>Ivan Rozhansky</i> . Plutarch's Views in Natural Science	91
<i>PLUTARCH</i> . De primo frigido (transl. and notes by I. D. Rozhansky).....	103
<i>Maya Petroff</i> . The Nature of the Soul and the Universe in Plutarch's <i>Concerning the Face on the Moon</i>	122
<i>PLUTARCH</i> . De facie quae in orbe lunae apparet (transl. by G. A. Ivanov, rev. V. V. Petroff, notes by M. S. Petroff)	132
<i>Maria Solopova</i> . Alexander of Aphrodisias and His Treatise <i>On Blending</i> in the Commentary Tradition of Aristotelianism.....	184
<i>ALEXANDER OF APHRODISIAS</i> . De mixtione et augmentatione (transl. and notes by M. A. Solopova).....	213
<i>Iouri Chitchaline</i> . Plotinus' Treatise «The Intellect, the Ideas, and the Being» in the Context of the Question of Nature	249
<i>PLOTINUS</i> . De intellectu et ideis et ente (V.9) (transl. and notes I. A. Chitchaline).....	257
<i>Svetlana Messiats</i> . Aristotelian Physics in Athenian Neoplatonism	274
<i>PROCLUS</i> . Institutio physica (transl. and notes by S. V. Messiats).....	290
<i>Tatyana Borodai</i> . Simplicius and His Commentary	324
<i>SIMPLICIUS</i> . In Aristotelis physicorum libros commentaria (I, 1). Appendix: <i>THOMAS AQUINAS</i> . In Aristotelis libros physicorum commentaria (I, Intr., Sent. 7-11) (transl. and notes by T. Y. Borodai).	329
<i>Maya Petroff</i> . The Nature of the Universe in Macrobius' <i>Commentary</i> <i>on 'Scipio's Dream'</i>	361
<i>MACROBIUS</i> . Commentarii in Somnium Scipionis (I, 8-14 and 17; II: 12-13 and 17) (transl. and notes by M. S. Petroff)	371
Part II. MIDDLE AGES	
<i>Valery Petroff</i> . The Totality of Nature and Methods of Its Investigation in Eriugena's <i>Periphyseon</i>	417
<i>JOHN SCOTTUS</i> . Periphyseon I (441A-446A; 462D-463C; 474B-500C) (transl. and notes by V. V. Petroff).....	480
<i>Valery Petroff</i> . Carolingian School Texts: Glosses from the Circle of John Scottus and Remigius of Auxerre	530
<i>Violetta Gaidenko</i> . On Thomas Aquinas' Treatise <i>On Blending of Elements</i>	592
<i>THOMAS AQUINAS</i> . De mixtione elementorum (transl. and notes by V. P. Gaidenko).....	598
Selected Works of I. D. Rozhansky.....	604
CONTRIBUTORS.....	606

**ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ
В АНТИЧНОСТИ И В СРЕДНИЕ ВЕКА**
Общая редакция Пиамы Павловны Гайденко
и Валерия Валентиновича Петрова

Директор издательства *Б.В.Орешин*
Зам. директора *Е.Д.Горжевская*
Зав. производством *Н.П.Романова*

Редактор *К. Е. Мурадян*
Корректор *Т.И.Жигунова*
Оформление *А.Б.Орешинной*
Оригинал-макет и компьютерная верстка *Е.П.Крюковой*

ЛР 065292 от 17.07.1997

Подписано в печать 15.07.2000
Формат 60х90/16. Бумага офсетная.
Гарнитура Таймс. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 38. Заказ 148

Издательство «Прогресс-Традиция»
121099 Москва, а/я 911

ОАО "Астра семь"
121019, Москва, Филипповский пер., 13