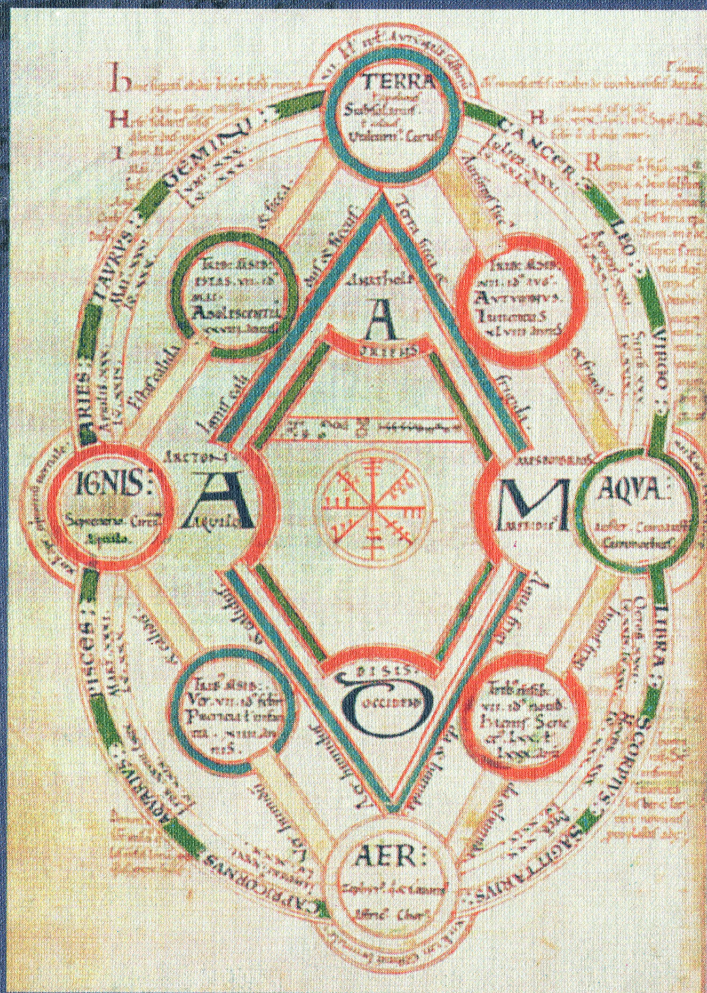


ФИЛОСОФИЯ
ПРИРОДЫ

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) — выдающе-
го исследователя античной науки и философии. Книгу составили статьи
современных ученых и переводы философских трактатов поздней антич-
ности и раннего средневековья. Целиком публикуются переводы тракта-
тов Плутарха, Александра Афродисийского, Плотина, Прокла, Фомы Ак-
винского, в отрывках — трактаты Симпликия, Макробия, Беда Досто-
чтимого, Иоанна Скотта (Эриугены), анонимных каролингских ученых.
Все они подробно откомментированы.

Для историков философии, науки и всех интересующихся историей ан-
тичной 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 ($\tau\acute{o}\ \delta\acute{\upsilon}\ \eta\ \delta\acute{\upsilon}$)..... | 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. ДОСТОЧТИМЫЙ 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 |

В. В. ПЕТРОВ

ТОТАЛЬНОСТЬ ПРИРОДЫ И МЕТОДЫ ЕЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В ПЕРИФЮСЕОН ЭРИУГЕНЫ

В этой работе¹ рассматриваются особенности понимания Иоанном Скоттом² вселенской целостности, которую он именует *природой*, а также арсенал методов, которые он использует для исследования этой совокупной реальности. большей частью Эриугена делает это в своем главном сочинении, над которым он работал в 862–866 годах и которое назвал на греческий лад — *Перифюсеон (О природах)*. Быть может, исходя Иоанн Скотт замыслил написать трактат на стыке жанров, отталкиваясь от традиционных «естественнонаучных» сочинений «о природе вещей» (ср. одноименные работы Лукреция, Исидора, Беды или *De naturis* Рабана Мавра), близких к ним календарно-астрономических исчислительных (*computus*) трактатов, а также шестодневов в духе Василия Великого, Августина и Амвросия. Однако в том виде, в каком мы имеем *Перифюсеон* теперь, это работа далеко выходит за указанные пределы, не имея аналогов в истории средневековой философии по охвату, глубине и сложности.

Уже первые страницы трактата демонстрируют зрелость и самостоятельность мысли, законченный синтез источников и методов. Из нескольких вводных абзацев становится ясно, что автор уже продумал всю свою систему: в свернутом виде там содержатся великие темы, кото-

¹ Аббревиатуры и сокращения см. на с. 478–479.

² Современники именовали Иоанна «скоттом» (*Scotus*), что в ту эпоху означало «ирландец», или «Скоттигеной» (скоттом по рождению). Сам он — лишь однажды — в обращении к королю назвал себя «Эриугеной» (*Eriugena*) — «ирландцем по рождению», используя в первой части самоназвания не латинское, но ирландское слово. Таким образом, традиционное полное именование философа «Иоанн Скотт Эриугена» является плеоназмом.

рые будут разворачиваться на сотнях страниц. В первом абзаце (441А) вводится структурообразующее для всех дальнейших построений «первое и важнейшее» деление тотальности на то, что есть, и то, что не есть (восходящее к соответствующим оппозициям Мария Викторина и Дионисия Ареопагита). Сразу же после (441В) в этой тотальности выделяются четыре аспекта, располагаемые посредством традиционного квадрата оппозиций, что приводит к кардинальному переосмыслению христианского представления об отношении творец/творение. Тут же разбираются пять модусов истолкования деления на сущее и не сущее (хотя говорится, что есть и другие). Рассуждая о первом модусе (443АС), автор свободно соединяет теории Дионисия Ареопагита (сущность всего тварного — божественная пресущественность), Григория Назианзина и Максима Исповедника (сущность тварного непознаваема), оговаривая невозможность для философии рассматривать не сущее как лишенность. При этом высшее деление, представленное в виде оппозиции открытое/сокровенное, является эпистемологическим; но оно же, как оппозиция творящее/творимое, и онтологично. Более того, принципиально, что объектом исследования и рассечений является не *природа*-вещь (*res*), но *природа*-именование (*vocabulum*), что позволяет давать всему изложению семиотическую интерпретацию. Во втором модусе деления (444АС) принципы катафатического и апофатического богословий применяются к рядам тварной иерархии (источники — Дионисий и Максим), в третьем противопоставлено потенциальное и актуальное, в четвертом вспоминаются античные платоники и т. д.

Вряд ли случайно, что первая из пяти книг *Перифьюсеон* сосредоточена на логико-диалектическом материале: здесь и модусы деления на сущее и не сущее, и квадрат оппозиций, и подробнейшее исследование категорий Аристотеля, и их пересмотр вместе с обсуждением вопроса об их приложимости к Богу, и пр.

Краткое содержание первой книги *Перифьюсеон*, перевод отрывков из которой следует ниже, таково. В Прологе (441А–446А) дается определение *природы*, вводятся ее двухчастное и четырехчастное деления; применительно к первому, двухчастному делению обсуждаются пять модусов бытия и небытия. Далее (446А–450В) следует доказательство того, что когда ангелы созерцают примордиальные причины (идеальные основания тварных существ, от века утвержденные в Слове, второй божественной ипостаси), а достигшие блаженства люди зрят Бога, они созерцают лишь теофании, то есть проявления этих необъемлемых тварным умом, непостижимых сущностей. Затем (451С–462В) Эриугена обсуждает *природу* не сотворенную и творящую: отчего несотворенный Бог творится, когда проявляется в тварных вещах; как единый Бог может быть Троицей; как различаются апофатическое и катафатическое

богословия. Раздел 462D–524B посвящен исследованию десяти категорий Аристотеля и как таковых, и применительно к Богу: после краткого рассмотрения категорий (462D–469A) они сводятся к двум, *status* (покой) и *motus* (движение), а те, в свою очередь, в один всеобщий род *τὸ πᾶν*. Объясняется, почему *habitus* (состояние) и *relatio* (отношение) относятся к движению (469B–470B), а *locus* (место), *quantitas* (количество), *situs* (положение) — к покою (470BD). Говорится о том, что существует два рода акциденций, *περιοχαί* и *συμβάματα*; первые охватывают подлежащее и являются его границами, а потому находятся в покое; таковы *locus*, *quantitas* и *situs*. Далее подробно разбираются свойства категорий (472C–504A), причем обсуждение двух последних, *agere* (действие) и *pati* (претерпевание), возвращает читателя к главной теме — исследованию божественной природы, что сопровождается дискуссией о соотношении *ratio* (разума, рассуждения) и *auctoritas* (авторитета, догмата) (504A–524B).

Видимо, в процессе работы над *Перифьюсеон* Эриугена решил посвятить по книге каждому из четырех аспектов всеобщей природы (а потом разросшийся материал потребовал добавления и пятого тома). В соответствии с этой схемой получилось, что темой первой книги должен быть Бог. Характерно, что об этом сказано не раньше, чем в начале второй:

так как в предыдущей книге, насколько позволяли способности, мы рассмотрели первую [форму природы]; в ней десять родов всех вещей, которые в собственном смысле не могут сказываться о творящей причине всего, обсуждались больше, чем сама причина всего³.

Но почему категориям уделено больше места, чем Богу? Потому, что вопрос о границах применимости категориального анализа был вопросом о действенности выбранных методов исследования. Традиционно диалектика, то есть логика, имела прямое отношение к теологии и объединялась с ней, начиная, как минимум, с Боэция. Стоявший у истоков каролингских реформ Алкуин (735–804 гг.) был одним из первых ученых, активно использовавших соответствующие работы Боэция. Он же открыл и ввел в научный обиход *Десять категорий* — созданный в Риме в кругу Фемистия (320–390 гг.) парафраз *Категорий* Аристотеля, приписав их Августину. Это переложение получило широчайшее распространение (точный перевод *Категорий*, выполненный Боэцием, в первой половине IX века практически не использовался), став у каро-

³ P II, 528C: «N, quoniam de prima [forma naturae] in priori libro quantum facultas suppetebat consideravimus, in quo magis de decem rerum omnium generibus, quod proprie de creatrice omnium causa dici possunt, disputatum est quam de ipsa omnium causa».

лингских ученых настольным учебником по логике. Именно авторитетом *Десяти категорий* Алкуин подкрепляет свою убежденность в возможности категориального анализа божественного:

блаженный Августин... посчитал их совершенно необходимыми, когда доказал, что глубочайшие вопросы о святой Троице можно разрешить только тонкостью категорий⁴.

Исследовать Бога для Алкуина и его учеников — значит использовать понятия «сущность», «субстанция», «собственное», «отношение». Поэтому Воспитанник задает естественный вопрос:

я, однако, хотел бы услышать от тебя открыто и кратко, все ли категории, а их числом десять, могут истинно и в собственном смысле сказываться о высшей единой сущности божественного Блага, [пребывающей] в трех субстанциях, и о трех субстанциях в той же единой сущности?⁵

Ответ отрицательный, но чтобы ответить, Наставнику приходится затратить большую часть первой книги на анализ категорий.

Рассмотрим вводный параграф *Перифюсеон*.

Часто, когда я размышляю и столь усердно, сколь достаёт сил, вникаю в первое и важнейшее деление всех вещей, которые могут быть восприняты духом или недостижимы для его устремлений, [в деление их] на те, что суть, и те, что не суть, для всего этого мне в голову приходит общее наименование, которое по-гречески звучит как ΦΥΣΙΣ, на латыни же — *Natura*... «Природа», стало быть, есть общее имя для всего, что есть и что не есть⁶.

Уже здесь содержатся два принципиальных положения Иоанна Скотта, на которых строится здание его системы. Первое: совокупность, которая включает в себя и Бога и творение, все мыслимое и немислимое, получает наименование *природа*. Второе: существовать или не существовать — это быть или не быть данным в тварном сознании (под сознанием понимается разумная природа, воплощенная в видах «человек» и «ангел»).

⁴ Алкуин, *De fide* (PL 101, 12): «quas beatus Augustinus... apprime necessarias esse putavimus profundissimas de Sancta Trinitate quaestiones, non nisi categoriarum subtilitate explanari posse probavit».

⁵ P I, 457D–458A: «A. Nosse tamen aperte ac breviter per te velim utrum omnes categoriae, cum sint numero decem, de summa divinae bonitatis una essentia in tribus substantiis et de tribus substantiis in eadem una essentia vere proprieque possunt praedicari». Об использовании курсива и малых прописных в тексте *Перифюсеон* см. на с. 477–478.

⁶ P I, 441A.

В упомянутом вводном абзаце и далее *природа* точнее не определяется. Дом Майоль Каппюенс даже заметил, что это столь перевозносимое понятие совершенно забыто Иоанном Скоттом после первых строк *Перифьюсеон*⁷. Другой вопрос: для чего вообще Иоанн Скотт использовал понятие *природа*? Ведь он применяет и другие термины, например, *universitas*. Отчего, едва введя основное двухчастное разделение *природы* на *тех, что суть*, и *тех, что не суть*, Эриугена вводит еще одно — четырехчастное, а потом снова сводит его в единство? Почему одни положения *Перифьюсеон* противоречат другим: что это, неспособность к связному логическому рассуждению или что-то иное? Попытки ответить на эти и неизбежно возникающие сопутствующие вопросы составляют предмет этой статьи.

Представления о *природе* до Эриугены

На что мог ориентироваться Иоанн Скотт, вырабатывая свое представление о всеобщей *природе*? Особенности понимания различными философами этого и близких ему терминов посвящена обширная литература, рассмотрение которой не входит в наши задачи. Тем не менее, не претендуя на полноту и глубину анализа, мы дадим в этом разделе обзор интуиций и попыток обозначить мировую тотальность именем, определением, описательно или даже в художественных образах. Как замечает П. Адо, философским понятием *φύσις* стало только в конце пятого века до н. э.⁸ Но и тогда мы сталкиваемся скорее с требующими нашей интерпретации интуициями, а не с философскими определениями. Более того, сами эти интуиции имеют конкретное наполнение: *природа* — это свойство, порождающее начало, или, самое общее, видимый порядок вещей. О вселенной в целом речь не идет. Так, когда Гераклит (ок. 540—ок. 480) замечает, что «*природа* любит прятаться» (fr. 123 Diels), или говорит о «делении согласно *природе*» [*κατὰ φύσιν διαίρεων*] (fr. B1), то *φύσις*, согласно Адо, означает: либо 1) результат процесса появления или рождения вещи, либо 2) это именование действия, процесса, который производит данную вещь. У Платона (428/7–348/7) слова *ἐν φύσει* (*Федон* 103b; *Парменид* 132c; *Государство* 596b–98e) значат «как таковое», «само по себе», и *φύσις* тяготеет к отождествлению с

⁷ Maïeul CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène: sa vie, son oeuvre, sa pensée* (Louvain, Paris, 1933, repr. Bruxelles, 1965, 1969), p. 311: «cet oubli presque complet dans lequel tombe dès les premières lignes la conception tant vantée de la *φύσις*».

⁸ Pierre HADOT, «Remarques sur les notions de «*phusis*» et de nature», *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*. ΦΡΟΝΙΜΟΣ АННР. Eds. Rémi BRAGUE et Jean-François COURTINE (Presses Universitaires de France, 1990), 1–15.

οὐσία. В Законах 891с–92с *φύσις* означает «первозлементы всего» или «рождение первоэлементов».

Философские определения *природы* в узком смысле дает Аристотель (384–322) в *Физике*: *природа* — это «первая материя». «форма» [*μορφή*] и «вид» [*εἶδος*] (II, 1, 193a29–32); это «цель» и «ради чего» (II, 2, 194a29); это «начало движения и изменения» (III, 1, 200b13). Тем не менее определения *природы как целого* нет. Зато наблюдается тенденция к персонификации *природы*. Когда Аристотель говорит: «бог и *природа* ничего не делают всеу»⁹, возможно, подразумевая мифическую фигуру Демиурга из *Тимея*, параллель между богом и *природой* сообщает личностный и мифический характер самой *природе*. Можно указать и на другие высказывания Аристотеля¹⁰, в которых *природа* выступает с одной стороны, как упорядочивающее целое, а с другой, не лишена образных ассоциаций.

Это соответствует древней традиции, отождествляющей Природу с Богиней Матерью. Афродита-Венера твердой рукой правит чувственным миром. У греков это тоpos и философии¹¹, и поэзии¹². Позже, у римлян, Лукреций (fl. 1 в. до н. э.) персонифицирует *природу*, именуя ее *regum natura creatrix* (творящей природой вещей) — I, 6229; II, 1117; V, 1362; его Венера единолично правит *природой* всего — I, 21: *regum naturam sola gubernas*.

Образный и рациональный подходы могли сливаться воедино в философских гимнах. Яркое воплощение эта традиция находит, например, в орфическом гимне LV — *Φύσεως (Природе)*:

- 1 Ты, о Природа, богиня всемать, всеумелица-мать!
 Ты, о небесная, старшая, ты, о владетельный демон,
 Всех укрощая, сама никому не подвластна, ты — кормчий!

 Ты — устроитель богов, всему ты конец бесконечный,

⁹ Аристотель, *О небе* I, IV, 271a32 (пер. А. В. ЛЕБЕДЕВА).

¹⁰ *О возникновении животных* 750a4: «все животные, которым природа не дала рогов, получили от нее какие-либо другие средства защиты...»; *О частях животных* 681a12: «природа непрерывным образом переходит от неодушевленных существ к одушевленным» (*Ἡ γὰρ φύσις μεταβαίνει συνεχῶς ἀπὸ τῶν ἀψύχων εἰς τὰ ζῶα...*).

¹¹ У Парменида это «Богиня, которая всем правит» (fr. 12, 3–6 Diels), рус. пер. в кн.: *Фрагменты ранних эреческих философов*. Часть I, изд. А. В. ЛЕБЕДЕВ (М.: Наука, 1989), с. 293.

¹² Еврипид, *Ипполит* 447–50: «И в высоте эфирной, и в морской/ Пучине — власть Киприды, и повсюду/ Творения ее...»; *ibid.* 1272–81: «О Киприда, суровую душу людей/ И богов железную волку/ Ты, богиня, сгибаешь/ ...с тобой... Эрот.../ А чары его.../ Зверей укрощают и все,/ Что дышит в сиянии солнца.../ Твоя, о Киприда,/ Весь мир наполняет держава» (пер. И. Ф. АННЕНСКОГО).

- 10 Общая всем, ты одна лишь из всех ни к чему не причастна,
 Самоотец, не имущий отца, ты быстра и отградна,
 В дивном цветении все ты сплетаешь искусно, с любовью...

- 15 Ты на земле, под землей, в небесах и на море владычишь,
 Горечь для всех недостойных, тебе же послушным — улада,
 О вседаритель заботливый, о всецарица, всемудрость,
 Все ты растишь, ты все утучняешь и в срок разрешаешь,
 Мать и отец ты всему, всему ты кормилица, нянька,
 20 Роды твои, о блаженная, скоры, плоды преобильны,
 Многосемянная, все ты умеешь, ваятель владычный,
 Демон державный, о скромная, все ты в движенье приводишь,
 Мудрая, с опытом многим, вращаешь ты вихрем извечным
 Быстрый поток, всетекучая, в формах чужих пребываешь,
 25 Благопрестольная, что суждено, завершаешь одна ты,
 О скиптродержица вышняя, тяжело гремящая громом,
 Всеукротитель, не знающий страха, судьба роковая,
 Огнедыханна, бессмертная жизнь и промысел вечный,
 29 Ты во всем, и все сотворила на свете одна ты...¹³

В этом гимне природа охватывает и смертное, и божественное, это тотальность всей чувственной (иной не дано) вселенной. Если в гомеровском гимне тленное и бессмертное равнозначны внутри общей тотальности природы, то в картине вселенной у Синезия из Кирены (ок. 365/70–413/4) (которая восходит к Порфирию и *Халдейским оракулам*) чувственной природе отводится ограниченное место, хотя «природой» именуется и сам чувственный мир, и его божественный исток:

- 25 Ключ (*παυά*) один, единый корень
 Просиял тройною формой (*μορφά*):
 Ибо где отцова бездна,
 Там и сын его преславный –
 Порожденье его сердца,
 30 Мирожиждущая мудрость (*σοφία κοσμοτεχνίτις*);
 С ними вместе свет единый
 Воссиял святого духа...

- Все в твоей державной воле (*βουλᾶς*)!

¹³ Пер. О. В. СМЫКИ, см. *Античные гимны* (Изд-во Московского университета, 1988), с. 190. Греч. текст: *Orphei hymni*, ed. Guilelmus QUANDT (Berlin, 1955), p. 10–12. Ср. гомеровский гимн *К Афродите* (IV, 1–5), *Античные гимны*, с. 89.

- 60 Для всего ты в мире корень
 В настоящем и в минувшем,
 И в грядущем и в возможном!
 Ты отец, но ты и мать,
 Ты жена и муж при этом,
- 65 Ты и голос, и молчанье,
 Природа, производящая природу (*φύσεως φύσις γονοῦσα*),
 Вечность вечности (*αἰῶνος αἰών*), владыка!
 Славься, славься, корень мира,
 Славься, средоточье сущих,
- 70 Ты монада бессмертных чисел —
 властелинов, исходно лишенных сущности.
 Славься, славься, славься, славься!
 Богу — слава подобает!¹⁴

Что касается выработки философских определений *природы*, то наибольшее внимание этому уделено в стоической традиции. Разумеется, как и раньше, *природа* могла персонифицироваться. Например, Хрисипп (ок. 270–ок. 206) (*О природе*, SVF II, 1163) пишет о прекрасном, но бесполезном хвосте павлина: «*природа* произвела животных ради их красоты, ведь она друг прекрасного и наслаждается разнообразием». Но со временем все более очевидны попытки дать рациональное *определение* природы. *Природа* — это начало, связанное с возникновением чувственных вещей, с видимым космосом, его порождением и упорядочением, с жизненным началом. Диоген Лаэртский (fl. ок. 220) сообщает, что в соответствии с физикой стоиков

VII, 156:

природа... есть искуснический огонь [*πῦρ τεχνικόν*], движущийся по пути к порождению [*εἰς γένεσιν*], то есть дыхание, огневидное и искусническое [*πνεῦμα πυροειδές καὶ τεχνοειδές*]; а душа есть чувствующая [природа] [*ψυχὴν αἰσθητικὴν φύσιν*]...¹⁵.

¹⁴ Пер. О. В. СМЫКИ (с некоторыми изменениями), см. *Античные гимны*, с. 291–292. Греч. текст см. *Synésios de Cyrène*. Tome I. *Hymnes*. Ed. Christian LACOMBRADÉ (Paris: Les Belles Lettres, 1978), p. 80–83. Строку 71 — *προανουσίτων ἀνάκτων* — переводили: of kings that existed not before thee (Augustine FITZGERALD); rois originellement détachés de tout essence (LACOMBRADÉ).

¹⁵ Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* VII, 156 (здесь и далее пер. М. Л. ГАСПАРОВА).

Он также ссылается на Посидония и Хрисиппа, которые дают определения вселенной:

VII, 137–138:

слово «мир» [κόσμος] стоики употребляют трояко. Во-первых, это сам бог... Во-вторых, само это мироустройство [διακόσμησιν], то есть звездный мир [τῶν ἀστέρων κόσμον]. В-третьих, это совокупность того и другого. Таким образом, мир — это особая качественность всеобщей сущности [τῆς τῶν ὄλων οὐσίας]; или это построение [σύστημα], включающее небо и землю с их природами...; или это построение, включающее богов, людей и все возникшее для них. Мир устроится умом и провидением [κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν]... Ибо ум проникает все части мира, как душа — все части человека.

VII, 148–149:

Природой они называют иногда то, чем держится мир [τὴν συνέχουσαν τὸν κόσμον], иногда то, чем порождается все земное [τὴν φύουσαν τὰ ἐπὶ γῆς]. Природа есть самодвижущееся состояние [ἔξις ἐξ αὐτῆς κινουμένη], изводящее и поддерживающее свои порождения в назначенные сроки по сеятельному разуму, и от чего что взято, так то и творится. Стремится она и к пользе, и к наслаждению, как это видно из человеческого творчества¹⁶.

Итак, у стоиков в изложении Диогена идее вселенского целого, всеохватности отвечает скорее понятие «мир». Мир — это бог, космическая упорядоченность, наконец, мир есть тотальность всего: это небо и земля, бог и мироустройство, все ранги существ и все, что для них. Соответственно, «природа» есть то, чем держится мир, это пронизывающий мир жидкительный огонь, это то, чем порождается все земное, это самодвижущееся состояние.

В узком смысле, когда речь идет о вселенской иерархии, природа (φύσις) соотносится с растительным началом (φυτικόν), выращиванием (φυτεύω), растениями (φυτόν) и, вообще, с уровнем растительного бытия. Так, у неоплатоников Природа — это квази-ипостась, следующая сразу за известной триадой Запредельное/Бог/Благо–Ум–Душа. Для Плотина (205–270) общая природа — это низшая часть мировой души:

¹⁶ Ibid. 137–38 и 148–49.

То, что именуется «природой», — это душа, порождение более высокой души, живущей более мощно, имеющей в своем покое созерцание, [направленное] не к высшему, и опять же не к низшему, но пребывающей в том, что она есть...¹⁷.

Как таковая, природа помещается между истинным бытием и подобиями (V, 1, 7). Это низшее из творящих «созерцаний» (в том специфическом смысле, какой этот термин имеет у Плотина), это «знание», но знание уже смутное. Это производяще-вегетативный уровень реальности, который мы встречаем в растениях¹⁸.

Плотину следует Порфирий (ок. 234—ок. 305), соотносящий эти уровни с иерархией живых существ :

Одна жизнь у растения, другая у одушевленного, другая у разумного; одна — у Природы, другая — у Души, другая — у Ума, другая — у Запредельного¹⁹.

По Проклу (ок. 410—485), природа ответственна за все физические качества, отличающие данное тело, она имманентно присуща телу, которое само по себе полностью инертно и пассивно. То, что заставляет физические тела взаимодействовать, иметь качества, есть их бестелесная природа. Природа составляет реальность физического тела.

В понимании природы, как определенного уровня вселенской иерархии, Прокл близок к Плотину. Он размещает природу, как и душу, между умопостигаемым и телесным. Природа всего это всеобщая душа, что видно, если сравнить два отрывка:

всецелая природа всего охватывает в едином логосы того, что в небе, и того, что под луной, и распределяет свои собственные силы природам, которые обособлены от нее, [распределяясь] по телам²⁰.

всеобщая душа, имеющая ипостазирующие силы и логосы всего внутри-космического, неизбежно обладает не только

¹⁷ Плотин, *Enneades* (P. HENRY, H.R. SCHWYZER), III, 8, 4: 'Ὡς ἡ μὲν λεγομένη φύσις ψυχῆ ὄσα, γέννημα ψυχῆς προτέρας δυνατώτερον ζώσης, ἡσυχῆ ἐν ἑαυτῇ θεωρίαν ἔχουσα οὐ πρὸς τὸ ἄνω οὐδ' ἀπ' ἐπι πρὸς τὸ κάτω, στάσα δὲ ἐν ψῆ ἔστιν, ἐν τῇ αὐτῆς στάσει...

¹⁸ Подробнее см. John N. DECK, *Nature, Contemplation and the One: A Study in the Philosophy of Plotinus* (University of Toronto Press, 1967), 64–72; 81–92.

¹⁹ Порфирий, *Sententiae* (E. LAMBERZ), 12, 5, 6–8: «ἄλλη γὰρ ζωὴ φυτοῦ, ἄλλη ἐμψύχου, ἄλλη νοεοῦ, ἄλλη φύσεως, ἄλλη ψυχῆς, ἄλλη νοῦ, ἄλλη τοῦ ἐπέκεινα».

²⁰ Прокл, *Theologia Platonica* (H.D. SAFFREY, L.G. WESTERINK), 3.8.15–18: «ἡ ἄλη φύσις ἡ πάντων ἐν ἐνὶ περιέχουσα τοὺς λόγους τῶν τε ἐν οὐρανῷ καὶ τῶν ὑπὸ σελήηνῃ, καταλείψασα δὲ τὰς ἑαυτῆς δυνάμεις ταῖς ἀπ' αὐτῆς περὶ τὰ σώματα μεριζομένης φύσει».

умными причинами людей, лошадей и всех прочих живых существ, но также всех частей мира²¹.

Очевидно, что и у Прокла *природа* есть своего рода нижний слой мировой души. Как космический принцип, она завершает мировую душу. Природа — последний из бестелесных, творящих уровней бытия, продуцирующий область чувственного. Сущности, находящиеся ниже, уже обладают телами, пассивными и инертными²².

Похожая иерархия подразумевается у Секста Эмпирика (fl. нач. 3 в.), воспроизводящего традиционные доказательства существования богов:

IX, 81–86

Мир [κόσμος] есть тело объединенное [ἡνωμένον σῶμα]. Однако поскольку из соединенных тел одни держатся простым состоянием [ψιλῆς ἕξεως], другие — природою [φύσεως], третьи — душою [ψυχῆς] (и состоянием — камни и дрова, природой — например, растения, душою — живые существа), то, очевидно, и мир вообще держится одним из этих [факторов].... Но мир не держится простым состоянием. Если же не состоянием, то во всяком случае природою, потому что и то, что держится [διακροτούμενα] душою, гораздо раньше того должно было держаться [συνείχετο] природою. Следовательно, ему надо содержаться [συνέχεσθαι] наилучшей природою, поскольку он объемлет [περιέχουσα] природы всего... Но если природа, управляющая [διοκοῦσα] миром, является наилучшей, то она должна быть разумной [νοερά], деятельной и бессмертной. А будучи таковой, она есть бог.

IX, 118–119

природа мира есть причина устройства [διακοσμήσεως] целого мира... Она должна быть разумной [λογική] и одаренной умом [νοερά] и притом вечной [αίδιος]. Но подобная природа есть то же, что и бог.

²¹ Прокл, *In Platonis Timaeum* (E. DIEHL), 2.266.1–5: «Τούτων δὴ προειλημμένων ἀπ' αὐτῶν ἀρξάμενοι τῶν φαινομένων λέγωμεν, ὅτι τὴν τοῦ παντὸς ψυχῆν, λόγους ἔχουσαν πάντων τῶν ἐγκοσμίων καὶ δυνάμεις ὑποστατικὰς, ἀνάγκη μὴ μόνον ἀνθρώπου καὶ ἵππου καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων ζῶων ἔχειν τὰς νοερὰς αἰτίας, ἀλλὰ καὶ πρὸ τούτων τῶν ὄλων τοῦ κόσμου μερίδων...

²² См. Lucas STORVANES, *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science* (Edinburgh University Press, 1996), p. 136–139.

IX, 120

раз и мир, будучи многочастен, управляется [*διοικείται*] природою, то в нем есть нечто такое, что господствует и предначинает движения. Этим ничто не может быть, кроме природы сущего, которая есть бог²³.

В приводимых Секстом рассуждениях смешиваются разные значения понятия «природа». В узком смысле, это растительный уровень бытия, но это и начало, связующее мир, упорядочивающее его, удерживающее от распада. Одновременно природа есть водительное начало мира и его причина и основа. В этом качестве она причастна более высоким уровням реальности, имея ощущение, логос и ум. Она бессмертна и вечна.

В латинской традиции эти стоические положения почти дословно, и намного раньше Секста, приводит Цицерон (106—43 до н. э.), ссылающийся в этой части своего трактата *О природе богов* на Хрисиппа, Зенона и Клеанфа. Природа [*natura*], о которой говорит Цицерон, охватывает весь мир [*mundus*]:

II, VIII, 21

«То, что пользуется разумом, лучше того, что разумом не пользуется. Нет ничего лучше мира: итак, мир пользуется разумом». Сходным образом можно доказать, что мир мудр, блажен, вечен — ведь все, в чем именуются эти качества, лучше того, в чем этих качеств не хватает. А так как нет ничего лучше мира, то выходит, что мир есть бог.

II, XI, 29

Итак, есть природа [мировой огонь — *В. П.*], которая включает в себе весь мир, сохраняет его, и она не лишена чувства и разума; ибо всякая природа, которая не обособлена и не проста, но сопряжена и связана с чем-то другим, имеет в себе нечто главенствующее...

Но мы уже знаем, что в частях мира (ибо в мире ведь нет ничего, что бы не было частью единого), имеются чувства и разум. Следовательно, эти качества необходимо должны быть и в той части мира, которая составляет его главенствующее начало... Поэтому мир необходимо должен быть мудр, и та природа, которая все охватывает и содержит, должна превосходить все остальное совершенст-

²³ Секст Эмпирик, *Против ученых* IX (пер. А. Ф. ЛОСЕВА).

вом разума. Стало быть, мир и есть бог, и божественная природа заключает в себе всю силу мира.

Кроме того, согласно стоикам, природа обладает волящим началом²⁴. Цицерон сообщает, что, согласно Зенону (ок. 335–ок. 262),

природа мира все свои движения совершает по своей воле, имеет свои влечения, стремления, которые у греков называются *ὄρμη*, и согласно с ними предпринимает свои действия, также как и мы сами, движимые душами и чувствами²⁵.

Позже Эпиктет (ок. 50–ок. 130 н. э.) говорил, что похвально «почтичь волю природы»²⁶. Чуть ниже мы увидим, что Марий Викторин приписывает сентенцию «природа есть воля бога» Платону.

В целом, латинская традиция следует греческой. В подавляющем числе случаев говорится о природе в узком смысле: *natura* — это физические или психические свойства вещей; это сила, одушевляющая и организующая мир (стоическая *natura artifex*); исключительно редко это вся вселенная²⁷. Здесь нас интересует только третье значение. Важно, что практически во всех текстах, где *natura* обозначает вселенную, имеется в виду *физическая* вселенная.

Однако появляются и новые моменты. В известных каролингским ученым — коллегам Иоанна Скотта — работах Цицерон и Марий Викторин писали о трудностях, которые возникают при попытках определить всеобщую природу. Фразу из популярного в средние века трактата Цицерона *О нахождении* — «саму природу определить трудно, но легче... перечислить ее части»²⁸ — хорошо знали и не раз комментировали. Не случайно первые слова *Перифьюсеон* *Saepe mihi cogitanti...* — это эхо начальных слов *О нахождении*²⁹. Именно рассуждая об этой фразе из *О нахождении*, Марий Викторин (281/91–после 363) дает любопытную

²⁴ См. André-Jean VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme* (Paris: Presses Universitaires de France, 1973), 106–112.

²⁵ Цицерон, *О природе богов* II, XXII, 58 (пер. М.И. РИДЖСКОГО).

²⁶ Эпиктет, *Беседы* I, 17, 14.

²⁷ Cf. A. PELLICER, *Nature: Etude sémantique et historique du mot latin* (Paris, 1966).

²⁸ Цицерон, *De inventione* I, 24, 34: «Ipsam naturam definire difficile est. Partes autem eius enumerare... facilius est».

²⁹ Цицерон, *De inventione* I: «Saepe et multum hoc mecum cogitavi, bonine an mali plus attulerit hominibus et civitatibus copia dicendi ac summum eloquentiae studium». Ср. Апулей, *De mundo* I: «Consideranti mihi est et diligentius intuenti, et saepe alias, Faustine fili, virtutis indagatrix expultrixque vitiorum, divinarum particeps rerum philosophia videbatur, et nunc maxime, cum naturae interpretationem et remotarum ab oculis rerum investigationem sibi vindicet». См. такж с. 517, прим. 1.

сводку определений универсальной природы, которая почти наверняка была известна Иоанну Скотту:

Саму природу определить трудно. Есть мнение, что определение природы трудно, поскольку ученые не согласны в том, что первое — бог или природа. Если первое природа, тогда бог рожден, но бог не может рождаться. Напротив, если первое бог, то рождена природа, а если природа может рождаться, получается, что природа [на некотором этапе] не существует. Следовательно, природу определить трудно. Цицерон сказал «трудно», но тем не менее показал, что определить ее возможно.

Наконец, некоторые ученые так определяли природу: «природа есть искуснический огонь, неким путем устремленный к порождению чувственных вещей»; ведь ясно, что все возникает от первоогня.

А Платон определил так: «природа есть воля бога», и среди прочих определений — это наиболее достоверное. Ибо если бог и природа существуют так, что ни один из них не первое другого (ведь необходимо, чтобы второе рождалось из первого; отсюда, если что-то рождается, то это не бог и не природа), то он правильно сказал, что природа — это воля бога, ведь бог всегда необходимо волил и волит. Поскольку, как природа не могла рождаться, если она воля бога, так ни бог не мог рождаться, ни природа.

Нужно знать, что природа — это то же, что мир; что вне мира находится не природа, но бог; и что воля бога, насколько она мир, есть то же, что природа.

Итак, Цицерон отказался от общего определения природы, сказал, что оно трудно. Однако он перечисляет ее части, но «только те», говорит, «которые требуются [при изложении риторики]»³⁰.

³⁰Марий Викторин, *Explanations in Ciceronis Rhetoricam*, in: *Rhetores Latini Minores*, ed. C. HALM (Leipzig, 1863), p. 215sq.: «Naturam ipsam definire difficile est: Haec ratio est, ut difficilis sit naturae definitio; etenim apud sapientes contentio est, quid prius sit, deus an natura. Si natura prior est, ergo deus natus est: atqui deus nasci non potuit. Rursus, si deus prior est, nata est natura: quod si nasci potuit natura, incipit non esse natura. Itaque naturae difficilis definitio est. 'Difficilis' inquit; alioquin (впрочем) ostendit posse definiri. Denique sapientes quidam sic definire naturam: natura est ignis artifex quadam via vadens in res sensibiles procreandas; etenim manifestum est omnia principe igne generari. Plato autem sic definivit: natura est dei voluntas. Et inter ceteras haec magis probanda definitio; nam si deus et natura ita sunt, ut ex his alterum prius non sit (necesse est autem ex primo nasci, quod secundum est, deinde si quod nascitur nec deus est

Не касаясь определения природы как воли Бога (имеющего, скорее всего, стоическое происхождение), отметим важные для последующего рассмотрения представлений Иоанна Скотта положения Цицерона: ни бог, ни природа не предшествуют друг другу; природу трудно определить, и лучше идти снизу, от перечисления ее частей. Природа тождественна чувственному космосу, Бог — за пределами природы.

Сервий (fl. ок. 400), комментатор Вергилия, считает, что совокупность, охватывающую чувственное бытие и бога, уже недостаточно называть «миром» и лучше использовать греческое $\tau\acute{o} \pi\acute{\alpha}\nu$:

То, что по-гречески называется $\tau\acute{o} \pi\acute{\alpha}\nu$, то есть «все, что есть», это четыре элемента — земля, вода, воздух, эфир — и бог; кроме них нет ничего. Мы не можем называть это «миром», ведь «мир» это не все³¹.

Неявную попытку охватить всю совокупность сущего — надприродного, природного и техногенного — делает Калкидий (fl. Vв.), говоря:

«Все, что суть, есть деяния Бога, природы или человека-искусника, подражающего природе»³².

Калкидий не дает имени этой тройной совокупности; к тому же, он не говорит ни о мыслимом, ни о не сущем.

Самый ранний из дошедших до нас текстов, в котором природа — это уже не только сущее, видимо, принадлежит Сенеке (ок. 4 до н. э. — 65 н. э.): у него *natura* — это совокупность сущего и не сущего, это все физическое и нозтическое. Характерно, что давая определение, Сенека ссылается на стоиков:

[Стоики] говорят, что в природе вещей нечто есть, а нечто — не есть. Но и то, что не есть, входит в природу ве-

nec natura), recte naturam dei dixit esse voluntatem: deus enim semper voluerit et velit necesse est. Ita quoniam nasci natura non potuit, si dei voluntas est, ut deus nasci non potuit, nec natura. Illud autem scire debemus, naturam illud esse quod mundum, ultra mundum naturam non esse, sed deum: voluntatem autem dei, qua mundus est, eandem esse naturam. Itaque hic Cicero naturae principalem definitionem dimisit, dixit autem esse difficilem. Patres autem eius enumerat, sed 'quarum' inquit 'indigemus'. Ср. Платон, *Тимей* 41аb: «возникшее от меня пребудет неразрушимым, ибо такова моя воля»; см. G.M. de DURAND, "Un lien plus fort: ma volonté. Exégèse patristique de *Timée* 41ab", *Science et Esprit* 27 (1975), p. 329–348.

³¹ Сервий, *In Vergilii Aeneidos Commentarius* VI, 724, ed. G. THILO (Leipzig, 1881): «quod graece $\tau\acute{o} \pi\acute{\alpha}\nu$ dicitur, id est omne quod est, quattuor sunt elementa, terra aqua aër aether, et deus. praeter haec nihil est aliud: et hoc mundum non possumus dicere, nam mundus non est totum».

³² Калкидий, *In Timaeum* 23 (J.H. WASZINK), p. 73, 10–12: «Omnia enim quae sunt vel dei opera sunt vel naturae vel naturam imitantis hominis artificis».

щей; таково представляющееся душе, подобно тому, как кентавры, гиганты и прочее, сформированное ложной мыслью, обретает некий образ, хотя и не имеет субстанции³³.

До Эриугены это единственный пример объединения сущего и не сущего в одно целое³⁴.

Охватить тотальность бытия именем «природа» пытался и Августин (354–430)³⁵. Даже у него не всегда резка грань между природным и сверхприродным, в сущности, для него нет ничего полностью сверхприродного. Природа включает все существующее. Поэтому Августин может говорить об *ordo naturarum*, проходящим *ab eo quod summe est ad id quod minus est*³⁶. Этот ряд, *naturalium causarum ordo*, и есть *rerum natura*. В *De anima* Августин пробует объять именем *природа* всю тотальность — и Бога, и творение. То, что возникает «из Бога», либо сотворено, либо не сотворено. То, что не сотворено, либо рождено Богом (Сын), либо исходит из Бога (Дух Святой). Таким образом, и Троица, и тварь — природа:

Ведь всякая природа есть либо Бог, для которого нет виновника, либо [происходит] из Бога, поскольку Он ее виновник. Из той природы, чей виновник — Бог (из которого она), одна не сотворена, другая сотворена. Далее, та, что не сотворена и, однако, из Него, — либо рождена Им, либо из Него исходит. Рожденная природа есть единственный Сын, а исходящая природа — Дух Святой. У этой Троицы одна и та же природа. Ибо эти три суть один и единственный Бог, и все разом есть единый Бог — неизменный, вечный, без какого-либо временного начала или конца. А та природа, что сотворена, именуется тварью; Творец же [e] — Бог, то есть эта Троица. Потому говорят, что тварь так

³³ Сенека, *Нравственные письма* 58, 15: «In rerum... natura quaedam sunt, quaedam non sunt. Et haec autem, quae non sunt, rerum natura complectitur, quae animo succurrunt, tamquam Centauri, Gigantes et quicquid aliud falsa cogitatione formatum habere aliquam imaginem coepit, quamvis non habeat substantiam». Ср. Секст Эмпирик, *Против ученых* IX, 49: «не все мыслимое [τὸ ἐπινοούμενον] получает существование [ὑπάρξεις μεταίληθεν], но может мыслиться [ἐπινοεῖσθαι] и, однако, не существовать, как, например, гиппокентавр и Скйлла» (пер. А. Ф. ЛОСЕВА).

³⁴ Теоретически Эриугена мог читать Сенеку, ибо манускрипты с письмами Сенеки могли быть в северной Франкии во времена Иоанна Скотта, см. L. D. REYNOLDS, *The Medieval Tradition of Seneca's Letters* (Oxford, 1965), 152 ff.

³⁵ См. T. A. LACEY, *Nature, Miracle and Sin: A Study of St. Augustine's Conception of the Natural Order* (New York: Longmans, Green, and Co., 1916), p. 27–48.

³⁶ Августин, *О граде Божием* XII, 8.

[произошла] из Бога, что сотворена не из Его природы; поэтому, говорят, что тварь — из Него, что Он сам — Творец ее бытия; не так, что она им рождена или исходит из Него, но Им сотворена, создана, соделана. Частью тварь [сотворена] не из иной [природы], то есть — полностью из ничто, как небо и земля, или лучше со-сотворенная с миром вселенская материя вселенской мировой громады; а частью — из иной, уже сотворенной и существующей природы, как муж из праха, женщина из мужа, человек от родителей. Впрочем, вся тварь из Бога, но так, что он творит из ничто, или из чего-то, а не рождает или выводит из себя³⁷.

Здесь важно, что хотя Августин и употребляет везде слово *природа*, каждый раз эта природа разная. Нет тождества природы Бога и природы твари. Нет субстанции по имени *природа*, частями либо видами которой являлись бы Бог или творение.

В то же время перед Августином, как перед любимым христианским философом, возникает антиномия. Если все создано Богом, то нет природ, которые противостояли бы Ему, ведь все они сотворены им. Но они не соприродны ему. Значит, любая природа одновременно — и из Бога, и иная Ему:

Той природе, которая имеет высочайшее бытие и которую создано все существующее, противна только та природа, которая не имеет бытия. Существующему противоположно несуществующее. Поэтому и Богу, то есть высочайшей сущности и Творцу всех и всякого рода сущностей, не противна никакая сущность³⁸.

³⁷ Августин, *De anima* II, 3: «Omnis quippe natura vel Deus est, qui nullum habet auctorem; vel ex Deo est, quia ipsum habet auctorem. Sed quae habet auctorem Deum ex quo est, aliqua facta non est, aliqua facta est. Porro quae facta non est, et tamen ex ipso est, aut genita est ab illo, aut procedit ex illo: quae genita est, Filius est unicus; quae procedit, Spiritus sanctus: et haec Trinitas unius est ejusdemque naturae. Nam haec tria unum sunt, et singulum quodque Deus, et simul omnia unus Deus immutabilis, sempiternus, sine temporis ullo initio sive termino. At vero illa natura quae facta est, creatura nuncupatur: Creator autem Deus, illa scilicet Trinitas. Creatura ergo ita esse dicitur ex Deo, ut non ex ejus natura facta sit. Ex illo enim propterea dicitur, quia ipsum auctorem habet ut sit: non ita, ut ab illo nata sit, vel processerit; sed ab illo creata, condita, facta sit, partim ex nulla alia, id est, omnino ex nihilo, sicut coelum et terra, vel potius universae mundanae molis universa cum mundo concreata materia; partim vero ex alia jam creata atque existente natura, sicut vir ex limo, mulier ex viro, ex parentibus homo: creatura tamen omnis ex Deo, sed creante vel ex nihilo vel ex aliquo, non autem gignente vel producente de se ipso».

³⁸ Августин, *О граде Божием* XII, 2.

В узком смысле, *natura* у Августина часто тождественна «субстанции»³⁹. Более того, природа конкретной вещи есть воление ее Творца: «*voluntas conditoris conditae rei cuiusque natura est*»⁴⁰ (последнее определение близко к таковому у Мариа Викторина, только Викторин считал волением Бога природу всего мира, см. с. 430). Все вещи вызываются из небытия волей Бога. Если эта поддерживающая их бытие воля будет убрана, они неминуемо соскользнут в небытие. Сочинения Августина оказали огромное влияние на Иоанна Скотта, их идеи оказались определяющими для всей системы его взглядов. Тем не менее, для формирования концепции природы, как она представлена в *Перифьюсеон*, важен еще один источник — Бозций⁴¹.

Бозций (ок. 480–525) определяет природу как все, что доступно мысли, в трактате *Против Евтихия и Нестория* (глава I). В этом сочинении, написанном в полемике с приверженцами Евтихия относительно двойной природы Христа, Бозций предлагает среди прочих определений природы следующее: так называются все вещи, которые тем или иным образом существуют (*de omnibus rerum quae quocumque modo esse dicuntur*). Такую природу допустимо определить так:

«Природа» — это [именование] тех вещей, которые — поскольку они есть — могут некоторым образом быть схвачены умом⁴².

При этом «некоторым образом» добавлено к определению природы, чтобы включить Бога и материю, которые воспринимаются через отрицание всех акциденций (*ceterarum rerum privatione capiuntur*), а «поскольку они есть» добавлено потому, что всякая природа *есть* и не включает того, что *не есть*, обозначаемого как *nihil*. Тем не менее, класс объектов, охватываемых определением Бозция, существенно уже такового у Сенеки и у Эриугены. Если *natura* Бозция охватывает лишь все существующее (не случайно он исключает из природы *ничто* как не сущее), то у Эриугены этим термином описывается *все, что есть, и все, что не есть*, под которыми понимаются, соответственно, объекты, доступные тварному уму, и объекты превосходящие возможности понимания.

Есть и еще одно отличие. Бозций четко определяет три основных значения понятия *природа*: природа — это тела, бестелесные субстан-

³⁹ Августин, *De libero arbitrio* III, 13: «*Naturam voco quae et substantia dici solet*»; *Contra Iulianum* I, 8: «*Natura est ipsa substantia et bonitatis et malitiae capax*».

⁴⁰ Августин, *О граде Божием* XXI, 8.

⁴¹ В целом, влияние на Эриугену сочинений Бозция и сделанных им переводов логических работ Аристотеля невелико.

⁴² Бозций, *Против Евтихия* I: «*Natura est [definitio] earum rerum quae, cum sint, quoquomodo intellectu capi possunt*».

ции или тотальность вещей, являющихся объектом ума⁴³. Все три определения в тексте Бозция соположены друг с другом без взаимопересечения значений, логически они не пересекаются. Напротив, эриугеновское понятие природы принципиально сохраняет фундаментальную двусмысленность.

Понятия *natura*, *essentia* и *universitas* у Эриугены

Эриугена, представления которого о природе как всеобщей тотальности сущего и не сущего являются одними из самых сложных в истории философии, в той или иной степени впитал и переплавил все рассмотренные выше традиции и мотивы. В его поэтических и прозаических сочинениях природа может быть и мифологической *mater generalissima*, и первой аристотелевской субстанцией, и порождающим началом, совокупностью только тварного бытия и совокупностью тварного бытия и бога, наконец, тотальностью всего мыслимого и немислимого, не подвластной в силу этого никаким определениям. Здесь нас будет интересовать лишь последнее, наиболее общее значение этого *vox* и методы, которыми Иоанн Скотт пытается ухватить эту тотальность, выразить ее рационально или метафорически.

Безусловно, среди источников и отправных пунктов его размышлений были работы Цицерона, Мария Викторина, Бозция, греков — Дионисия Ареопагита⁴⁴ и Максима Исповедника, а с большой степенью вероятности — Лукреция, Вергилия, Калкидия. Нет сомнений, что одной из настольных его книг был и трактат *Десять категорий*, ставший в каролингских школах учебником по категориям Аристотеля, где также насточиво выражено стремление найти для реальности наиболее общее понятие. В *Десяти категориях* Эриугена мог найти следующее положение:

охватывая все, что есть, неким мощным и емким до беспредельности именем, он назвал это ΟΥΣΙΑ, за пределами каковой ни найти ничего нельзя, ни помыслить⁴⁵.

⁴³ *Protius Esmixia* I: «Natura aut de solis corporibus dici potest aut de solis substantiis, id est corporeis atque incorporeis, aut de omnibus rebus quae quocunque modo esse dicuntur... Nam si de omnibus rebus naturam dici placet, talis definitio dabitur quae res omnes quae sunt possit includere. Erit ergo huiusmodi: «natura est earum rerum quae, cum sint, quoquo modo intellectui capi possunt».

⁴⁴ См. Dominic J. O'MEARA, «The Concept of Natura in John Scottus Eriugena (De divisione naturae Book I)», *Vivarium* 19, 2 (1981), 128–132.

⁴⁵ *Categoriae Decem*, p. 134, 17–19: «tamen ingenti quodam et capaci ad infinitum nomine omne quidquid est comprehendens dixit οὐσίαν extra quam nec inveniri aliquid nec cogitari potest».

Безусловно, это определение было ему хорошо знакомо: он даже перефразировал рассматриваемый пассаж в своих примечаниях к Марциану Капелле — *Annotationes in Marcianum*:

Согласно некоторым, род определяется так: «Наверху находится наиболее общий род, за пределы которого не может подняться ни один ум и который греки называют ΟΥΣΙΑ, а мы — *essentia*. Ибо есть некая охватывающая всякую природу сущность, в причастности к которой состоит все, что есть; поэтому она и называется наиболее общим родом»⁴⁶.

Акцент на всеобъемлющем характере термина *οὐσία* соответствовал намерению Эриугены найти наиболее общее определение. В самом деле, уже в первых строках *Перифюсеон*, так же, как в рассматриваемом пассаже из *Десяти категорий*, Наставник и Воспитанник ищут общее понятие (*vocabulum, nomen*) для классов вещей (см. ниже с. 480). Однако *οὐσία* не подходила Эриугене, ибо не могла обозначить *то, что не есть*⁴⁷. У Боэция *natura* тоже относилась лишь к тотальности вещей так или иначе существующих, но именно в этом плане *natura* менее связана семантически, чем *οὐσία*.

Как будет показано, *то, что есть*, определяется Эриугеной как то, что подвластно уму, поэтому непознаваемые материя и Бог, которых Боэций включал в число сущего, остаются у Эриугены за пределами *того, что есть*, и однако, внутри всеобщей природы. В отличие от Боэция, Иоанн Скотт вводит в пределы природы и доктринальное *ничто*, понимая под ним Бога в его трансцендентном аспекте. Таким образом, тотальность, которую Боэций понимал как тотальность сущего, у Эриугены становится тотальностью «того, что подвластно уму, и того, что превосходит его силу», тотальностью *того, что есть, и того, что не есть*.

Что касается определения тотальности, то Иоанн Скотт мог ощущать, что понятие *natura* этимологически не слишком удачно, ибо к нерожденному и несотворенному Богу плохо приложимо именование *natura/φύσις*, происходящее от глагола *рождать* [*na-sc-or, φύω*]. Не случайно столетия спустя, словно отвечая Эриугене, Григорий Палама напишет:

⁴⁶ *Annotationes*, p. 93, l. 11–15: «Secundum quosdam sic diffinitur genus: Sursum est generalissimum genus ultra quod nullus intellectus potest ascendere, quod a Grecis dicitur ΟΥΣΙΑ, a nobis, *essentia*. Est enim quaedam *essentia* quae comprahendit omnen naturam cuius participatione consistit omne quod est, et ideo dicitur generalissimum genus».

⁴⁷ На самом деле, Иоанн Скотт трансформировал и понятие *οὐσία*, но эта проблема требует специального рассмотрения. Здесь достаточно упомянуть, что когда Иоанн Скотт говорит о непознаваемых сущностях тварных объектов (а то, что превосходит возможности разума, является для него не сущим), усия становится тем, *что не есть*.

Если Бог — природа, то все остальное — не природа: если же то, что не Бог, является природой, то Бог не природа, и даже Он не есть, если другие существа суть⁴⁸.

Видимо, поэтому, наряду с *природой* (*natura*), Иоанн Скотт использует *universitas*⁴⁹ (совокупность, вселенная, всецелость) или словосочетание *universalis natura*⁵⁰. Тем не менее, за *природой* как понятием стояла мощная, богатая традиция, которой была лишена *всецелость* (*universitas*), отвергать которую только по этимологическим соображениям, видимо, не представлялось Эриугене целесообразным.

Как уже говорилось, термин *природа* используется Иоанном Скоттом в совершенно различных значениях, от самого узкого до наиболее широкого. Он прилагал его к «невъразимой природе» Бога (I, 463B), к творящей природе (*natura creatrix*), к области бестелесного (V, 993B), к естественному порядку космической иерархии (III, 663D), к индивидуальным вещам, находящимся в пространстве и времени этого мира, подчиненным необходимости естественного закона (V, 867AB). Иногда Иоанн Скотт обозначает так *universitas rerum* — тотальность всех вещей, *которые суть и которые не суть*. В III, 621A он объясняет, что «натурой» обычно именуется не только тварная вселенная, но и то, что творит ее⁵¹.

Термин *universitas* лишь немногим менее многозначен. Тотальность Бога и творения именуется Эриугеной *universalis natura* (II, 529A) или *τὸ πᾶν*. Он переводит его как *universitas*, прилагая это определение как к Богу, так и к творению (III, 524B). Впрочем, он не всегда последователен и иногда обозначает как *universitas* только тварную природу (III, 621A). Иоанн Скотт сам осознает это и пробует прояснить значение *universitas*.

Воспитанник: Я хотел бы знать, отчего ты пожелал поставить в качестве первой части самой всецелости ту Природу, что по причине своего превосходства и бесконечности удалена от всецелости всех природ^{52?}

⁴⁸ Главы физические, богословские, этические и практические, гл. 78 (PG 150, 1176B).

⁴⁹ P I, 469B: «N. Ut scias plane decem genera praedicta aliis duobus superioribus generalioribusque comprehendii, motu scilicet atque statu, quae iterum generalissimo colliguntur genere quod a graecis τὸ πᾶν, a nostris vero universitas appellari consuevit».

⁵⁰ P 523D, 525B, 528B, 529A, 545B, 619AD, 621A, 1018D–1019A, 1020A.

⁵¹ P III, 621A: «N. Eo nanque nomine quod est natura non solum creata universitas, verum etiam ipsius creatrix solet significari. Prima siquidem et maxima divisio est universalis naturae in creatricem universitatis conditae et creatam in ipsa condita universitate». Cp. 1019A.

⁵² P III, 620B: «A. nosse velim qua ratione eam naturam, quae ab omnium naturarum universitate per excellentiam sui atque infinitatem removetur, veluti primam partem ipsius universitatis ponere voluisti».

Наставник отвечает — и это принципиально важно, — что невозможно определить *universitas* каким-либо одним способом, ибо она допускает множество пониманий (*non uno sed multiplici rationis intuitu ponendam*)⁵³. Всецелость (*universitas*) постигается посредством *multiplex theoria* (многостороннего созерцания) и включает не только тварную природу, но и Творца, тогда как понятия «целое» (*totum*) и «все» (*omnia*) обыкновенно относятся лишь к тварному бытию.

Когда термины рассматриваются в узком смысле, автор различает два понятия: в то время, как *essentia/ὄντα* определяет неизменяемую структуру бытия, пребывание тварного в своих собственных вечных основаниях, *natura/φύσις* отражает движение порождения, возникновение в некоей материи, обусловленное местом и временем⁵⁴.

Поэтому всякая природа, насколько она пребывает в своих основаниях, есть ΟΥΣΙΑ, а насколько пророждается в некоей материи — ΦΥΣΙΣ⁵⁵.

На языке Эриугены *essentia* применяется к примордиальным причинам — вечным идеям. Напротив, природа — это термин, отвечающий состоянию вещей, включенных в процесс возникновения и распада. Соответственно, когда речь идет о Боге, *Deus-essentia* означает преимущественно неизменность божественного бытия, расположенного за пределами сущего, тогда как *Deus-natura* выражает динамизм непрестанного проявления запредельной, непознаваемой божественности.

Природа как речь и природа языка

Путь, которым Иоанн Скотт представляет природу, особенен во многих отношениях. В своей *Гомилии* он уподобляет тварную вселенную речи, которая звучит только, пока ее произносят. Бог Отец произносит свое Слово, то есть вечно и неизменно рождает своего Сына:

Ведь как у говорящего, когда тот перестает говорить, голос прерывается и умолкает, так и Отец небесный: если бы перестал изрекать свое Слово, то осуществление Слова, то есть тварная вселенная, бытия не продлила бы. Ибо

⁵³ Р III, 621A.

⁵⁴ Ibid. 867A: «N. ΦΥΣΙΝ vero, hos est, naturam de generatione essentiae per loca et tempora in aliqua materia... ΦΥΣΙΣ autem ex verbo ΦΥΟΜΑΙ id est *nascor* vel *plantor* vel *generor*».

⁵⁵ Ibid. 867A: «Omnis itaque creatura quantum in suis rationibus subsistit, ΟΥΣΙΑ est, in quantum vero in aliqua materia procreatur, ΦΥΣΙΣ».

утверждением и обеспечением тварной вселенной является речение Бога Отца⁵⁶.

Сравнение вселенной с речью — это не просто художественный образ; оно далеко не случайно и отражает глубинные основания всего мировоззрения Эриугены. Как все его современники, Иоанн Скотт часто повторяет, что Бог творит вселенную в Слове, что истинные основания всех вещей укоренены в вечности Слова. Собственно, истинное бытие всего именно там и находится, а здешние пространственно-временные проявления и следствия этих вечных причин истинным бытием никак не являются. Все это так, и в этом — средневековая метафизика. Эриугена уникален (хотя и здесь можно найти предшественников) в своем ярко выраженном семантическом подходе к рассмотрению вселенной, всеобщей природы.

Природа как высшая категория объемлет у Иоанна Скотта не только область бытия, но и всю область мысли. При этом мысль имеет тенденцию совпадать с областью языка, того, что может быть сказано и поименовано:

Н. Стало быть... природа является общим *именем* (nomen) всего, что есть и что не есть... В. Ведь мы не можем помыслить ничего, что могло бы избежать такого *именования* (vocabulo)⁵⁷.

Таким образом, слово *природа* призвано выразить вселенную значений (сигнификаций) в ее тотальности⁵⁸. Но *природа* — в сравнении с бездонной *сущностью*, усией — это очерчивание непознаваемого и сущности. Ухватить, зафиксировать сущность можно лишь посредством ее ограничения, подчинив ее законам акцидентального, конечного, что необходимо для когнитивного акта:

Никто сведущий в занятиях мудростью не может сомневаться, что природа возникает в месте и времени, что она

⁵⁶ Иоанн Скотт, *Гомилия XVIII*, с. 210–211: «Ut enim qui loquitur, dum loqui cessat, vox eius esse desinit et evanescit, sic caelestis pater, si verbum suum loqui cessaverit, effectus verbi, hoc est, universitas condita non subsistet. Universitatis namque conditae substitutio est et permansio dei patris locutio, hoc est, aeterna et incommutabilis sui verbi generatio».

⁵⁷ P I, 441A: «N. Est igitur natura generale nomen... omnium quae sunt et quae non sunt... A. Nihil enim [in universo] cogitationibus nostris potest occurrere quod tali vocabulo valeat carere».

⁵⁸ Marta CRISTIANI, «Nature-essence et nature-langage. Notes sur l'emploi du terme *natura* dans le *Periphyseon* de Jean Érigène», *Miscellanea Mediaevalia*, Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln, Bd. 13/2, *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter* (Berlin–New York, 1981), p. 711 [707–717].

окружена акциденциями, что ей назначено исчезнуть через промежуток времени, установленный Создателем всего⁵⁹.

Процесс порождения языка тождественен процессу перехода от сущности к *природе*:

ибо и наш ум, хотя сам по себе он невидим и непостижим, тем не менее выявляется и охватывается некими знаками, когда оплотняется в звуках и буквах и прочих указателях, как в своего рода телах. И когда он таким образом проявляется внешне, внутренне он всегда остается невидимым; в то время, как он прорывается в различных доступных чувствам фигурам, он никогда не утрачивает непостижимого состояния своей природы, и прежде чем раскрыться внешне, он движет себя внутри себя⁶⁰.

Таково фундаментальное свойство любого дискурса, который использует правила языка и структурирован своими законами, словно охвачен телом. Поэтому парадокс, отмечаемый во внеязыковой реальности, — любая сущность содержит непознаваемую сердцевину, — также присущ и любому утвердительному высказыванию: в его сердцевине всегда сохраняется отрицание, небытие.

Ведь не без оснований говорят, что наш ум не существует до того, как войдет в мышление и память. Ведь сам по себе он невидим и не известен никому, кроме Бога и нас самих; когда же он входит в мышление и принимает форму от неких фантазий, то по праву говорят, что он возникает⁶¹.

Следовательно, различие между *сущностью* и *природой* сохраняется в том числе и в поле лингвистики. Язык не принадлежит отдельному уму и субъекту; он строится по правилам объективной диалектики.

⁵⁹ P V, 867B: «Naturam vero per loca et tempora generatam, ceterisque accidentibus ambitam, intervallo a conditore omnium praedefinito perituram, nemo sapientiae studiis instructus potest ambigere».

⁶⁰ P III, 633BC: «N. Nam et noster intellectus, cum per se sit invisibilis et incomprehensibilis, *signis* tamen quibusdam et manifestatur et comprehenditur, dum vocibus vel literis vel aliis nutibus, veluti quibusdam corporibus incrassatur. Et dum sic extrinsecus apparet, semper intrinsecus invisibilis permanet; *dumque* in varias figuras sensibilis comprehensibilis prosilit, semper statur suae naturae incomprehensibilem non deserit; et priusquam exterius patefactus fiat, intra se ipsum se ipsum movet».

⁶¹ P I, 454B: «N. Nam et noster intellectus, priusquam veniat in cogitationem atque memoriam, non irrationabiliter dicitur [non] esse; est enim per se invisibilis et nulli praeter deum nobisque ipsis cognitus est. Dum vero in cogitationes venerit et ex quibusdam phantasiis formam accipit, non immerito dicitur fieri».

Язык тесно связан с мыслью. Мысль, даже если она не выражена вовне — вербально, на письме и т. д. — понимается по аналогии с языком как «внутренний» язык, само-выражение мышления или мыслимого. Язык — это разворачивание мысли, — экстериоризация мышления, замысла, рассуждения в доступных восприятию знаках и символах. Язык — это «внешнее слово» (*vox*), отражающее «внутреннее слово» (*verbum, animus*), на котором оно основано и которое оно предполагает⁶². Как мы уже видели, внутреннее и внешнее слова относятся друг к другу как сокрытое к явленному, невидимое к видимому. Согласно Эриугене, произнесенное слово — это толмач, интерпретатор и представитель ума⁶³. Человеческая мысль или ум (*intellectus*) являет себя в доступных ощущениям знаках, особенно знаках языка, делая себя постижимым. Подобное отелеснение (*incorporari, incrassari corporibus*) необходимо, если требуется познать мысль извне.

Известно, что у Эриугены взаимоотношение мысль/объект понимается так, что мысль конституирует свой объект. Эриугена предполагает очень тесную связь между понятием, словом (именем) и вещью: правильное именование подразумевает понятийное проникновение (*intelligere*). И напротив, именование, выводимое из проникновения в объект, и понятие (*notio*) идентичны. Раз подлинное место бытия вещей — это мышление, то вещи — это на самом деле понятия. Знание субстанции или сущности (*essentia*) вещи схватывает ее существование (*esse*) и категориальные характеристики.

Чего оно схватить не может, так это «чтойности» (*quid*) вещей. Следовательно, существует ограничение на то, чего можно достичь мышлением, знанием и языком. Ни Бог, ни человек не могут знать сущность, «что» объекта. Даже Бог не знает своей сущности или чтойности. Познанию и определению недоступны также сущность или субстанция любой тварной вещи; постижимы только «обстоятельства» (*circumstantiae*), они же — категориальные характеристики вещи. Поэтому понятие сущности или субстанции ограничено в своем содержании тем, что не может достичь «центра» или чтойности субстанции.

⁶² Werner BEIERWALTES, «Language and Object. Reflexions on Eriugena's Valuation of the Function and Capacities of Language», *JSEscr*, 210ff.

⁶³ Иоанн Скотт, *Комм. на Ев. от Иоанна* I, 27, 72–74: «Est igitur vox interpretis animi. Omne enim, quod intra semetipsum prius animus et cogitat et ordinat invisibiliter, per vocem in sensus audientium sensibiliter profert». Ср. Исидор, *Этимологии* 2. 27. 2: «Omnis enim elocutio conceptae rei mentis interpretis est. Hanc Aristoteles, vir in rerum expressione et faciendis sermonibus peritissimus, Perihermeniam nominat, quam interpretationem nos appellamus; scilicet quod res mente conceptas prolatis sermonibus interpretatur per cataphasin et apophasin, id est ad firmationem et negationem».

Как всегда, это относится и к человеку⁶⁴. Человек, как и всеобщая природа, не имеет определения. Эриугена строго сохраняет различие между *quia est* (*ὅτι ἔστιν*) и *quid est* (*τὸ τί ἔστιν*), заимствованное у греческих отцов⁶⁵. Мы знаем, что существуем, но мы не знаем, что мы такое есть. Иоанн Скотт не был согласен с теми, кто давал определение человеческой природе, то есть с Кассиодором и Исидором⁶⁶. Единственное определение человека, которое можно дать, это то, что человека определить нельзя, ведь истинное определение схватывает чуждость вещи — *τὸ τί ἦν εἶναι*. Говорить, что нельзя знать, что такое человек (*quid sit*), — это говорить, что ему невозможно дать определения.

Таким образом, Эриугена накладывает ограничения на возможности и мысли, и речи. Это равно касается исследования предельных оснований тварного, всеобщей природы и, разумеется, Бога. Впрочем, следует всегда помнить о том, что у Иоанна Скотта отнюдь не человек является подлинным порождающим речь *субъектом*: в нем говорит и думает Бог. Бог — это разом и субъект, и объект нашего собственного разыскания и нахождения.

Богословскую мысль Эриугены в целом можно рассматривать как попытку постичь и выразить в языке, разворачивающемся посредством имен и именований, высочайшее из возможных понятий, сверхконцентрированное бытие и единство, которое не может быть выражено как таковое, превосходя все имена и именования. Бог — это абсолютное отрицание, бытие Бога — это полная «внебытийность». Эриугена сознает очевидную непригодность мысли и языка в отношении этого высшего из объектов, недоступность божественного бытия для языка.

Иоанн Скотт видит важные ограничения в репрезентативной силе и содержании мысли и языка и приходит к выводу, что в отношении предельных истин нужен метафорический и символический язык, который уступает только всеобщему отрицанию всех возможных категориальных высказываний. Другой вывод: репрезентации подобных объектов в языке принципиально множественны, различны, более того, они могут быть взаимопротиворечивы.

Абсолютное единство божественного бытия проявляется в языке уже как множественность. Например, первый аспект всеобщей *природы* и четвертый аспект той же природы — это одна и та же реальность. Однако в нашем мышлении начало и конец различаются как последова-

⁶⁴ Édouard JEUNEAU, «Le Cogito Érigénien», *Traditio* 50 (1995), 105.

⁶⁵ Максим Исповедник, *Ambigua ad Iohannem* 12.24–32 (CCSG 18, 123; PG 91, 1221D–24A); Григорий Нисский, *De imagine* [*De gominis opificio*] 11 (PG 44, 156AB) (этот текст цитируется в P IV, 788D–89A).

⁶⁶ Например, «*homo est animal rationale mortale, sensus et disciplinae capax*».

тельные моменты или формы единства, только позднее — в ходе «реконструкции» — вновь постигаемые как единство. Другой пример. Идеи в божественном Слове сами суть *unum simplex atque individuum*, они лишены различий между собой, которые конституируют их бытие, но обладают «множественным» единством (*unum multiplex in seipso*), которое «первичнее» всякой подлинной двойственности. *Ordo* появляется у идей только в человеческой мысли.

И тем не менее для Эриугены вселенная — *universitas* — это, в первую очередь, универсальное слово. Природа и язык равно сакрализованы. Как предполагает Марта Кристиани, тождество природа — язык могло играть «историческую роль сохранения образа глубокой рациональности природы в эпоху трагического упадка научной мысли»⁶⁷. Подобное видение философа не нашло продолжателей. Даже такой верный последователь Эриугены, как Гонорий Августодунский, отбрасывает представление о *природе* как *vocabulum* (речение), обозначая тотальность посредством *nomen* (имени): «*Phisica igitur, id est natura omnium rerum, dividitur in ea quae sunt et in ea quae non sunt*» (*Clavis Physicae* I).

Определение природы и природа логического определения

Итак, причины отсутствия в *Перифюсеон* общего определения тотальности понятны. Но если невозможно дать определение, нужно пробовать иные методы. Эриугена делает это совершенно особым способом, а именно посредством *деления*. Уже во вводных строках понятия «природа» и «деление» взаимоувязаны до такой степени, что становятся условиями друг друга⁶⁸.

Это соответствует основной идее Иоанна Скотта, согласно которой относительно Бога (а тотальность всего, в конечном счете, и есть Бог в разных своих аспектах) можно постичь лишь *quia est* (его наличие), но не *quid est* (его что́йность). Логическое определение природы раскрыло бы *содержание* этого понятия (то есть что́йность), тогда как деление раскрывает лишь *объем* понятия. Это, безусловно, учитывалось Эриугеной, который не устал подчеркивать первостепенную важность диалектики (то есть, преимущественно логики) для любого исследования природ.

Характерно, что основанием деления природы является доступность объектов для познавательных возможностей ума. Эриугена осно-

⁶⁷ CRISTIANI, *Op. cit.*, p. 716.

⁶⁸ Эти особенности диалектического метода Эриугены рассматриваются в Willemien OTTEN, *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena* (Leiden, New York, and al.: E. J. Brill, 1991), 7–18.

ывает первое и высшее деление *природы*, через которое он одновременно вводит и само это всеобщее понятие, на способности суждения разума. Дихотомия на доступное и не доступное уму оставляет ту часть объема делимого понятия *природа*, которая обозначается частицей *не*, неопределенной, то есть открытой. При этом бытие увязывается с познаваемым, а небытие — с недоступным познанию⁶⁹. И все же сущее и не сущее не представляют собой абсолютной оппозиции, поскольку неразрывно объединены наличием общей, запредельной им обоим основы — присутствием Бога как трансцендентной и одновременно действующей причины всей вселенной. Бог не подчиняется законам логики: он и сущее как источник и полнота бытия, и не сущее по превосходству своей природы.

Чем же являются внутри общей тотальности *природы* сущее и не сущее? Если бытие, рассматриваемое в связке с рациональным пониманием, — это познаваемая часть творения, то небытие — это непознаваемые Бог, материя и сущности тварных объектов. Тварные объекты, которые с эпистемологической точки зрения должны принадлежать классу *сущего*, поскольку не превышают познавательных способностей человеческого разума, имеют, однако, двойственный статус: в них присутствует нечто от божественной трансцендентности. Этот непознаваемый бесконечный элемент суть сущности тварных вещей, их *усии*, благодаря ему, они в некоторой степени причастны творящей природе Бога. Следуя Максиму Исповеднику, Эриугена говорит, что субстанции или сущности тварных вещей, видимых или невидимых, непознаваемы. То, что доступно и известно разуму, является лишь акциденциями. Акциденции — это манифестации вещи; лишь в них невидимая прежде данность вещи высвечивается для тварного сознания; только в пространственно-временном континууме бесконечная чтойность (*quid est*) позволяет зафиксировать свое присутствие (*quia est*). При этом категории лишь сообщают нам о существовании вещи (*quia est*) и ее преходящих признаках, но ничего не говорят о ее реальной природе или сущности (*quid est*):

⁶⁹ Ср. Аристотель, *О возникновении и уничтожении* I, 3, 318 b 18–28: «Большинство людей... различают сущее от не сущего по тому, воспринимается ли оно чувствами или не воспринимается ими, подобно тому, как познаваемое считается сущим, а непознаваемое — не сущим. Ведь восприятие для них равносильно знанию. Также относительно самих себя они считают, что живут и существуют, поскольку обладают восприятием и способностью воспринимать, — так они судят и о [других] вещах, в чем-то нащупывая истину, хотя то, что они говорят, неправильно» (пер. Т. А. МИЛЛЕР). Как видно из приведенной цитаты, помимо отвержения сущего как доступного восприятию, Аристотель не принимает и концепцию *cogito*, мимоходом затрагиваемую Эриугеной в 490В (см. ниже с. 504).

Ведь как сам Бог — превыше всякой твари и не объемлет-ся никаким умом, так и в сокровеннейшей сердцевине тварного, Им соделанного и в Нем существующего, рассматриваемая ОΥΣΙΑ непостижима. А все, что в каждой твари либо воспринимается телесным чувством, либо рассматривается умом, есть не что иное как некая акциденция, непостижимой как таковой, всякой сущности, которая познается через качество или количество, или форму, или материю, или некое [видовое] различие, или место, или время; и [познаётся] не что она такое есть, но что она есть [quia est]⁷⁰.

Таким образом, хотя бытие, вообще говоря, познаваемо, предельные основания тварного бытия остаются от человека совершенно скрыты. При этом Эриугена намеренно отрицает любую негативную интерпретацию небытия как полной лишенности или отрицания:

Ибо того, что неким образом кажется сущим, основанным на лишенности субстанций и акциденций, по-моему мнению, никоим образом [в рассмотрение] допускать не следует. Ведь того, что совершенно не есть и быть не может, и не превосходит понимание вследствие возвышенности своего существования, того, на мой взгляд, нельзя рассматривать в делениях вещей (если только кто-нибудь случайно не скажет, что отсутствие и лишенность вещей, которые суть, — это не полное ничто, но что они, чтобы неким образом быть, держатся некоей чувственной природной силой тех вещей, лишенностью, отсутствием или противоположностью которых являются)⁷¹.

Рассматривая вещи, которые *суть*, и вещи, которые *не суть*, как подпадающие под универсальное понятие *natura*, Иоанн Скотт намеренно не определяет границ этой всеобщей *природы*. Однако он рассуждает об определении универсальной природы и конечных природ во время рассмотрения аристотелевых категорий. При этом акт определения любой природы в системе Эриугены одновременно является заданием «места» этой природы. «Определение» и «место» являются

⁷⁰ P I, 443BC.

⁷¹ P I, 443CD: «N. quia ille qui videtur quodam modo esse, qui in privationibus et substantiarum et accidentium constituitur, nullo modo recipiendus, ut arbitror. Nam quod paenitus non est nec esse potest nec prae eminentia suae existentiae intellectum exsuperat, quomodo in rerum divisionibus recipi valeat non video, nisi forte quis dixerit rerum quae sunt absentias et privationes non omnino nihil esse, sed earum quarum privationes seu absentiae seu oppositiones sunt mirabili quadam naturali virtute contineri, ut quodam modo sint».

взаимозаменяемыми понятиями: каждое из них определяет другое⁷². Иоанн Скотт называет *место* естественным определением вещи (то есть конкретной природы), и наоборот, отождествляет логические *определения* с местами описываемых ими реальностей. И там и здесь он подчеркивает выделяющую, очерчивающую функцию категории *место*, говоря, что «если назвать это местом, пределом или границей, либо определением, описанием, — обозначается одно и то же, — охват определенной природы».

Определения числятся среди *невидимого* как вещи, которые одновременно и постигают и постигаются. Действие *определения*, то есть «очерчивания», — это акт рассуждающей и понимающей природы, поскольку «чтобы определять, нужно знать о своем существовании»⁷³. Это прерогатива людей и ангелов, которые только и обладают способностью понимания⁷⁴. Поскольку *определяющее* больше *определяемого*, люди и ангелы, равно обладающие разумом, не могут определять ни себя, ни друг друга. Они могут определять лишь то, что ниже их, тогда как их может определить Бог⁷⁵. Отсюда можно сделать вывод, эксплицитно Эриугеной не сформулированный: всю тотальность определить принципиально нельзя, иначе она перестанет быть «наибольшей».

Таким образом, то, что представлялось в построениях Иоанна Скотта упущением, недостатком, таковым не является. Не имея возможности дать определение тотальности — ибо это определение уничтожило бы открытость, всеохватность этой тотальности и ввело бы не-

⁷² P I, 470C: «N. nil aliud locus sit nisi terminus atque diffinitio uniuscuiusque finitae naturae»; P I, 478B: «N. locus vero nil aliud est nisi rerum quae certo fine terminantur ambitus atque conclusio»; P I, 483B: «N. nil aliud esse locum nisi naturalem diffinitionem modumque positionemque uniuscuiusque sive generalis sive specialis creaturae»; P I, 483C: «A. sive locum quis dixerit, sive finem, sive terminum, sive diffinitionem, sive circumscriptionem, unum idipsumque significare, ambitum velidelicet finitae naturae»; P I, 485B: «N. ubi diffinitiones sunt eorum quae diffiniuntur, ibi profecto et loci eorum quae circumscribuntur... Locum diffinitionem esse et diffinitionem locum».

⁷³ P I, 484D–485A: «N. Itaque in genere invisibilium diffinitiones, quas locos rerum circumscriptarum diximus, concludi arbitraris? A. Ita quidem arbitror. et nihil certius video. N. Recte aestimas. Sed quia iterum genus invisibilium in multas species dividi patitur — quaedam enim invisibilium sunt quae intelliguntur et intelligunt, quaedam intelliguntur et non intelligunt, quaedam neque intelliguntur neque intelligunt — in qua specie horum diffinitiones connumerandas esse censes? A. In ea profecto quae intelligit et intelligitur: actio siquidem diffinitionis ratiocinantis intelligentisque naturae actio est. N. Nec aliter videtur esse posse; nulla enim natura quae se ipsam non intelligit esse aut sui aequalem aut se inferiorem potest diffinire».

⁷⁴ P I, 485A: «A. Solius ergo intellectualis naturae, quae in homine angeloque constituitur, diffinitionis peritia est».

⁷⁵ P I, 485A [о людях и ангелах]: «N. Videtur mihi neque se ipsos neque inter se invicem diffinire posse. Nam si homo se ipsum vel angelum diffinit maior se ipso est et angelo. Maius enim est quod diffinit quam quod diffinitur. Eadem de angelo est ratio. Hos itaque ab ipso solo, qui eos ad imaginem suam condidit, diffiniri posse arbitror».

кого субъекта сознания, который, определяя тотальность, включающую и Бога и творение, тем самым превышает бы их, — Эриугена скорее избирает разделительную линию, чем очерчивающую. Он утверждает природу путем деления ее на бытие и небытие, не определяя ее.

Этот метод имеет свои особенности. Деление полностью задает подход к универсальной природе как в разворачивании целого, так и в структуризации его частей. На этом дискурсивном уровне рассуждения Иоанн Скотт принимает так называемый критерий рациональности, от которого зависит деление природы на то, что есть, и то, что не есть, ибо данное деление просто повторяет рациональное различение в онтологических терминах. Иоанн Скотт сам говорит, что в основании деления природы лежит познающий человеческий разум, который и вводит дистинкции в не знающую рассечений тотальность. Тем не менее, постижимы вещи человеческим умом или нет, все они без исключения попадают внутрь границ всеобщей природы. Последняя негативным образом охватывает даже небытие, которое нельзя ухватить рационально. Хотя Бог остается за пределами сущего, Иоанн Скотт включает Его в более широкую, хотя и неопределимую область природы. В книге III Эриугена говорит, что первое деление природы столь фундаментально, что находится во всех «совокупностях»: «ибо это деление природы сохраняется равным образом во всех совокупностях до бесконечности»⁷⁶. Но подход Эриугены, осуществляемый скорее через деление, чем определение, влечет и дальнейшие последствия. Поскольку все в природе, как и во всей «физиологии»⁷⁷ Перифьюсеон, зависит от действия ума, к способности человеческого разума относится исследование равно и бытия и небытия, образующих конститутивные части природы. В противоположность действию определения, принцип рациональности остается в силе, даже когда силы разума должны по-видимости утрачивать действительность, например, при постижении божественной сущности. Это происходит так, будто Иоанну Скотту удается найти средство достичь того, что на деле лежит вне пределов досягаемости человеческого ума. Несмотря на то, что человеческому разуму не удается точно задать границы природы,

⁷⁶ P III, 621A: «N. naturalis ista divisio in omnibus universitatibus in infinitum uniformiter servetur».

⁷⁷ В начале четвертой книги Перифьюсеон Иоанн Скотт дважды назвал так свое исследование: P IV, 741C: «N. Prima nostrae physiologiae intentio...»; P IV, 750: «A. physiologiaeque speculationibus conveniunt». По всей видимости, это заимствование из Григория Нисского, ибо название первой главы Об устройении человека в переводе Иоанна Скотта имеет вид «ΦΥΣΙΟΛΟΓΙΑ mundi». Помимо прочего, это может быть свидетельством того, что Эриугена приступил к переводу Григория одновременно с началом работы над четвертой книгой.

он ухитряется в превосходящем его возможности усилии⁷⁸ преодолеть собственную немощность, постулируя понятие *природа*, которое расширяется буквально в бесконечность⁷⁹.

Бог и сущее

Прежде чем перейти к рассмотрению делений на сущее и не сущее, выясним, какое место по отношению к сущему и не сущему занимает Бог. Если говорить о не сущем, то: 1) отправной точкой Иоанна Скотта было заимствованное у Августина представление, что «вещи, которые не суть», имеют лишь уничижительное значение. Например, в своей ранней работе *De divina praedestinatione* (*О божественном предопределении*) Эриугена говорит, что Бог — это *prima atque summa essentia*, а его *природа sola vere dicitur esse*⁸⁰, — и наоборот, *nihil deo contrarium sit nisi non esse* (Богу противоположно только небытие) и *substantiam eius non in nihilo sed aliquo esse* (Его субстанция находится не в ничто, но в чем-то)⁸¹. В трактате *О предопределении* Эриугена понимает небытие не как некую субстанцию, но как понятие ума, означающее ущербность, умаление бытия: «разве ничто значит что-то иное, кроме мысленного представления об умалении сущности?»⁸². В контексте спора о предопределении небытие представлено триадой *peccatum, mors, miseria* (грех, смерть, несчастье). Составляющие этой триады «совершенно не есть» (*penitus non sunt; omnino non sunt; nihil sunt*)⁸³. Смерть, лишенность жизни, невзгоды и отсутствие счастья являются карой за грех, а этот последний, как движение отпадения и дезинтеграции (*defectivus motus*), есть следствие крайней непрочности творения, произведенного из небытия⁸⁴. В отношении этих «не сущих» не может быть ни предзнания, ни предопределения⁸⁵, ибо *то, что не есть*, не может быть знаемо; и здесь Иоанн Скотт цитирует Августина: «незнанием познаются те, неведение о которых является

⁷⁸ Вспомним, что первыми словами *Перифьюсеон* являются: «N. Saepe mihi cogitanti diligentiusque, quantum vires suppetunt, inquirenti rerum omnium, quae vel animo percipi possunt vel intentionem eius superant, primam summamque divisionem esse in ea quae sunt et in ea quae non sunt...»

⁷⁹ Cf. P III, 620C: «A. Creatrix vero totius universitatis natura, quoniam infinita est, nullis finibus sursum vel deorsum concluditur. Ipsa siquidem ambit omnia et a nulla ambitur».

⁸⁰ Иоанн Скотт, *De praedestinatione* 16, 179–80; 3, 84–5; 15, 98 и 180; 18, 105 и 147.

⁸¹ *Ibid.* 9, 76.

⁸² *Ibid.* 15, 197–8: «Nunquid aliud significat nihil nisi notionem cogitantis defectum essentiae?»

⁸³ *Ibid.* 3, 66; 10, 94; 103, 129–32, 137, 152–4; 15; 3–4, 9, 11, 50–51, 78, 98; 17, 47; 18, 77, 80–81.

⁸⁴ *Ibid.* 7, 124–27.

⁸⁵ *Ibid.*, Эпилог 39–42.

знанием о них»⁸⁶. Бог, причина всего сущего, не может быть творцом никакого зла, поскольку зло не обладает реальностью⁸⁷.

Отчасти подобные представления сохраняются в *Перифюсеон* и других зрелых работах: Бог всегда именуется *summa essentia, qui solus vere est*, а иногда, как в четвертом и пятом модусе понимания *того, что есть, и того, что не есть*, бытие рассматривается как то, что превосходит небытие⁸⁸. Однако эта перспектива не является ни единственной, ни доминирующей: отодвинутая на второй план, она подчиняется более тонкому представлению.

2) Дальнейшие размышления в сочетании с чтением других авторов — в частности, греческих отцов, которых Иоанн Скотт переводил по поручению короля, — вели Эриугену к иной трактовке *того, что не есть*. С одной стороны, он все более отчетливо сознавал трудности понимания небытия лишь как чисто умного понятия.⁸⁹ С другой стороны, Иоанн Скотт размышлял о реалиях, ускользающих не только от чувственного восприятия, но и от понимания ума. Эти наиболее возвышенные объекты, несомненно, обладают реальностью, но являются небытием *per excellentiam* (по превосходству). Поэтому Эриугена переворачивает иерархию: небытие более не является отсутствием или лишенностью, но означает *превосходство*. Оно подразумевает не уменьшение или ущерб, но трансцендентность здешнему бытию. Подобные реалии следует рассматривать «не согласно лишенности... но согласно превосходству»⁹⁰: *то, что не есть*, — лучше *того, что есть*, оно в большей степени подобно Богу и ближе к нему⁹¹. Более того, сам Бог в некотором отношении является первым из *того, что не есть*⁹². Подобное представление противоречило и Августину, и Писанию, в котором Бог сам именуется себя Сущим (Исх 3:14).

3) Есть и другое, еще более радикальное представление о не сущем. Хотя Иоанн Скотт и помещает Бога среди *того, что не есть*, он в то же время сознает, что для трансцендентной несотворенной природы и этого недостаточно. Бог — это не только *то, что не есть*, вроде непостижимых и невыразимых причин и сущностей вещей; он еще и Ничто, *nihilum* как пресущественная и превосходящая всякое определение реальность. Такое Ничто отрицает не только вещи, которые

⁸⁶ *Ibid.* 15, 191–93: «Nesciendo sciuntur, quorum inscitia eorum est scientia».

⁸⁷ *Ibid.* 3, 88–90: «non et deus eorum quae non sunt causa sit et eorum quae nihil sunt causa sit. Est autem deus eorum causa quae sunt. Igitur non est causa eorum quae non sunt».

⁸⁸ P I, 445BD; 454A; 457C; 483A; 518B; II, 528; 590B.

⁸⁹ P I, 443CD; III, 686A–87B.

⁹⁰ P III, 667A: «A. non secundum privationem... sed secundum excellentiam».

⁹¹ P III, 628B.

⁹² P I, 443AB.

суть, но и вещи, которые *не суть*: «Бог — ничто из того, что есть, и того, что не есть» (*nihil eorum quae sunt et quae non sunt eum esse*)⁹³. Поэтому когда утверждают, что Бог все создал из ничто, это означает, что он «произвел сущности из своей пресущности... из отрицания всего, что есть и что не есть — утверждения всего, что есть и что не есть»⁹⁴.

4) Поэтому Бог помещается *super omnia quae sunt et quae non sunt*⁹⁵ или, иными словами, *super omne quod dicitur et intelligitur et non intelligitur est* (выше всего, что сказывается, постигается и не постигается [умом])⁹⁶. Это туда переносится человеческая природа Христа по Вознесении, и туда, в *Гомилии* (283BC), поднимается орел-евангелист.

5) Но поскольку ничто не может существовать вне Бога, нельзя представлять Творца, превышающего все прочее, как если бы это прочее находилось вовне его. Бог скорее является «охватом всего, что есть и что не есть»⁹⁷. Он окружает и содержит все, *что есть и что не есть*, но не в пространственном смысле, а как причинный принцип (*causa omnium quae sunt et quae non sunt*⁹⁸, *causa creatrix existentium et non existentium omnium*⁹⁹).

6) Тогда все сущие и все не сущие текут из Бога, как поток из источника; все нисходит из Него, источника всякого блага, «который, протекая во все, что есть и не есть, возникает во всем, и без которого ничто не может быть»¹⁰⁰. Вот почему в отношении *того, что есть, и того, что не есть*, сама Истина возвещает, что любое существование есть лишь причастность к единой причине всего (*nihil aliud subsistere praeter unius solius omnium causae participationem*)¹⁰¹. Но если лишь Бог истинно есть во всем, что ему причастно и что его манифестирует, то можно сказать, что Он одновременно является и *тем, что есть, и тем, что не есть* (*ipse est simul omnia que sunt et que non sunt*). Это не противоречит утверждению, что Бог есть Ничто (пункт 3), ибо Бог есть «все», с точки зрения причинности, а «ничто» — если рассматривать Его трансцендентность.

⁹³ P III, 687B; 683B; 686D–87A; I, 510C; II, 574A; 599C.

⁹⁴ P III, 683B: «N. de sua videlicet superessentialitate producit essentias... de negatione omnium quae sunt et quae non sunt affirmationes omnium quae sunt et quae non sunt».

⁹⁵ P II, 598A; III, 634C; 681BC.

⁹⁶ P I, 500B.

⁹⁷ P I, 517B: «A. ambitus omnium quae sunt et quae non sunt»; а также P III, 622A и *Гомилия* 287D.

⁹⁸ P I, 442AB.

⁹⁹ P IV, 741C.

¹⁰⁰ P III, 684C: «A. qui in omnia quae sunt et quae non sunt profluens, in omnibus fit, sine quo nihil esse potest».

¹⁰¹ P III, 643D–44A.

Итак, Бог это: 1) единственный, кто истинно есть; 2) то, что не есть; 3) ничто из того, что есть и что не есть; 4) то, что превышает все, что есть, и все, что не есть; 5) причина всего, что есть и что не есть; 6) одновременно все, что есть, и все, что не есть.

Двухчастное деление природы

Уже в начальных строках *Перифюсеон* говорится о «первом и высшем делении», которое рассекает тотальность природы на *то, что есть*, и *то, что не есть*. Двойное выражение *quae sunt et quae non sunt*, противостоящие члены которого должны охватывать всю тотальность реальности, часто встречается и в других работах Эриугены. В несколько ином значении это выражение используется в *О предопределении*, а также в *Expositiones in ierarchiam coelestem (Разъяснениях на «Небесную иерархию»)*, *Комментарии на Евангелие от Иоанна и Гомилии на Пролог Евангелия от Иоанна*.

Во времена Эриугены формула *quae sunt et quae non sunt* не была привычной, и много раз он старается разъяснить своим читателям ее смысл. Но что было источником самого Иоанна Скотта? За латинскими словами легко угадываются греческие *τὰ ὄντα* и *τὰ μὴ ὄντα*. Это выражение встречается у Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника (соответствующие фрагменты мы имеем в переводе самого Эриугены¹⁰²). Соответственно, Доминик О'Мара полагает, что источником формулы *то, что есть*, и *то, что не есть*, для Иоанна Скотта были сочинения Дионисия Ареопагита¹⁰³. Однако возникает вопрос, не следует ли Иоанн Скотт в своей адаптации греческой терминологии стопам некоего латинского предшественника. Г. Пьемонте¹⁰⁴ считает, что таким предшественником Эриугены был Марий Викторин, у которого Эриугена заимствовал эту формулу еще до знакомства с работами Дионисия¹⁰⁵. Часто он использовал ее в дионисиевом смысле, то есть для обозначения тварного, зависящего от Бога бытия, но допускал и иное истолкование этой фразы. Если Дионисий прилагал это выражение лишь к сотворенной реальности, то Эриугена охватывает этой формулой и Бога, и примордиальные причины, и материю, и ничто, включая их в тотальность, именуемую *natura*.

¹⁰² PL 122, 1035A–36A и 1196AB.

¹⁰³ Ср. *О божественных именах* IV, 10 (PG III, 708A); IV, 19 (716D); IV, 35 (736B); V, 1 (816B); *Мистическое богословие* I (997B); V (1048A).

¹⁰⁴ Gustavo A. PIEMONTE, «L'expression *quae sunt et quae non sunt*: Jean Scot et Marius Victorinus», *JSEcr.* 81.

¹⁰⁵ Ср. *Ad Candidum arrianum* (P. HENRY, P. HADOT) 2, 19: «*deum esse supra omnia et quae sunt et quae non sunt*»; и 9, 2: «*eorum quae sunt et eorum quae non sunt*».

То, что не есть, он понимает как не существующее per defectum et privationem (по недостаточности и лишенности), как не существующее per excellentiam (по превосходству)¹⁰⁶, как то, что превосходит силы разума. Соответственно, то, что есть, трактуется как доступное уму, как проявленное, как конечное и очерченное — во всех случаях это нечто, так или иначе познаваемое. Это фундаментальное соответствие между бытием и его рациональным пониманием является значимой характеристикой всей исследуемой тотальности. Сущее и понятие человеческим умом тесно переплетены и обуславливают друг друга. Нечто обретает существование, только когда получает форму, когда на общем фоне выделяется *фигура*. Одним из первых в латинской традиции об этом размышлял хорошо известный Иоанну Скотту Марий Викторин, который разделял чистое, непроявленное *бытие* и оформленное, ограниченное разумными пределами *сущее*:

Что же касается бытия, оно не есть необходимо ὕπαρξις [существование], и ὄν [сущее] оно лишь потенциально, непроявленно, ибо [только проявившись] оно называется ὄν [сущим]. Ведь ὄν [сущее] есть некая фигура, оформленное бытие. Что же до бытия чистого, то чистое постигается тогда, когда постигается уже оформленное, ведь форма привносит понимание... Ибо ὕπαρξις [существование] есть бытие совместно с формой¹⁰⁷.

Иоанн Скотт полностью разделяет эту точку зрения, и для него *сущее* — это тоже обязательно *проявленное и очерченное*:

ведь все, что совершенно лишено формы и вида, по праву может называться ничто¹⁰⁸.

Эриугена перечисляет всего пять способов или модусов толкования *того, что есть, и того, что не есть*, оговариваясь, что существуют и другие. Первый модус понимания основного деления таков: все, что воспринимается чувствами и доступно уму, — *есть*; то, что превышает человеческое разумение (Бог, материя, основания и сущно-

¹⁰⁶ Versio Dionysii, Praefatio, PL 122, 1035A. Cp. P 443D, 500B, 502A, 628B, 634B, 667A, 966B.

¹⁰⁷ Марий Викторин, *Adversus Arium* II, 4, 12–24: «Quod autem est esse, non continuo καὶ ὕπαρξις est, neque ὄν nisi potentialiter, non in manifesto, ut ὄν dicatur. Est enim ὄν figura quadam formatum illud quod est esse; quod tamen purum, tunc purum intellegitur cum intellegetur iam formatum — forma enim intellectum ingenerat... ὕπαρξις enim cum forma quod est esse». Ср. Августин, *Исповедь* XII, 6, 6: «я скорее счел бы лишённое всякой формы просто не существующим».

¹⁰⁸ P III, 664D: «quidquid enim omnino caret forma et specie, non immerito potest vocari nihil».

сти вещей), — *не есть*. Второй модус можно видеть в рядах иерархии тварного бытия: то, что утверждается об одних (человек, смертный), отрицается в отношении других (ангел, бессмертный), и наоборот. Третий модус касается потенциально сущего: то, что уже проявилось в материи, форме, времени и месте, «по человеческому обыкновению называется существующим», а еще остающееся в потенции, скрытое в недрах природы — *не есть*. Согласно четвертому модусу, «по мнению философов», истинно сущее — это умопостигаемое, остальное существует лишь некоторым образом¹⁰⁹. Последний, пятый модус деления на *то, что есть*, и *то, что не есть*, усматривается лишь в человеческой природе: она есть, пока сохраняет в себе образ Божий, и не есть, когда утрачивает его. Небытие по лишенности Иоанн Скотт вообще не рекомендует рассматривать¹¹⁰ (разве только, оговаривается он, кто-нибудь посчитает лишенность не за полное *ничто*, но в качестве некоторым образом сущего, поддерживаемого какой-то чудесной силой [virtute] тех вещей, лишенностью которых она является)¹¹¹.

Перечень Эриугены продолжает давнюю традицию классификаций видов сущего и не сущего, начатую еще Аристотелем¹¹² и продолженную комментаторами Платона¹¹³. Следует отметить, что изложение пяти модусов сущего и не сущего «проясняет» первое и важнейшее разделение, лишь если другие способы сводятся к тому, что мы можем или не можем схватить умом. Деление природы на *то, что есть*, и *то, что не есть*, не является, однако, делением, которое мы делаем произвольно или конвенционально, но отражает различие между реалиями, которые могут быть постигнуты нами, и реалиями, чье бытие превосходит нашу способность постижения.

Первый модус деления, видимо, является плодом собственных размышлений Иоанна. Можно проследить источники и этапы развития этой теории. Иоанн Скотт знал *Послание к Кандиду арианину* Мариа Викторина, где есть следующий отрывок:

¹⁰⁹ Марий Викторин говорил, что не истинно сущие tantum sunt или solum sunt (*Ad Candidum* 11, 5–6).

¹¹⁰ 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 exsistit» (и не рассматривай тех, что не суть, как лишенность тех, что суть. Ведь не сущие по лишенности не могут ни постигаться, ни существовать). Ср. Платон, *Софист* 257b.

¹¹¹ См. примечание 25 к переводу *Перифюсеон*. Ср. Марий Викторин, *Ad Candidum* 11, 7–12.

¹¹² Аристотель, *Метафизика* IX, 10, 1051a34 – b 6: «О сущем и не сущем говорится, во-первых, в соответствии с видами категорий; во-вторых, как о сущем и не сущем в возможности или действительности...; в-третьих, в самом основном смысле сущее — это истинное и ложное...» (пер. А. В. КУБИЦКОГО).

¹¹³ Из латинских авторов ср. Сенека, *Нравственные письма* 58, 16–22; Марий Викторин, *Ad Candidum* 4, 1 ff. и 11, 1–12 (см. сн. 114 и 138).

Следовательно, нужно определить не сущее. А оно понимается и именуется согласно четырем модусам: как отрицание и во всех отношениях полное лишение сущего; как природа иного по отношению к другому; как еще-небытие, которое предстоит и может быть; как бытие, которое выше всего, что есть¹¹⁴.

Как видно, второй и третий модусы Викторина отвечают второму и третьему модусам перечня Эриугены¹¹⁵. Согласно модусу, которым римский ритор завершил свой список, Бог — это не сущее по превосходству. От этой идеи один шаг до представления о том, что любое непознаваемое бытие не существует. И Викторин в другом месте сам говорит, что всякое непознаваемое бытие, которое выше всех, что суть, — *не есть*¹¹⁶ (сущее и познаваемое соединяет также Дионисий Ареопагит¹¹⁷, но с его сочинениями Иоанн Скотт познакомился позднее). Итак, то, что по превосходству своей природы лежит за горизонтом событий тварных существ, что недоступно их уму и чувству, — не существует.

Второй модус деления сущего и не сущего Иоанн Скотт выработал, познакомившись с *Ambigua* Максима Исповедника¹¹⁸. В предисловии к выполненному им переводу *Ambigua*, говоря о катафатическом и апофатическом богословиях, которые упорядочивают ряды небесных сущностей, Эриугена пишет:

¹¹⁴ *Ad Candidum* 4, 1–5: «Definiendum igitur id quod non est. Quod quidem intellegitur et vocatur quattuor modis: iuxta negationem, omnino omnimodis ut privatio sit existens, iuxta alterius ad aliud naturam, iuxta nondum esse, quod futurum est et potest esse, iuxta quod supra omnia quae sunt, est esse».

¹¹⁵ Важно, что Иоанн Скотт использует именно слово *modus*. Это доказывает, что его непосредственным источником является Марий Викторин, ибо ни в одной из прочих классификаций этот термин не встречается.

¹¹⁶ *Ibid.* 8, 11–5: «Ergo τὸ μὴ ὄν veluti exterminatio τοῦ ὄντος est. Exterminatio autem infiguratum quiddam est, sed tamen est, non tamen sicut ὄν est. Omne enim τὸ ὄν et in existentia et in qualitate figuratum et vultuatum est» (не сущее есть как бы выход за пределы сущего. А выход за пределы есть некая неочерченность. И все же [оно] есть, хотя и не так, как сущее. Ведь любое сущее и в существовании и в качестве очерчено и наделено обликом).

¹¹⁷ *Послание к Гаю Монаху* (PG 3, 1065A): «Если кто-нибудь, увидев Бога, понял то, что он видел, — не Его он видел, а что-либо сущее и познаваемое; Бог же в своем сверхестественном бытии превосходит ум и сущее, и потому вообще не есть ни что-либо познаваемое, ни что-либо существующее» (пер. о. Л. ЛУТКОВСКОГО). Ср.: *О божественных именах* IV, 18 (PG 3, 716A). Собственно, связь между сущим и познаваемым задана уже Платоном. Ср. *Софист* 248с–249b: «мы выставили как достаточное определение существующего то, что нечто обладает способностью страдать или действовать... Если познавать означает как-то действовать, то предмету познания, напротив, необходимо страдать... Если существующее неподвижно, то никто нигде ничего не мог бы осмыслить» (пер. С. А. АНАНЬИНА).

¹¹⁸ Ср. Платон, *Софист* 259ab. Аристотель считал такое, логическое, понимание сущего и не сущего основным (*Метафизика* IX, 10, 1051b2–6).

[Нам стало понятно] что называть катафатическим и апофатическим богословиями,... которые, хотя и кажутся противоположными и совершенно различными, приходят все же к единому согласию так, что когда одно из них отрицает, другое утверждает, и оба содержатся друг в друге... [Максим] показывает на наглядных примерах, что эти два больших раздела богословия относятся не только к Богу, но также ко всякой твари, ибо через них различаются и упорядочиваются ряды небесных сущностей...¹¹⁹

Третий модус деления, касающийся оппозиции сущего потенциально и сущего в действительности, встречается у Мариа Викторина¹²⁰. У него же говорится об умопостигаемом как об истинно сущем¹²¹ (хотя это общеизвестное представление платоников упоминается, в частности, и Сенекой, и Цицероном). Пятое деление, скорее всего, принадлежит самому Иоанну Скотту.

В целом, деление на *то, что есть*, и *то, что не есть*, имеет у Иоанна Скотта два различных аспекта: с одной стороны, оно мыслится как приложенное к тотальности реальности (включая Бога), а с другой, при конкретном использовании, оно часто оказывается проведенным лишь в области тварного, среди вещей, что находятся *post Deum*. Бог при этом остается выше разделения на два члена этой оппозиции.

Четырехчастное деление природы и диалектический метод Эриугены

Иоанн Скотт не ограничился введением «высшего и главного разделения» всего на *то, что есть*, и *то, что не есть*, но рассматривает и прочие, среди которых — деление на то, что творит, и то, что творится. До Эриугены четырехчастные схемы часто использовались в натурфилософии, логике, метафизике.

¹¹⁹ Иоанн Скотт, *Ambigua*, p. 4, l. 39–50: «Quid КАТАФАТИΚΗΝ et АΠΟΦΑТИΚΗΝ dicam ΘΕΟΛΟΓΙΑΝ... Quomodo, cum inter se oppositae ualdeque contrariae uideantur, ad unum tamen consensum perueniunt ut, dum una neget, altera confirmet, utrunque in utraque contineatur... Et non solum has duas maximas theologiae partes in Deo, sed etiam in omni esse creatura manifestissimis declarat exemplis: per eas nanque ordines caelestium essentiarum et discernuntur et ordinantur».

¹²⁰ Марий Викторин, *Ad Candidum* 4, 4–5. Это соответствует τὸ δυνατόν ὄν Аристотеля, ср. его *О возникновении и уничтожении* I, 3, 317 b 23: «Ведь если что-то возникает, то ясно, что в возможности, но не в действительности, должна быть некая сущность, из которой произойдет возникновение» (пер. Т. А. МИШЛЕР).

¹²¹ *Ad Candidum* 7, 13–4: «Ergo intellectibilia ea sunt quae vere sunt, intellectualia, quae sunt tamen» (следовательно, умопостигаемое — это истинно сущее, а умное — просто сущее). Ср.: Платон, *Софист* 246b: «истинное бытие — это некие умопостигаемые и бестелесные идеи».

Обычно в качестве источников четырех делений природы в *Перифюсеон* указывают *О граде Божиим* Августина и *О природе вещей* Беды Досточтимого. Схема Августина была трехчастной:

Поэтому причина вещей, которая производит и не производится, есть Бог. А другие причины и производят и производятся, каковы все тварные духи, особенно разумные. Телесные же причины, которые больше производятся, чем производят, не должны быть числимы среди воздействующих причин¹²².

Чтобы превратить это трехчастное деление в четырехчастное, Эриугене понадобилось представление о Боге как о небытии, превосходящем и производимое и производящее.

Идейным родством с Прологом *Перифюсеон* обладает и вводный параграф *О природе вещей* Беды, который Иоанн Скотт хорошо знал. Так, в *Перифюсеон* III, 640В Эриугена заявляет, что цитирует Августина, хотя на самом деле он дает этот вводный параграф (представляющий собой вариацию на *De Genesi ad litteram* Августина¹²³):

Божественная деятельность, которая сотворила и направляет сей мир, различается четвероюко. Во-первых, мир в промысле Слова Божиего не создан, но вечен: так, нас Он, по свидетельству апостола, предназначил к царству *прежде вековых времен*. Во-вторых, в бесформенной материи равно созданы элементы мира, в которых *Тот, кто живет в вечности*, разом сотворил все. В-третьих, та же материя, согласно разом сотворенным причинам, преобразуется в небесное и земное творение уже не разом, но в порядке первых шести дней. В-четвертых, от семян и примордиальных причин этого творения естественным ходом совершается время всего мира, где поныне дейст-

¹²² Ср. Августин, *De civitate Dei* V, 9 (PL 41, 151): «Causa itaque rerum quae facit nec fit deus est; aliae vero causae et faciunt et fiunt, sicut sunt omnes creati spiritus maxime rationales; corporales autem causae quae magis fiunt quam faciunt non sunt inter causas efficientes enumerandae».

¹²³ *De Genesi ad litteram* VI, 10, 17: «Sed haec aliter verbo dei, ubi ista non facta sed aeterna sunt, aliter in elementis mundi, ubi omnia simul facta futura sunt, aliter in rebus, quae secundum causas simul creatas non iam simul sed suo quoque tempore creantur... aliter in seminibus, in quibus rursus quasi primordiales causae repetuntur de rebus ductae, quae secundum causas quas primum condidit extiterunt, veluti herba ex terra, semen ex herba...» (но одним образом это [находится] в слове Божиим — не возникшее, но вечное; другим — в элементах мира, где все, разом возникшее...).

вуют Отец и Сын, где поныне Бог и воронов питает, и лилии одевает¹²⁴.

Речь идет о четырехчастном вершении Божиим, которое Эриугена упоминает еще в трактате *О предопределении*¹²⁵. Однако, в противоположность Беде, Иоанн Скотт использует четырехчастность иначе и хочет видеть деление логическим, систематическим и всеохватным:

Наставник. Мне представляется, что деление природы посредством четырех различий принимает четыре вида. Из них первый состоит в том, что творит и не творится; второй в том, что и творится, и творит; третий в том, что творится и не творит; четвертый в том, что и не творит, и не творится. В этой четверке друг другу противопоставлены пары, ибо третий вид противостоит первому, а четвертый второму. Но четвертый помещается среди невозможного [impossibilia], его бытие — в невозможности быть¹²⁶.

Благодаря противопоставлению противоположных определений, отрицательных и положительных модусов предикации, виды природы выстраиваются в две пары оппозиций. Первая форма — *natura creans et non creata* — диаметрально противоположна третьей — *natura creata et non creans*. Точно так же вторая форма — *natura creans et creata* — имеет в качестве противопоставления четвертую форму — *natura non creans et non creata*. В книге II Иоанн Скотт говорит об этих отношениях в терминах сходства и несходства:

Вторая форма подобна первой в том, что творит, а отличается от нее в том, что творится... Третья имеет сходство со

¹²⁴ Беда, *De natura rerum liber I, Opera Didascalica*. Pars I, CCSL 123A (Turnhout, 1975), 192 (см. также PL 90, 187): «DE QUADRIFARIO DEI OPERE [EX OPUSCULIS AUGUSTINI EPISCOPI]. Operatio diuina, quae saecula creauit et gubernat, quadriformi ratione distinguitur: Primo, quod haec in uerbi Dei dispensatione non facta, sed aeterna sunt, qui nos, apostolo teste, *ante tempora saecularia praedestinauit in regnum*. Secundo, quod in materia informi pariter elementa mundi facta sint, ubi *Qui uiuit in aeternum creauit omnia simul*. Tertio, quod eadem materies, secundum causas simul creatas non iam simul, sed distinctione sex primorum dierum in caelestem terrestremque creaturam, formatur. Quarto, quod eiusdem creaturae seminibus et primordialibus causis totius saeculi tempus naturali cursu peragitur, ubi Pater usque nunc operatur et Filius, ubi etiam *coruos pascit et lilia uestit Deus*». Cf. Lc 12:24–28: «Considerate coruos... Deus pascit illos;... Considerate lilia... [quas] Deus sic uestit».

¹²⁵ Иоанн Скотт, *De diuina praedestinatione* 3, p. 224: «quoniam Augustinus in opusculis suis: *Opera diuina*, inquit, quae saecula crauit et gubernat quadriformi ratione distinguitur».

¹²⁶ P I, 441B–442A: «N. Videtur mihi divisio naturae per quattuor differentias quattuor species recipere, quarum prima est in eam quae creat et non creatur, secunda in eam quae et creatur et creat, tertia in eam quae creatur et non creat, quarta quae nec creat nec creatur. Harum vero quattuor binae sibi invicem opponuntur. Nam tertia opponitur primae, quarta vero secundae; sed quarta inter impossibilia ponitur, cuius esse est non posse esse».

второй в том, что творится, а отличается от нее в том, что ничего не творит... Третья подобна четвертой в том, что не творит, а не подобна в том, что творится... Также четвертая подобна первой, поскольку не творится, а кажется отличной от нее, поскольку не творит...¹²⁷

Противопоставляя *natura creans* и *natura creata*, Эриугена следует генеральной линии христианской космологии, когда главное различие, прилагаемое к тотальности вещей, покоится на библейских понятиях о творце и творении, полагаемых в иерархическом порядке. Однако Эриугена, и это весьма характерно, смягчает резкую противоположность между Богом и творением, выдвигая промежуточные комбинации тварного и творящего, видоизменяя их посредством как утверждения, так и отрицания. В то время как традиционное противопоставление Бог/творение, сводящееся в итоге к оппозиции активного и восприимлющего начал, безоговорочно переместило бы центр тяжести на сторону Бога, в *Перифюсеон* используется более динамичная система из четырех, а не двух, как обычно, взаимодействующих форм. Первые три формы четырехчастного разбиения не вызывают удивления у Воспитанника из-за их знакомого августиновского происхождения. Первая форма относится им (Воспитанником) к причине *всех, что суть, и всех, что не суть*, то есть к Богу в его функции творца вселенной. Второй вид связывается с примордиальными причинами, являющимися основаниями и сущностями тварных объектов. Третий вид есть вещи, пришедшие в бытие через рождение во времени и месте¹²⁸. Четвертый же вид помещается Наставником среди *impossibilia*¹²⁹.

Согласно Писанию, между Богом и творением нет никаких посредников. Введением четырехчастного деления универсума Эриугена предлагает свое решение проблемы соотношения Бога и творения. Представленная им схема из четырех парных терминов является платонической конструкцией, разработанность которой выдает ее принадлежность к долгой традиции: согласно Ямвлиху и Проклу, в ряду

¹²⁷ P II, 525CD: «N. Secunda forma primae similis est in eo quod creat, ab ea vero distat in eo quod creatur... Tertia secundae similitudinem attrahit eo quod creatur, ab ea tamen differt eo quod nil creat... Tertia quartae similis est in eo quod non creat, dissimilis vero in eo quod creatur... Item quarta similis est primae, quia non creatur, ab ea vero distare videtur quia non creat».

¹²⁸ P I, 442AB: «N. Videtur mihi divisio naturae per quattuor differentias quattuor species recipere... A. prima, ut arbitror, in causa omnium quae sunt... intelligatur; secunda vero in primordialibus causis; tertia in his quae in generatione temporibusque et locis cognoscuntur».

¹²⁹ O *possibilia* и *impossibilia* см. P II, 597BC.

причин и следствий не должно быть разрывов — то, что разделяет соседние члены ряда, не должно быть больше того, что их объединяет. Вот как об этом пишет Прокл:

Если [производящее и производимое] совершенно раздельны, то они будут непримиримы... И будучи совершенно раздельными, они не будут причастны друг другу... Однако поистине необходимо, чтобы вызванное причиной было причастно причине, как имеющее от нее свою сущность. Предположим, что производимое в каком-то отношении раздельно от производящего, а в каком-то отношении объединено с ним. Если в равной степени они оба претерпевают [различие и единство], то в равной степени [производимое] будет и причастным производящему, и не причастным, так что оно и будет иметь от него свою сущность, и точно так же не будет иметь ее¹³⁰.

Доддс¹³¹ поясняет, что Прокл, как и Ямвлих¹³², имеет в виду закон средних терминов, согласно которому «два вдвойне различных термина АВ и не-А не-В не могут быть непрерывны, но должны быть соединены посредующим термином, либо А не-В, либо В не-А, который образует с ними триаду».

Однако метод введения средних терминов гораздо старше и присутствовал уже в математике пифагорейцев. Платон применял эту схему при описании структуры Вселенной¹³³, при этом у него речь идет уже не о триаде, а о четверице. В дальнейшем четверичная схема находит широчайшее применение. У таких греческих философов, как

¹³⁰ Прокл, *Первоосновы теологии* 28 (перевод — с некоторыми изменениями — А. Ф. ЛОСЕВА).

¹³¹ Proclus. *The Elements of Theology*. Introduction, translation, and notes by E. R. DODD'S (Oxford: Clarendon Press, 1963), XXII.

¹³² у Прокла в *in Timaeum* II, 313, 19ff.

¹³³ *Тимей* 31b–32c: «Бог, приступая к составлению Вселенной, сотворил ее из огня и земли. Однако два члена сами по себе не могут быть хорошо сопряжены без третьего, ибо необходимо, чтобы между одним и другим родилась некая объединяющая их связь. Прекраснейшая же из связей такая, которая в наибольшей степени единит себя и связуемое, и задачу эту наилучшим образом выполняет пропорция... При этом, если бы телу Вселенной надлежало стать простой плоскостью без глубины, было бы достаточно одного среднего члена для сопряжения его самого с крайними. Однако оно должно было стать трехмерным, а трехмерные предметы никогда не сопрягаются через один средний член, но всегда через два. Поэтому бог поместил между огнем и землей воду и воздух, после чего установил между ними возможно более точные соотношения, дабы воздух относился к воде, как огонь к воздуху, и вода относилась к земле, как воздух к воде... На таких основаниях и из таких составных частей числом четыре родилось тело космоса, упорядоченное благодаря пропорции...» (пер. С. С. АВЕРИНЦЕВА).

Немесий, она «натурализуется»¹³⁴, а другие, как Прокл, рассматривают ее чисто логически.

Применительно к Иоанну Скотту нас интересуют латинские авторы. Характерно, что у Августина встречается именно триада¹³⁵, и касается она именно производящего и производимого (*quae facit* и *quae fit*). Это указывает на заимствование (разумеется, не из первых рук) у Ямвлиха или у кого-то из этой традиции. Августин вырвал этот эффектный отрывок из его естественного контекста и приспособил для целей своего рассуждения. При чтении *О граде Божиим* этот пассаж сразу привлекает внимание, но его происхождение и исходный смысл для обычного читателя, безусловно, остается скрыт.

Гораздо распространеннее были четырехчастные схемы представления реальности. Например, их рассматривали всегда, когда заходила речь о взаимосвязях четырех элементов. Более того, подобные схемы широко применялись в других областях. Как указал Брайан Сток¹³⁶, по-

¹³⁴ Немесий, *О природе человека* 5: «Земля — суха и холодна, вода — холодна и влажна, воздух — влажен и горяч по природе своей, огонь — горяч и сух... Стихии противоположны друг другу по двум противоположным качествам, какие имеют, именно: вода, будучи холодной и влажной, противоположна огню, горячему и сухому, земля — холодная и сухая — воздуху, горячему и влажному. А так как *противоположности не могут сочетаться друг с другом, если не будет установлено между ними какого-либо посредующего звена, связывающего их*, то Творец установил (в середине) между землей и воздухом, которые противоположны, воду, дав ей два качества: холодность и влажность, по которым она, соприкасаясь с (двумя) крайними (стихиями), может соединить их... Затем между водой и огнем, которые также противоположны, Творец установил воздух, который влажностью своей сходствует с водой, а теплотой — с огнем, и таким образом приспособил противоположности друг к другу через некоторые средства, связывающие и самих себя, и соединяемое ими. Такая связь есть самая удачная. Каждая из посредующих стихий одним (своим) качеством соединена с тем, что предшествует ей, а другим — с тем, что следует за ней: так, например, вода — холодна и влажна, но по холоду она соприкасается с землей, которая предшествует ей в восхождении, а по влажности — с воздухом, который следует за ней. Подобным образом и воздух — влажностью соприкасается с водой, предшествующей ему, а теплотой — с огнем, который следует за ним; также и огонь — теплотой соприкасается с воздухом, предшествующим ему, а сухостью — с землей по наклону и обращению к крайнему (к началу): то же самое и земля — холодностью приближается к воде, а сухостью — к огню по наклону. Для того, чтобы стихии имели взаимоотношение (*σχεῖσιν*) не только по нисхождению от высших к низшим и восхождению от низших к высшим, но и по кругу, творец наклонил некоторым образом и обратил крайние стихии: огонь и землю друг к другу» (пер. Ф. ВЛАДИМИРСКОГО). Иоанну Скотту были известны натур-философские схемы, аналогичные той, что описана Немесием, ср. *P I*, 496A: «*Ignem siquidem caliditas ariditatis, aera caliditas umiditatis, aquam umiditas frigiditatis, terram frigiditas ariditatis copulata conficiunt*» (огонь соделывается от соединения жара и сухости, воздух — жара и влаги, вода — влаги и холода, земля — холода и сухости).

¹³⁵ См. выше с. 456, сн. 122.

¹³⁶ Brian STOCK, «In Search of Eriugena's Augustine», *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*, ed. Werner BEBERWALTES (Heidelberg, 1980), p. 96. О логических и семиотических квадратах оппозиций у пс.-Апулея, в *Десяти категориях*, у Эриугены, Аббона из Флери см.

добную четверную схему Иоанн Скотт мог видеть в хорошо ему известных *Десяти категориях*¹³⁷. Характерно, что латинский автор ссылается на греческие источники. Существовал также известный Эриугене текст платоника Мария Викторина, в котором давался пример образования логической четырехчастной схемы:

Итак, у тебя есть четыре [модуса]: истинно сущие, сущие, не истинно не сущие, не сущие. А посредством обращения и сочетания их имен мы примысливаем еще два модуса: не истинно сущие и истинно не сущие. Но не истинно сущие обозначают [то же], что просто сущие. Ведь не истинно сущие только существуют. А что до истинно не сущих, то у них нет места, чтобы быть. Ибо поскольку все полно Богом, грех и невозможно, чтобы истинно не сущие сказывались и были. Они, как мы объяснили, прирастают в душе одним лишь мышлением и не от не сущих, а посредством лишения от сущих; истинно не сущие не находятся ни в своей субстанции, ни в мысли¹³⁸.

Таким образом, Викторин получает следующую четверицу: истинно сущее, не истинно сущее, не истинно не сущее, истинно не сущее¹³⁹. Она в точности соответствует той, что применяет Иоанн Скотт.

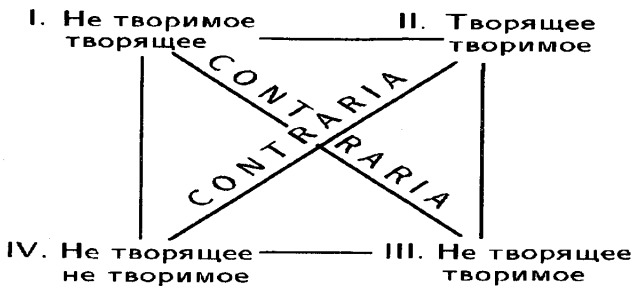
Весьма любопытно, как введение промежуточных терминов немедленно преобразует линию, вектор Священной истории в замкнутый цикл *processio-reditus* языческих философов. В самом деле, каждый из четырех видов имеет элемент, общий как предыдущему элементу, так и последующему. Таким образом, мы получаем квадрат:

Stephen GERSH, *Concord in Discourse. Harmonics and Semiotics in Late Classical and Early Medieval Platonism* (Approaches to Semiotics 125) (Berlin-New York: Mouton de Gruyter, 1996), p. 69–76, 139–141, 161–172.

¹³⁷ *Anonymi Paraphrasis Themistianae* (Pseudo-Augustini Categoriae Decem), ed. L. MINIO-PALUELLO, *Aristoteles Latinus* 1, 1–5 Categoriae vel Praedicamenta (Paris: Bruges, 1961), caput 62, p. 147, 5–11: «...et alio modo voluit eam definire si ostenderet ea quae necesse est in ea naturaliter inveniri. Ea enim quae insunt cuique, aut in solo et in omni, aut in omni et non in solo, aut nec in solo nec in omni (haec Graeci vocant ἐν μόνῳ καὶ παντί, ἐν μόνῳ καὶ οὐ παντί, ἐν παντί καὶ οὐ μόνῳ, ἢ οὔτε ἐν μόνῳ οὔτε ἐν παντί)».

¹³⁸ Марий Викторин, *Ad Candidum* 11, 1–12: «Habet igitur quattuor: quae vere sunt, quae sunt, quae non vere non sunt, quae non sunt. Per conversionem autem et complexionem horum nominum adhuc duo modi subaudiuntur: quae non vere sunt et vere quae non sunt. Sed enim quae non vere sunt, ea quae tantum sunt, significant. Solum enim sunt quae non vere sunt. At vero, quae vere non sunt, ad id ut sint, locum non habent. Deo enim plenis omnibus nefas et impossibile, quae vere non sunt, et dici et esse, quae intelligentia sola, sicuti declaravimus, non ab his quae non sunt, sed ab his quae sunt, secundum privationem adnascantur in anima neque in intelligentia positae, quae vere non sunt».

¹³⁹ В другом месте, *Ad Candidum* 8, 20–21, этот же ряд дан по-гречески: ὄντως ὄντα, ὄντα, μὴ ὄντως μὴ ὄντα, μὴ ὄντα.



Немесио для связывания пары вдвойне противоположных элементов, огня и земли, потребовалось ввести два посредствующих звена, и он же говорит о замыкании этой серии в кольцо. У Эриугены Бог и творение получают первым и третьим членами последовательности, при этом первый и четвертый элемент, различные логически, отождествляются в Богословии.

При выработке своей схемы Иоанн мог сознательно или бессознательно учитывать хорошо известные ему схемы предшественников. Впрочем, они достаточны, но не необходимы. Так, Эриугене, годами практиковавшемуся в занятиях диалектикой, было достаточно совершить еще одну перестановку в парных терминах Августина, чтобы умозрительно получить еще один, четвертый, элемент (не производящее и не производимое), а затем приписать его Богу как целевой причине.

Выше уже говорилось, что одним из избираемых Иоанном Скоттом методов дискурса был лингвистический подход к рассмотрению вселенной. В поздней античности и раннем средневековье риторика и диалектика были сиаемскими близнецами. Не случайно среди приводимых в начале этой статьи рассуждений о природе — выдержки из риторического трактата Цицерона *О нахождении* и комментария на него, составленного Марием Викторином (см. выше с. 429). Взаимопроникновение диалектики и риторики наблюдается и у Эриугены. Так, двойственность его представлений об *энтимеме* (см. ниже примечания 111–112 к переводу *Перифюсеон*) проистекает от того, что он пытается совместить ее — отличающиеся друг от друга — определения, даваемые в рамках логики и риторики. Список примеров можно продолжить. Достаточно вспомнить авторитетное для Иоанна Скотта цицероново определение философии как искусства говорить пространно и красноречиво (*Тускуланские беседы* I, 4, 7).

В этой связи небезынтересны современные попытки рассмотреть построения Эриугены в терминах семиотики. Таков подход Стефена

Герша. Говоря о том, что у Эриугены организующим принципом природы является квадрат оппозиций, Герш считает, что вводный параграф *Перифюсеон*, очерчивающий эту схему, использует по существу язык семиотики¹⁴⁰, описывая в качестве сферы возможного дискурса следующее. Берется единичное vocabulum [слово], то есть лексема *physis/natura*, внутри которой обнаруживаются четыре *differentiae* [различия], то есть четыре семы: *quae creat* [творящее] (a_1), *quae non creatur* [не творимое] (\bar{a}_2), *quae creatur* [творимое] (a_2), *and quae non creat* [не творящее] (\bar{a}_1). Их комбинация дает четыре *species* [вида] — то есть семемы: *quae creat et non creatur* [творящее и не творимое] ($b_1 = a_1 + \bar{a}_2$), *quae et creatur et creat* [и творимое и творящее] ($b_2 = a_2 + a_1$), *quae creatur et non creat* [творимое и не творящее] ($\bar{b}_1 = a_2 + \bar{a}_1$), *quae nec creat nec creatur* [не творящее и не творимое] ($\bar{b}_2 = \bar{a}_1 + \bar{a}_2$). Семантическая структура удерживается, когда Эриугена затем объясняет взаимодействие семем как *oppositio/e contrario/ contradicere* [оппозиция /противоположность/ противоречие] между \bar{b}_1 and b_1 , а также между \bar{b}_2 and b_2 .

Как замечает Герш, второй параграф *Перифюсеон*, очерчивающий квадрат оппозиций, сочетает семиотический и онтологический подходы: после нескольких вводных замечаний, ставящих в параллель отношения семемы/лексема и отношения виды/род и части/целое, Эриугена интерпретирует четыре семемы либо как онтологическую схему исхождения-возвращения, либо как эпистемологическую схему деления-собирания.

Заслуживает внимания то, что Эриугена начинает с исследования термина, а не вещи.

Деления природы как деления диалектики

Операции с делениями относятся к искусству диалектики и, собственно, вводятся ею. Получается, что и четыре деления природы являются логической артикуляцией отношений творить/твориться. Согласно Иоанну Скотту, Вселенная разворачивается посредством логического деления, а четыре вида природы являются ее четырехчастным различием (*quadripertita totius naturae discretio*)¹⁴¹. Введением промежуточных терминов Эриугена старается проработать все логические отношения четырех форм, которые он рассматривает как универсальную схему, наложенную на реальность. Посредством этих делений субъект расчленяет тотальность природы, рассматривая взаимодействие частей и цело-

¹⁴⁰ GERSH, *Concord in Discourse...*, p. 71.

¹⁴¹ P III, 688A: «A. quomodo quadripertita totius naturae discretio deo conveniat...»

го¹⁴². Четыре вида единого рода *природа* являются видовыми различиями (I, 441B). В то же время, *природа* как данность существует сама по себе, поэтому ее деление есть одновременно и логический и онтологический процесс, ибо между умопостигаемыми и онтологическими структурами имеется изоморфизм.

Деление происходит от высшего к низшему, от общего к частному. Его обращение называется собиранием (*recollectio*), анализом, разрешением, или возвращением¹⁴³. Знаменательно, что пути вверх и вниз тождественны:

Не существует рационального деления — либо сущности или рода на формы и числа, либо целого на части... либо совокупности на то, что усматривает внутри нее верное рассуждение, — которое нельзя было бы провести вспять по тем же ступеням, по которым ранее умножалось деление, вплоть до достижения того нераздельно пребывающего в себе Единого, от которого это деление произошло¹⁴⁴.

Таким образом, внутри четырехчастной схемы скрывается хорошо известная трехчастная неоплатоническая схема исхождения порожденного из Единого и возвращения его к тому же Единому. В книге II Эриугена объясняет, посредством чего четыре деления природы могут быть поняты как три: первая и четвертая формы *природы* суть один и тот же Бог (P II, 527B).

Когда начинается обсуждение темы возвращения всех вещей посредством науки, «называемой философами АНАΛΙΤΙΚΗ»¹⁴⁵, Воспитанник замечает, что нет рационального разделения, которое не могло бы быть обращено и проведено вспять по тем же ступеням, по которым

¹⁴² Ср. P III, 690A, где речь идет о *quadrupartita naturae universalis divisio*, а также II, 524D и V, 1019A, где Иоанн Скотт пишет об универсальном делении природы как имеющем четыре вида (*universalis naturae quadriformis divisio*).

¹⁴³ P II, 526AC: «N. OMNIS VERO RECOLLECTIO VELUTI QUIDAM REDITUS ITERUM A SPECIALISSIMO INCHOANS ET USQUE AD GENERALISSIMUM ASCENDENS ΑΝΑΛΥΤΙΚΗ VOCATUR. EST IGITUR REDITUS ET RESOLUTIO INDIVIDUORUM IN FORMAS, FORMARUM IN GENERA, GENERUM IN ΟΥΓΙΑC, ΟΥΓΙΑ RUM IN SAPIENTIAM ET PRUDENTIAM, EX QUBUS OMNIS DIVISIO ORITUR, IN EASDEMQUE FINITUR».

¹⁴⁴ P II, 526A: «A. Nulla enim rationalis divisio est sive essentiae sive generis in formas et numeros sive totius in partes... sive universitatis in ea quae vera ratio in ipsa contemplatur, quae non iterum possit redigi per eosdem gradus per quos divisio prius fuerat multiplicata, donec perveniatur ad illud unum inseparabiliter in se ipso manens, ex quo ipsa divisio primordium sumpsit». Знаменательно, что принцип тождества *деления* и *собирания* обнаруживается у Прокла в *Первоосновах теологии* (см., например, параграф 38).

¹⁴⁵ P II, 525D–526A: «N. Et quia de oppositionibus et similitudinibus deque differentiis est dictum, de earundem reditu atque collectione ea disciplina quam ΑΝΑΛΙΤΙΚΗΝ philosophi vocant breviter dicendo video».

осуществлялось. Процесс возвращения рассматривается как необходимое следствие любого деления, практически являясь внутренне присущим делению аспектом: разделение может найти свою истинную цель и исполнение только в акте окончательного объединения в исходной причине. Оно дойдет обратно до Единого, которое неделимо в себе и изначально является отправной точкой своего развертывания.

То, что диалектический подход полностью определяет не только последовательность, но и содержание изложения, видно и из того, как Иоанн Скотт понимает причинно-следственные взаимоотношения. В причинном модусе Эриугена пробовал представить даже лица божественной Троицы, которые он различает в аспекте, описываемом глаголом *gignere* (ранее четыре деления природы разделялись в аспекте, описываемом глаголом *creare*):

Поэтому есть субстанциальная причина, которая не рождена и рождает; и есть субстанциальная причина, которая рождена и НЕ РОЖДАЕТ; есть также исходящая субстанциальная причина, которая и НЕ НЕРОЖДЕНА, и НЕ РОЖДЕНА, и НЕ РОЖДАЕТ; три *субстанциальные* причины суть одно и суть одна сущностная причина¹⁴⁶.

Приведенный отрывок показывает, что Иоанн Скотт пытался построить причинные отношения в более общую диалектическую систему парных терминов. Подобное подчинение не могло не повлиять на характер причинно-следственных отношений, делая их обратимыми¹⁴⁷. Когда Эриугена представляет четыре деления универсальной природы в виде нисходящего ряда причин, то традиционно движение от общего к частному вдоль такого ряда должно было бы сопровождаться убыванием творческой потенции и области охвата: в неоплатонических системах причина рассматривается как более совершенная и имеющая больше реальности, чем ее следствие¹⁴⁸. Эриугена также отдает дань этой традиции¹⁴⁹. Но кроме того, причина понимается им как равная своему следствию и имеющая ту же степень реальности, исключая лишь то, что она предшествует следствию *по определению*. Поскольку творение для Эриугены — это манифестация, то выхождение из сокрытости в проявленность не обязательно подразумевает ослабление

¹⁴⁶ Ср. P II, 600AB: «N. Est igitur substantialis causa ingenita et gignens, et est substantialis causa genita ET NON GIGNENS, item substantialis est causa procedens, ET NON INGENITA NEC GENITA NEC GIGNENS, et tres causae *substantiales* unum sunt et una causa essentialis».

¹⁴⁷ Dermot MORAN, *The philosophy of John Scottus Eriugena: A Study of Idealism in the Middle Ages* (Cambridge University Press, 1989), 256.

¹⁴⁸ Ср. Прокл, *Первоосновы теологии* 36.

¹⁴⁹ P III, 663C: «N. At si fuerit causa, melior erit his quorum causa est».

или упадок. В III, 693AB он говорит, что нечто тварное, рассматриваемое как пребывающее в своих вечных причинах, не отличается от себя, проявившегося в следствиях этих причин¹⁵⁰; хотя между ними и усматривается различие, причина и следствие имеют один смысл¹⁵¹, их нужно рассматривать не как две различные реальности, но как одно и то же. Они отделены, насколько причина находится во тьме божественной мудрости, а следствие проявлено в совершенном знании. В целом же:

Не вижу, отчего то, что сказывается о причине, не может быть также сказано о следствиях¹⁵².

Переход от причины к следствию оказывается, таким образом, не только нисходящим движением от более совершенного бытия к менее совершенному, но и как бы горизонтальным распространением, при котором второе и третье деление природы подразумевают одно другое. Следствия «пребывают» в причинах и поэтому могут рассматриваться как единое с ними. Иоанн Скотт показывает, что причина и следствие различны как в нашем созерцании, так и в реальности, но обе содержатся в *природе* вещей как в одном роде, а потому могут считаться одним¹⁵³. Соответственно, становится возможным обратный процесс, и в книге II Эриугена производит сведение уровней природы, беря за прототип описанное Максимом Исповедником возвращение творения к Богу. Участники диалога ставят в один ряд первую и четвертую формы, поскольку те являются *natura non creata*, и как таковые относятся исключительно к Богу:

Первый и четвертый [виды] суть одно, поскольку постигаются лишь в Боге. Ведь Он есть начало всего, что им создано, и конец всего, что стремится к Нему, чтобы в Нем найти вечный и неизменный покой¹⁵⁴.

¹⁵⁰ P III, 693AB: «N. Non enim alia creatura intelligitur in causis facta, alia in effectibus causarum condita, sed una eademque in rationibus aeternis... et in processionibus rationum in effectus intellectibus succumbens...»

¹⁵¹ P III, 693A: «N. Quamvis enim inter obscuritatem causarum et claritatem affectuum divisio intelligatur ac differentia, unus tamen idemque... est... eorum intellectus».

¹⁵² P III, 646C: «N. Quod enim de causa praedicatur, qua ratione non etiam de causativis praedicari possunt non invenio».

¹⁵³ P II, 528AB: «A. ALIAE VERO DUAE FORMAE, SECUNDAM DICO ET TERTIAM, NON SOLUM IN NOSTRA CONTEMPLATIONE GIGNUNTUR SED ETIAM IN IPSA RERUM CREATARUM NATURA REPERIUNTUR, IN QUA CAUSAE AB EFFECTIBUS SEPARANTUR ET EFFECTUS CAUSIS ADUNANTUR, QUONIAM IN UNO GENERE, IN CREATURA DICO, UNUM SUNT».

¹⁵⁴ P II, 526C: «N. Prima nanque et quarta unum sunt, quoniam de deo solummodo intelliguntur. Est enim principium omnium quae a se condita sunt et finis omnium quae eum appetunt ut in eo aeternaliter immutabiliterque quiescant».

Различие между первым и четвертым видом не является реальным различием, но лишь усмотрением интеллекта, основанном на точке зрения созерцателя:

Ибо две вышеназванные формы различаются не в Боге, а в нашем созерцании, и суть формы не Бога, а нашего рассуждения, вследствие двойного рассмотрения [Его как] начала и конца. И не в Боге они сводятся обратно в одну форму, но в нашем созерцании, которое, рассматривая начало и конец, творит в себе как бы две формы созерцания, которые, как представляется, опять сводит в одну форму созерцания, когда принимается рассуждать о простом единстве божественной природы¹⁵⁵.

Вторая и третья формы соотносятся как *natura creata*¹⁵⁶. Каждая причина имеет следствие, и каждое следствие — свои причины, поэтому оба вида взаимозависимы и неразделимы. Причина и следствие существуют на одном онтологическом уровне, и нельзя говорить об убывании силы. Сведя воедино первое и четвертое разделение (Бог), а также второе и третье (которые подпадают под категорию «тварное»), Иоанн Скотт затем соединяет оба полученных вида в один — Единое. Это возможно, поскольку Бога и творение можно рассматривать как одно, ибо нет ничего вне Бога и все творение в Нем содержится:

Итак, вселенная, которая состоит из Бога и творения, прежде разделенная словно на четыре формы, опять приводится к неделимому Единому, ибо оно есть начало, причина и конец¹⁵⁷.

Весь процесс разворачивания творения представлен как логическая цепь причин и следствий. Однако, учитывая четко заявленный упо-

¹⁵⁵ P II, 527D–528A: «A. NAM DUAE PRAEDICTAE FORMAE NON IN DEO SED IN NOSTRA CONTEMPLATIONE DISCERNUNTUR ET NON DEI SED RATIONIS NOSTRAE FORMAE SUNT PROPTER DUPLICEM PRINCIPII ATQUE FINIS CONSIDERATIONEM, NEQUE IN DEO IN UNAM FORMAM REDIGUNTUR SED IN NOSTRA THEORIA, QUAE DUM PRINCIPIUM ET FINEM CONSIDERAT DUAS QUASDAM FORMAS CONTEMPLATIONIS IN SE IPSA CREAT, QUAS ITERUM IN UNAM FORMAM THEORIAE VIDETUR REDIGERE DUM DE SIMPLICII DIVINAE NATURAE UNITATE INCIPIT TRACTARE».

¹⁵⁶ P II, 527BC: «A. NON ENIM IN DEO PRIMA FORMA A QUARTA DISCERNITUR. IN IP SO SIQUIDEM NON DUO QUAEDAM SED UNUM SUNT, IN NOSTRA VERO THEORIA DUM ALIAM RATIONEM DE DEO CONCPIMUS SECUNDUM CONSIDERATIONEM PRINCIPII, ALIAM VERO IUXTA FINIS CONTEMPLATIONEM, DUAE VELUTI QUAEDAM FORMAE ESSE VIDENTUR EX UNA EADEMQUE SIMPLICITATE DIVINAE NATURAE PROPTER DUPLICEM NOSTRAE CONTEMPLATIONIS INTENTIONEM FORMATAE... N. Secunda itaque et tertia uno eademque genere, creata videlicet natura, continenter, atque in ea unum sunt. FORMAE SIQUIDEM IN GENERE UNUM SUNT...»

¹⁵⁷ P II, 528B: «N. Universitas itaque quae deo et creatura continetur prius in quattuor veluti formas divisa iterum ad unum individuum, principium quippe causamque finemque revocatur».

стигаемый характер всех четырех форм *природы*, цепь причин и следствий, проясняющая Воспитаннику понимание отношений между второй и третьей формами, выглядит как уступка, делаемая Наставником в целях приноровиться к ограниченности человеческого понимания. Чтобы облегчить постижение умопостигаемых форм, Наставник наделяет их некоей формой, пытаясь визуализовать их связь. Однако их глубинное соотношение остается прежним: причины отделяются от следствий лишь с целью приготовления к будущему объединению. Наставник не отвечает на предположение Воспитанника о том, что вторая и третья формы находятся не только в нашем созерцании, но и в реальности¹⁵⁸. Его резкий переход к объединению всех четырех форм в одной неделимой божественной сущности — свидетельство того, что фактические, находящиеся в реальных вещах различия, его не интересуют. Таким образом, оказывается, что в *Перифьюсеон* причинно-следственные связи имеют второстепенное значение.

Как бы то ни было, причинная цепь является у Иоанна Скотта лишь вспомогательным средством для прояснения процесса деления и возвращения. Она облегчает визуализацию четырехчастной схемы природы, не являясь ее сущностным аспектом. В конце истории причинные различия будут сняты. Все изложение Иоанна Скотта подчиняется правилам диалектического рассуждения, которое запрещает задерживаться на какой-то одной из четырех пояснительных ступеней природы¹⁵⁹.

Диалектические рамки исследования, задаваемые правилами *деления и анализа*, даже заставили Иоанна Скотта переоценить различие между Творцом и творением и представить их отношение в форме двух пар оппозиций. Это становится возможным, поскольку *philosophia* и *religio* у Эриугены взаимозаменяемы, ибо направлены к одной цели — Богу. Особая роль философии заключается в предоставлении правил, в соответствии с которыми ведется исследование, она разрабатывает методологию для богословского исследования. Так как философию Эриугена понимает как диалектику, то в общефилософском рассуждении доминируют принципы *деления и анализа*. В *Перифьюсеон* они имеют ту же методологическую роль, что и в *О предопределении*, раннем труде Иоанна Скотта, составляя основу четырехчастного деления природы. *Деление и анализ* становятся в *Перифьюсеон* космологическими, «при-

¹⁵⁸ P II, 528A (см. выше сн. 153).

¹⁵⁹ P II, 529A: «N. PROCESSIONE NANQUE CREATURARUM EARUNDEMQUE REDITUS ITA SIMUL RATIONI OCCURRUNT EAS INQUIRENTI UT A SE INVICEM INSEPARABILES ESSE VIDEANTUR, ET NEMO DE UNA ABSOLUTE SINE ALTERIUS INSERTIONE, HOC EST DE PROCESSIONE SINE REDITU ET COLLECTIONE, DIGNUM QUID RATUMQUE POTEST EXPLANARE».

родными» процессами¹⁶⁰. Вследствие абсолютного господства диалектического метода над фактическим предметом в подходе Эриугены к *природе*, четырехчастное деление *природы* оказывается методологически тесно связанным с двухчастным делением на *сущее* и *не сущее*.

В перспективе финального собирания промежуточный статус тварной природы неизбежно означает полное поглощение творения Богом. И хотя Эриугена не подразумевает актуального исполнения этого конечного объединения до достижения последней диалектической стадии анализа, очевидно, что четырехчастное деление по сути указывает на грядущее погружение всего в Бога. Творение служит лишь необходимым средством подчеркнуть контраст между Богом как началом всего и Богом как всеобщим концом.

Деления *природы* как формы созерцания

В одном из сделанных рукой помощника Эриугены добавлений к первоначальному тексту *Перифюсеон*, актуальность четырехчастного деления всеобщей *природы* сводится к чисто методологическому значению:

Мы оттого говорим, что всеобщая природа имеет формы, что из нее формы неким образом принимает наше понимание, когда пыгается рассуждать о ней, ведь сама по себе всеобщая природа не везде принимает формы. Поэтому не без основания говорим мы, что природа состоит из Бога и твари, а потому, насколько она является творящей, она не приемлет в себе никаких форм, но предоставляет многообразие форм [той] природе, которую формирует¹⁶¹.

¹⁶⁰ В предисловии к своему переводу *Ambigua* Максима Исповедника Эриугена (*Ambigua*, р. 4, 27–37 = PL 122, 1195В–96А) рассуждает о роли *деления* и *анализа*, ставших для него более понятными после чтения Максима: «qualis sit processio, id est multiplicatio diuinae bonitatis per omnia quae sunt, a summo usque deorsum... et iterum, eiusdem, diuinae uidelicet bonitatis qualis sit reuersio, id est congregatio, per eosdem gradus ab infinita eorum quae sunt uariaque multiplicatione usque ad simplicissimam omnium unitatem, quae in Deo est et Deus est, ita ut et Deus omnia sit et omnia Deus sint. Et quomodo praedicta quidem diuina in omnia processio АНАΛΥΤΙΚΗ dicitur, hoc est resolutio, reuersio uero ΘΕΩΣΙC, hoc est deification». Исхождение, именуемое analysis, противопоставляется здесь theosis, или возвращению к божеству.

¹⁶¹ P II, 525BC: «N. UNIVERSALEM VERO NATURAM FORMAS HABERE PROPTEREA DICIMUS, QUONIAM EX EA NOSTRA INTELLIGENTIA QUODAM MODO FORMATUR DUM DE IPSA TRACTARE NITITUR; NAM PER SE IPSAM UNIVERSA NATURA NON UBIQUE FORMAS RECIPIT. EAM SI QUIDEM DEO ET CREATURA CONTINERI NON INCONGRUE DICIMUS, AC PER HOC IN QUANTUM CREATRIX EST NULLAM FORMAM ACCIPIT IN SE IPSA, FORMATAE VERO A SE NATURAE MULTIFORMITATEM PRAESTAT».

Из рассуждений Наставника становится понятно, что формы в *природе* следует различать лишь для ее лучшего постижения. Они несущественны для самой всеобъемлющей *природы* (они могут в ней быть, а могут и не быть), но играют полезную роль при нашем созерцании ее. Таким образом, свойство рациональности, которая была отличительной чертой первого деления природы, в той же мере относится и ко второму, четырехчастному делению, делая процесс разворачивания *природы* видимым для человеческого ума. Хотя в четырехчастном делении принцип рациональности не выражен так же ярко, как при делении природы на *сущее* и *не сущее*, он присутствует и здесь, ибо диалектическая схема *divisio/analysis* выстроена с точки зрения человеческого понимания. Четыре деления природы становятся различными перспективами, созерцаниями, углами зрения, а не субстанциями. Поэтому всеобщая *природа* определяется не только как *quadriformata* и *quadripertita*, но именуется также четырехчастным *contemplatio*. Четыре деления суть четыре *considerationes* (II, 527A), *intentiones* (II, 527B) и *theoriae* (II, 527B). Соответственно, Эриугена исследует не одну монистическую универсальную субстанцию *природа*, модификациями которой являются все вещи, но рассматривает универсальную *природу* как динамический процесс различных манифестаций и проявлений, зависящих от точки зрения созерцателя, его положения во времени, месте. Там, где обычный наблюдатель видит множество объектов, духовно просвещенный созерцатель не усматривает никаких разделений или границ, воспринимая тотальность реальности как единое целое. Бог является всем, но Он же превосходит все вещи:

Наставник. Ведь ни Бог не является родом для творения, ни творение видом Бога, так же как творение не есть род для Бога, а Бог не есть вид творения. То же самое для целого и частей: ни Бог не есть целое для твари, ни тварь — часть Бога, как и творение — это не целое Бога, а Бог — не часть творения, хотя... метафорически Бога именуют и родом, и целым, и видом, и частью¹⁶².

Эриугена говорит об отношениях между делениями, как если бы они были частями целого, видами рода, формами нисходящего иерархического ряда, но все это подразумевает то, что эти четыре разделения суть четыре способа рассмотрения божественной реальности. Все четы-

¹⁶² P II, 523D–524D: «N. NON ENIM DEUS GENUS EST CREATURAE ET CREATURA SPECIES DEI, SICUT CREATURA NON EST GENUS DEI NEQUE DEUS SPECIES CREATURAE. EADEM RATIO EST IN TOTO ET PARTIBUS: DEUS SIQUIDEM NON EST TOTUM CREATURAE NEQUE CREATURA PARS DEI, QUOMODO NEC CREATURA EST TOTUM DEI NEQUE DEUS PARS CREATURAE... METAPHORICEQUE DEUS DICATUR ET GENUS ET TOTUM ET SPECIES ET PARS».

ре деления природы существуют только вместе с рассматривающим природу умом¹⁶³. Иногда Эриугена подчеркивает, что рассматривает не самодостаточные внешние объекты, но бесконечное развертывание божественных проявлений, или теофаний, понимая четыре деления природы как серию являющихся созерцателю таинств. Они являются стадиями бесконечного диалектического процесса воссоединения ума с Богом. Само творение Эриугена определяет как самоманифестацию Бога в ином¹⁶⁴, как Его самоэкстернализацию и проявление. С другой стороны, нечто обретает существование для созерцателя, только когда становится объектом его знания:

Все, что понимается и ощущается, есть не что иное, как проявление непроявляемого, откровение сокрытого, утверждение отрицаемого, познание непознаваемого, возведение неизъяснимого, подступ к неприступному, понятие непостижимого, тело бестелесного, сущность пресущественного, форма бесформенного, мера безмерного, число неисчисляемого, вес лишенного веса, оплотнение духовного, видимость невидимого, ограничение местом места не имеющего, развертывание во времени безвременного, определение беспредельного, описание неопишуемого и прочее, что мыслится и воспринимается чистым умом, и что не может быть вмещено в недра памяти и ускользает от острия ума¹⁶⁵.

Итак, имеются четыре формы (II, 524D), вида, или различия всеобщей природы. Бог есть forma omnium (форма всего), а значит, присутствует во всех формах природы¹⁶⁶. Четыре деления природы выступают как теофании: они исходят от Бога, они находятся в нем и суть Он: в третьей книге *Перифьюсеон* Воспитанник говорит, что четырехчастное деление нужно понимать как исходящее от Бога и в Боге пребывающее¹⁶⁷.

¹⁶³ Впрочем, второе и третье деления все же раздельно существуют и как таковые.

¹⁶⁴ P I, 455B: «N. creatio hoc est in aliquo manifestatio».

¹⁶⁵ P III, 633AB: «N. Omne namque quod intelligitur et sentitur nihil aliud est nisi non apparentis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmatio, incomprehensibilis comprehensio, ineffabilis fatus, inaccessibilis accessus, inintelligibilis intellectus, incorporalis corpus, superessentialis essentia, informis forma, immensurabilis mensura, innumerabilis numerus, carentis pondere pondus, spiritualis incrassatio, invisibilis visibilitas, illocalis localitas, carentis tempore temporalitas, infiniti definitio, incircumscripti circumscriptio, et caetera quae puro intellectu et cogitantur et perspiciuntur et quae memoriae sinibus capi nesciunt et mentis aciem fugiunt».

¹⁶⁶ Термин «форма» у Иоанна Скотта выступает эквивалентом «вида» (хотя он и различает их в комментарии на четвертую книгу *De Nuptiis* Марциана Капеллы).

¹⁶⁷ P III, 690A: «A. Quadripertitam universalis naturae divisionem nunc clarissime video, et de deo et in deo esse indubitanter intelligendam cognosco».

Подведем итог. Диалектический метод полностью определяет в первой книге *Перифьюсеон* предмет и метод исследования. Философ не дает четкого определения *природе*, которая составляет предмет исследования в трактате *Перифьюсеон*, и отсутствие подобного определения является логическим следствием принципиальной установки Иоанна Скотта, в соответствии с которой наложение определения, то есть задание пределов и ограничение, выводит вещь из ее непроявленного извечного пребывания в Слове Божиим, Логосе, в *существование*, делает не *сущее сущим*. Согласно Иоанну Скотту (следующему здесь за Марием Викторином), сущим становится бытие, на которое наложена форма. *Природа*, которая должна включать и сущее, и не сущее, выходит за рамки определения; этим Иоанн Скотт сохраняет ее бесконечность и открытость, а также ее наиболее общий статус (поскольку определяющее всегда больше определяемого, определение *природы* означало бы признание за определяющим умом более общего статуса).

Избранный им вместо *определения* метод диалектического деления является единственно приемлемым средством исследования бесконечной сущности, по сути — логическим коррелятом апофатического богословия. Отказываясь от определения *природы*, которое задало бы ее границы и сделало бы ее конечной, Эриугена подразумевает, что рассматриваемая тотальность принципиально открыта, простираясь в бесконечность. И однако эта бесконечность не подрывает всей структуры вселенной, поскольку всегда ясно, что *природа* состоит из Бога и творения. «Бесконечность», таким образом, не является здесь абсолютной. Даже как собственное именование божества «бесконечность» имеет лишь предполагаемый характер¹⁶⁸.

Еще один вывод. В первом и важнейшем делении *природы* на то, что есть, и то, что не есть, Эриугена делает человеческий ум ответственным за разделение на *сущее* и *не сущее*. Он постоянно полагается на ум в решении того, что принадлежит области *сущего* (когда вещи доступны умственным возможностям человека), а что принадлежит области *не сущего* (когда объекты превосходят силы ума). *Природа* получает свой организующий принцип в уме человека. Впрочем, чтобы не утратить правильную перспективу, следует помнить, что все эти различения и существуют-то только в уме человека, являясь инструментами его познания. Сама тотальность лишена рассечений, да и просветленный мудрец, поднявшийся выше уровня рассуждения (*ratio, ratiocinatio*) на уровень невербального, интуитивного понимания (*intellectus*), видит все целиком.

¹⁶⁸ P I, 517B: «A. Fatetur enim deum infinitum esse plusque quam infinitum — infinitas enim infinitorum est».

Как и в случае двухчастного деления, в четырехчастном делении *природа* является универсальным понятием, но предметом рассмотрения становится динамика взаимодействия творящей и творимой составляющей. Развитие универсальной природы совершается в процессах *divisio* и *analysis*, характеризующих разветвляющееся движение всего исходящего из Бога и конечное сведение универсума обратно в божественную простоту. Бог присутствует в начале и конце процесса творения, что имплицитно низводит значение тварного бытия до промежуточной ступени общего движения. Хотя двухчастное деление на то, *что есть*, и то, *что не есть*, именовалось высшим (*prima summaque*), четырехчастное деление также получает превосходные определения, именуясь «универсальным делением универсальной природы» и прямо конкурирует с первым делением, имея широчайшую область применения.

Если говорить в терминах метафизики, то важно, что предметом рассмотрения Иоанна Скотта является не бытие или небытие, но взаимосвязь и взаимоперетекание элементов тотальности, большинство из которых предстает в разных своих аспектах то как сущее, то как не сущее (или по отношению к иному, или по ущербности своей природы, или по ее превосходству). В этом смысле некорректно говорить об онтологии или меонтологии Эриугены, о субстанциальности универсальной *природы* или пантеизме философа: такая постановка вопроса немедленно выводит нас за рамки парадигмы, в которой мыслит Иоанн Скотт¹⁶⁹. Тотальность универсальной *природы* не приемлет предикатов. Рассуждение Эриугены непрерывно меняет угол зрения так, чтобы охватить постоянно ускользающие от фиксирования в дискурсе многомерные реалии. Это вечное смещение акцентов, выделение все новых сторон одного и того же предмета ведет к кажущимся противоречиям, когда представляется, что одно положение отменяет другое. Однако нестыковка и разрывы наблюдаются только на уровне формальной логики, ведь, согласно Иоанну Скотту, после грехопадения рассуждение и ум в человеке разделились. На уровне *logica vetus*, то есть на уровне рассуждения (*ratio*), доступны и видны лишь зримые,

¹⁶⁹ Так, последующая каролингская школа заимствовала у Эриугены «натуралистическое» (или «пантеистическое») представление о том, что все — и Бог, и тварное — является природой. При этом ни в одном из многочисленных собраний вдохновленных чтением *Перифюсеон* глосс не упоминается вторая составляющая учения Иоанна Скотта: все, что явлено человеку или ангелам, есть лишь теофания божества. Сама *природа* — это тоже теофания, и знаменитые четыре деления природы — это различные созерцания (Наставник оставляет без ответа вопрос о наличии у них соответствий в физическом мире). Современные интерпретаторы могут подводить Иоанна Скотта под разные рубрики — его могут считать пантеистом, схоластиком, мистиком и т. д., — но вполне добиться этого можно только, если акцентировать одни моменты нелинейного дискурса Эриугены и забыть про другие.

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 *Перифюсеон*.

Перифюсеон: история текста

Текст *Перифюсеон* 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 *Перифюсеон*, 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 *Перифюсеон*. 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 <i>Categoriae Decem</i>), <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–

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