

**Богословская конференция  
Русской Православной Церкви**

# **УЧЕНИЕ ЦЕРКВИ О ЧЕЛОВЕКЕ**

**Москва, 5–8 ноября 2001 г.**

*Материалы*

Синодальная Богословская Комиссия  
Москва  
2002

Валерий Петров

## ИОАНН СКОТТ ЭРИУГЕНА О ДУХОВНОМ ТЕЛЕ

### Введение

Концепция духовного тела, или тела воскресения, играет чрезвычайно важную роль в христианских эсхатологии и со-териологии. Христианское богословие учит, что человек есть целое души и тела (в противоположность большинству платоников, для которых человек есть преимущественно душа). Поэтому столь значимой становится проблема воскресения тела. Христианские мыслители III–V веков задавались вопросом о свойствах духовного тела воскресения: до какой степени или какой своей частью смертное тело может сделаться вечным и новым? какова будет природа нового тела? что обеспечивает его тождество или, если говорить более осторожно, преемственность по отношению к земному бренному телу? и пр. Эта тема продолжала обсуждаться и позже. В этой работе мы рассмотрим, как понимал «духовное тело» Иоанн Скотт (третья четверть IX века) — ирландский философ, который преподавал и работал на континенте, в каролингской Франкии, при дворе внука Карла Великого. Учение его примечательно не только вследствие оригинальности и яркости построений, но и в силу того, что его система причудливым образом вобрала в себя самые разнообразные влияния.

Ранние взгляды Иоанна Скотта сложились из нескольких составляющих. Идеи платоников и стоиков были известны ему как наставнику в свободных искусствах: он хорошо знал некоторые работы Цицерона, комментариев Сервия к Вергилию, компендий Марциана Капеллы. Он читал работы ярко выраженного христианского платоника Мария Викторина. Из христианских естественнонаучных трудов Иоанн знает как минимум три шестоднева — святого Василия Великого, Амвросия Медиоланского и блаженного Августина (*О книге Бытия буквально*) и почти наверняка аналогичные ирландские работы (*De ordine creaturarum*, *De miraculibus*). Он много использует те сочинения Августина, где сильна философская составляющая, включая те, где присутствует влияние Оригена (например, *О книге Бытия*). Он хорошо знал научные труды Беды Досточ-

тимого (*О природе вещей, Об исчислении времен*). Наконец, ему были доступны более десяти работ Оригена в латинских переводах.

Для истории православного богословия мысль Иоанна Скотта интересна тем, что его зрелые воззрения сформировались под мощным воздействием греческой богословской мысли. Многие годы Эриугена отдал тому, чтобы открыть западное богословие влиянию греческой мысли: он перевел с греческого на латинский наиболее сложные философско-богословские тексты — весь Ареопагитский корпус, *О трудных местах у Григория Богослова к Иоанну* (*Ambigua ad Iohannem*), *Вопросоответы к Фалассию* преподобного Максима Исповедника и, что важно для антропологии, — *Об устройении человека* святого Григория Нисского. Эти переводы Иоанн обильно цитирует в своих сочинениях, а кроме них — *Гомилии на Шестоднев* святого Василия Великого, *Анкорат* святого Епифания Кипрского, сочинения Оригена и, по крайней мере, часть *Точного изложения православной веры* святого Иоанна Дамаскина. Идеи греческих отцов становятся основой и каркасом для его собственных построений.

Сразу оговоримся, антропология Иоанна Скотта наиболее погрешает против ортодоксии, хотя другие стороны его мысли, к примеру, учение о святой Троице, является вполне православным<sup>1</sup>. Достаточно привести один факт, который говорит как о предпочтениях, так и о личной смелости ученого. Работая при дворе короля франков, в вопросе о *Filioque* Эриугена, тем не менее, занимает православную точку зрения («от Отца»), хотя за полвека до этого сам Карл Великий открыто пренебрег мнением папы Льва III (795–816) и своей властью предписал формулу «от Отца и от Сына», которая с тех пор была принята в каролингской церкви<sup>2</sup>. В целом же Иоанн был ярко выраженным христианским платоником, философом, который рискнул направить свою мысль в русло богословия.

<sup>1</sup> См.: А. И. Бриллиантов. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. (1-е изд. СПб., 1898). М., Мартис, 1998. С. 279. Это исследование было защищено как магистерская диссертация в Санкт-Петербургской Духовной Академии в 1898 г.

<sup>2</sup> См.: А. И. Бриллиантов. Цит. соч. С. 280–83; Петров В. В. «Эриугена о Filioque» // *Альфа и Омега* 2 (20., 1999. 207–218; *Jeuneau E., «Nisfortinus: le disciple qui corrige le maotre»*, Poetry and Philosophy in the Middle Ages. A Festschrift for Peter Dronke, Marenbon J. (ed.), (Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001), 116–17.

На протяжении всей своей научной карьеры Иоанн Скотт обращался к вопросу о том, каковы должны быть свойства у тел, которые люди получают в будущей жизни.

### Трактат «О божественном предопределении»

«Духовное тело» — это тело эфирное или воздушное. Завершая свой ранний трактат *О божественном предопределении*, Иоанн Скотт выдвинул странный и на первый взгляд не встречавшийся в работах его предшественников тезис о том, что после воскресения тела праведников станут эфирными, а тела грешников — воздушными<sup>1</sup>. Иоанн никак не поясняет свою мысль. Положение это не получило должного объяснения до сего дня, и чтобы прояснить его подлинный смысл, нам нужно понять, что стоит за построениями Иоанна.

Рассуждая о теле воскресения, средневековые богословы Востока и Запада часто отправлялись от слов Самого Христа: «Когда из мертвых воскреснут, тогда... будут, как Ангелы на небесах» (Мк 12:25), — а также от слов Апостола Павла: «сется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Кор 15:44). Но какие свойства у тел ангелов и что такое «духовное тело»? Это не может быть просто умопостигаемая субстанция, это именно тело, но, очевидно, тонкое. В соответствии с естественнонаучными представлениями своей эпохи, Иоанн Скотт понимает подобное тонкое, «духовное» тело [spirituale corpus], которое люди получают после воскресения, как тело воздушное или эфирное. При этом «эфир» для него — это высшая, разреженная разновидность воздуха<sup>2</sup>.

Эриугена говорит, что человеческая природа подобна воздуху [aerem] и должна превратиться в дух [spiritum]<sup>3</sup>, и напротив,

<sup>1</sup> Иоанн Скотт. О божественном предопределении. 19, 2, 18–22 (437A): «corpora sanctorum in aetheream mutabuntur qualitatem... impiorum uero corpora in aeream qualitatem transitura».

<sup>2</sup> Иоанн Скотт, P II, 549C: «Inferior enim pars a terra usque ad lunam aer dicitur (hoc est spiritus), superior uero... aether (id est purus spiritus)». Для Эриугены тела в собственном смысле — это вода и земля, ср.: P III, 695B: «omnia ista corpora ex catholicis elementis composita, maxime etiam terrena et aquatica... nil aliud in eis inuenitur praeter corpus omnino et corporeum».

<sup>3</sup> Ср.: P V, 948AB: «humanam naturam in regeneratione ejus... omnino in spiritum conuersa, diuersarum tamen qualitatum capacem fore... Ut enim aer iste, ex quo similitudinem quandam humanitatis accepimus, aethereos desuper splendores, deorsum uero concretas ex terra et aqua recipit fumigationes».

воздух, а тем более эфир именуются «духовными»<sup>1</sup>. Соответственно, для Иоанна Скотта дух — это не бестелесная субстанция, но нечто подобное телесной пневме античной философии. Понимание духа как тонкого тела можно встретить у Иоанна Скотта на протяжении всей его научной карьеры — от раннего трактата *О предопределении* до последних страниц его главного сочинения, *Перифюсеон*. Когда впоследствии, следуя учению Григория Богослова, он придет к выводу, что после воскресения смертные тела изменятся не просто в тела духовные, но перейдут сначала в бестелесную душу, а потом — в «дух», ему придется сделать характерную оговорку: «не в тот дух, что именуется эфиром, но в тот, что называется умом»<sup>2</sup>.

*Люди сопродурны ангелам.* Но почему физические свойства духовного тела связаны с моральным совершенством воскресенных? Почему грешники получают воздушные тела, а праведники — тела эфирные? Объяснить это можно только, если принять, что в основе построений Иоанна лежит еще один принцип, о котором он не говорит открыто. Хотя слова Христа о том, что люди будут «как ангелы», не означали прямого тождества людей и ангелов, для Иоанна Скотта люди и ангелы *сопродурны*<sup>3</sup>. Подобное отождествление не имеет аналогов в латинской христианской традиции. Очевидно, в этом проявляется влияние Оригена<sup>4</sup>, теории кото-

<sup>1</sup> P V, 947B: «spiritualis natura aeris»; 947C: «aer enim dicitur, id est spiritus, ideoque simplex ac spirituale corpus a physicis uocatur»; 947A: «ipse autem aer in omnibus suae semper subtilitatis et serenitatis immobilem custodit qualitatem».

<sup>2</sup> P V, 987AB. Ср. P V, 951A (текст см. прим. 78); 952C (см. прим. 84).

<sup>3</sup> Ср.: P II, 575A: «Quod enim post resurrectionem omnium generaliter de omnibus hominibus dominus dicit *Erunt sicut angeli Dei in caelo* (Mc 12:25) de condignitate naturae... intelligendum arbitror. Primam nanque hominis conditionem ante peccatum in paradiso, hoc est in caelesti beatitudine, aequalem angelis ac ueluti connaturalem fuisse, non incongruum credere»; V, 994A: «resurrectionis tempore... homines aequales angelis erunt»; V, 1005D: «nullus angelicus ordo est, cui humana natura post restaurationem suam iuxta intelligibiles gradus non interseratur»; IV, 780A: «angelicam essentiam in humana, et humanam in angelica constitutam... Tanta quippe humanae naturae et angelicae societas fuerat — et fieret, si primus homo non peccaret — ut utraque unum efficeretur. Quod etiam in summis hominibus... fieri incipit» (cf. 723C); V, 1005A: «homo adolescentior filius dicitur, angelus vero major aetate».

<sup>4</sup> Cf. Ориген. О началах. I, 8, 4, 146–149: *animae hominum, ex quibus pro profectum etiam in illum angelorum ordinem quosdam uidemus assumi, illos uidelicet, qui filii dei facti fuerint uel filii resurrectionis; Он же.* Com. in Matth. XVII, 30, 51–59: ὡς οἱ ἐν τῷ οὐρανῷ ἄγγελοι γίνονται οἱ καταξιοῦμενοι τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ μετασχηματιζόμενα αὐτῶν τὰ σώματα ἃ τῆς ταπεινώσεως ἢ γίνεσθαι τοιαῦτα, ὅποια ἐστὶ τὰ τῶν ἀγγέλων σώματα, αἰθέρια καὶ ἀυγοειδῆς φῶς (см. прим. 45).

рого были известны Иоанну Скотту<sup>1</sup>.

*Верные ангелы обитают в эфире, а падшие ангелы — в воздухе.* Со времен античности было распространено представление о том, что ангелы обитают в высшей части воздуха и имеют эфирные тела, а у демонов тела воздушные.

Это мнение восходит как минимум к Платону. В *Послезаконии* выделяются пять тел — огонь, вода, воздух, земля, эфир (981c). Существа, в природе которых преобладает огонь, — это боги, то есть бессмертные звезды (981de), а те, в ком преобладает земля, — это смертные люди. Три средних элемента дают начало еще трем родам существ (ср. *Тимей* 40А, где каждой из четырех стихий присущ особый род существ). Сразу под огнем находится эфир, из него мировая душа создает эфирные существа (984b)<sup>2</sup>, далее она производит существа из воздуха (демонов), а потом и из воды (полубогов, нимф). Все вышеупомянутые «наполняют небо». Сам воздух неоднороден: «прозрачайшая разновидность [воздуха] зовется эфиром, а более мутная — туманом и мглой»<sup>3</sup>. В других сочинениях Платона эфир — это чистейшая область неба (*Федон* 109b), прозрачайшая разновидность воздуха (*Тимей* 58b)<sup>4</sup>.

Христианские философы несколько модифицировали это представление. Сказанное Апостолами в 2 Петр 2:4 (*Бог ангелов согрешивших не пощадил, но, связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания*) и в Еф 2:2 (где говорится о князе, господствующем в воздухе) они интерпретировали в том смысле, что падшие ангелы вместе со своим князем были сброшены с высших, эфирных небес в низший, приземный слой мутного,

<sup>1</sup> Ср.: *Иероним. Ad Avitum. Ep. 124, 4 (PL 22, 1063): «ad extremum sermone latissimo disputavit, angelum, siue animam, aut certe daemonem, quos unius adserit esse naturae, sed diuersarum uoluntatum, pro magnitudine neglegentiae et stultitiae iumentum posse fieri»* (но ср.: *Он же. Contra Joannem Hierosolymitanum 17 (PL 23, 369A): «Nec Origenes umquam dixit ex angelis animas fieri, cum ipsos Angelos nomen esse officii doceat, non naturae»*); *Бедва. In Evangelium S. Marci I (PL 92, 134D): «Angelus uocatur Joannes, non naturae societate iuxta haeresim Origenis, sed officii dignitate»*. См.: *В. В. Петров. Эсхатология Оригена и знание ее основ на латинском Западе IV–IX вв. // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 6. М., Институт всеобщей истории, 2001. С. 301–327.*

<sup>2</sup> Они не названы, но это, видимо, высшие из демонов, поскольку ниже сказано, что они прозрачны, страдают людям, и этим отличаются от бесстрастных богов (984e–985a).

<sup>3</sup> *Платон. Тимей. 58d (пер. С. С. Аверинцева).*

<sup>4</sup> В *Горгии* 524d–525c Платон говорит, что поступки, которые душа совершала, будучи в земном теле, оставляют на ней неизгладимые отметины, по которым душу и судят в загробном царстве.

взбаламученного воздуха, где содержатся ныне, как в темнице, ожидая Судного дня. Отголоски этой теории можно найти у Климента Александрийского, Оригена, Тертуллиана, Иеронима, Августина, Иоанна Кассиана и позднее у Беды Досточтимого<sup>1</sup>.

Наиболее полно эти теории формулируются в работах Оригена, а точнее, в сочинениях авторитетных для средневекового читателя критиков александрийского учителя, писавших, что Ориген неправильно полагает то-то и то-то<sup>2</sup>. На основании разных свидетельств эти взгляды можно изложить следующим образом. Тела живых существ не только коррелируют со средой обитания, но соответствуют их душевным достоинствам и качествам<sup>3</sup>. Различия между разумными существами — ангелами, людьми и демонами — не субстанциальны: все они имеют одну природу и различаются лишь направлением воли, обращенной к добру или злу<sup>4</sup>. Существа могут переходить с одного иерархического уровня на другой, что сопровождается переменной тел<sup>5</sup>. Тела небесных светил и ангелов эфирны. Демонам, кото-

<sup>1</sup> *Климент Александрийский*. Строматы IV, 26; *Тертуллиан*. О душе. 54 (PL 2, 742AB); *Ориген* (в переводе Иеронима). *Nomiliae in Ezechielem* IV (PL 25, 721BC); *Иероним*. In *Epistolam ad Ephesios* I (PL 26, 466A), III (PL 26, 546BC); *Иоанн Кассиан*. *Collatio* 8, 12 (PL 49, 740–1); *Августин*. О граде Божием. VIII, 22; *Epist.* 102 (PL 33, 378), *Sermones de tempore* 222 (PL 38, 1091); *Бедя Досточтимый*. *Hexaemeron* I (PL 91, 26CD), *De natura rerum* 25 (PL 90, 244A–246A).

<sup>2</sup> Не вдаваясь в обсуждение вопроса о том, насколько адекватно теории Оригена представлены у его критиков, заметим, что в Средние века учение Оригена в изложении Епифания Кипрского и Иеронима не отличали от подлинного учения Оригена.

<sup>3</sup> *Ориген*. О воскресении, согласно Мефодию (*О воскресении*) — у *Епифания*. *Panarion*. 64, 12–16 (GCS II, P. 424, 4–11), рус. пер. С. 194: «Душе, пребывающей в телесных местах, необходимо иметь тело, соответствующее местопребыванию...»; ср.: *Яввих*. О египетских мистериях. 1, 8: «какую жизнь начала душа, прежде чем внедриться в человеческое тело, и какой готовый облик сделала своим, такое и служащее ей орудием тело имеет связанным с собой» (пер. Л. Ю. Лукомского).

<sup>4</sup> *Иероним*. *Ep.* 124, 4: «angelum, sive animam, aut certe daemonem, quos unius adserit naturae, sed diversarum voluntatum»; *там же*. 14: «omnes rationabiles naturas, id est Patrem, et Filium at Spiritum Sanctum, angelos, potestates, dominationes, ceterasque virtutes, ipsum quoque hominem secundum animae dignitatem, unius esse substantiae... Ex quo concluditur, Deum et haec quodam modo unius esse substantiae».

<sup>5</sup> *Иероним*. *Ep.* 124, 3: «qui nunc homo est, possit in alio mundo daemon fieri, et qui daemon est, si neglegentius egerit, in crassiora corpora religetur, id est, homo fiat... omnes rationabiles creaturas ex omnibus posse fieri, non semel et subito, sed frequentius: nosque et angelos futuros et daemones si egerimus neglegentius, et rursus daemones, si voluerint capere virtutes, pervenire ad angelicam dignitatem»; *там же*. 8: «homines, id est animas fieri posse

рые суть падшие ангелы, пришлось облачиться (вместо или поверх эфирного тела) в воздушное тело<sup>1</sup>. Тела демонов воздушны, демоны роятся в воздухе<sup>2</sup>. Сам Ориген пишет, что природа земного человеческого тела может быть возведена Творцом до качества тончайшего и чистейшего тела<sup>3</sup>. Подобные тела обитают в области эфира, который составляет природу живущих там существ, являясь чистейшим состоянием, которого только может достичь телесная природа<sup>4</sup>. После воскресения из мертвых тела праведников станут, как у ангелов, эфирными и световидными. Идеи Оригена были доступны Иоанну Скотту как напрямую, так и через посредство латинских источников.

Среди наиболее вероятных источников представлений Иоанна Скотта об эфирных телах у ангелов и воздушных у демонов — Августин, который в *О книге Бытия буквально* подробно пишет об этом<sup>5</sup>. О том же говорится в ирландском трактате *О порядке сотворенного (De ordine creaturarum)* (680–700)<sup>6</sup>. О воз-

daemones, et rursum daemones in angelicam redigi dignitatem»; там же, 10: «vel ex angelis daemones, vel ex daemonibus angelos sive homines futuros esse contestans, et e contrario ex hominibus daemones, et omnia ex omnibus...».

<sup>1</sup> Ориген. О началах. Введение. 8. 164–167: «tale corpus quale habent daemones (quod est naturaliter subtile quoddam et velut aura tenue, et propter hoc vel putatur a multis vel dicitur incorporeum)». О тонких телах демонов см.: Тертуллиан. Apologia. XXII, 5. Для Оригена только Троица бестелесна, см.: О началах I, 6, 4; II, 2, 2; IV, 3, 15 (27). Иероним. Ер. 124, 4: «daemones ob maiora delicta, aërio corpore esse vestitos»; там же. 9: «Creaturae rationabiles... ad inferiora descenderent... ruentes ad terram, crassis corporibus indigerent... Unde conditor Deus fecit eis congrua humilibus locis corpora, et mundum istum visibilem fabricatus est».

<sup>2</sup> Ориген. Ном. in Ez. IV, 1, 85–86: «Aer quoque animalibus plenus est».

<sup>3</sup> Ориген. О началах. III, 6, 4, 100–125 (этот отрывок Иоанн Скотт цитирует в P V, 929С–930В).

<sup>4</sup> Ориген. О началах. II, 9, 3 (см. прим. 45); I, 6, 4 (см. прим. 44); Иероним. Ер. 124, 9: «Divinitus habitaculum et veram requiem apud superos aestimo intelligi, in qua creaturae rationabiles commorantes antequam ad inferiora descenderent... antiqua beatitudine fruebantur».

<sup>5</sup> См. главы «О Книге Бытия». III, 9–10, которые суть христианизированный вариант theologia naturalis Варрона, как оно изложено в «О граде Божиим» VII, 6. О влиянии «О книге Бытия» на мысль Иоанна см.: O'Meara J. J. Eriugena's Use of Augustine's *De Genesi ad litteram* in the *Periphyseon*, *Studies in Augustine and Eriugena*, Halton Th. (ed.) (Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 1992). P. 269–286.

<sup>6</sup> Латинский текст и испанск. пер. см.: Diaz Y Diaz M. C. Liber de ordine creaturarum. Un anonimo irlandés del siglo. VII (Monografías de la universidad de Santiago de Compostela 10), Salamanca (Santiago de Compostela), 1972, VI, 5, 37–38; VI, 6, 42–44; VI, 7, 51–58; VI, 8, 52–53. Согласно *De ordine creaturarum*, пространство между небесной твердью и землей поделено на две части. Верхняя область [excelsum spatium] — самая чистая и тонкая; там



душной обители падших ангелов не раз упоминает Беда Досточтимый (к примеру, в научном трактате *О природе вещей*<sup>1</sup>). Иберно-латинский алфавитный гимн *Высший Сеятель* (*Altus prosator*), который традиция приписывает святому Колумбе с Ионы, дает ту же картину в строфах G и H, говоря о падении дьявола и его прислужников, которых ныне держат узилища темницы, так что воздух наполнен сонмами невидимых духов<sup>2</sup>.

*Судный день*. Полагали, что тела людей будут восстановлены в Судный день, когда мировой пожар поглотит весь чувственный космос, за исключением области эфира. Прямым источником такого представления для Иоанна Скотта является 20-я книга *О граде Божиим* Августина, где говорится, что сей мир погибнет от огня, но сгорят только низшие небеса, которые уже некогда погибали от потопа, а небеса высшие и небесная твердь со звездами сохранятся нетронутыми<sup>3</sup>. Согласно Августину, святые во время мирового пожара будут находиться на эфирном небе. Огонь не будет им страшен, поскольку их новые тела будут неподвластны пламени<sup>4</sup>, ведь «в мировом пожаре свойства тленных элементов нашей субстанции уничтожатся и изменятся так, чтобы соответствовать телам бессмертным»<sup>5</sup>.

Схожую с Августином картину Страшного суда рисует другой авторитетный для Иоанна автор — Беда Досточтимый — в своем трактате *Об исчислении времен* (*De temporum ratione*).

обитали до своего отступничества падшие ангелы со своим князем. Эту область Писание именует небесным раем. Здесь временный отдых получили души святых, ожидающих будущего воскресения. Ангелы, которые согрешили в этом высоком и чистом слое воздуха, были низвергнуты в нижнюю область здешнего надземного воздуха. Теперь у них воздушные тела, они обитают во взбаламученной и облачной атмосфере.

<sup>1</sup> Ср.: Беда. De natura rerum. 25 (PL 90, 244A–246A). В этом рассуждении важны несколько моментов: (1) воздух — это жизненный дух, в него низвергнуты падшие ангелы; (2) и потоп, и мировой пожар не насылаются извне, это процесс превращения одного из четырех первоэлементов в другой; (3) ангелы могут облачаться в воздушные тела, свойства которых коррелируют с достоинством данного ангела.

<sup>2</sup> Латинский текст, англ. пер. и комментарий см. в: Clancy T. O., Markus G. (eds.). Iona. The Earliest Poetry of a Celtic Monastery (Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997), 46–47. Примечательно, что эта поэма была известна на континенте; Рабан Мавр даже включил ее отрывки в свою поэму. См.: Рабан Мавр. De fide catholica rhythmo carmen compositum (PL 112, 1609A–1621A); о плагиате Рабана: Raby F. J. E. A History of Christian-Latin Poetry, 2<sup>nd</sup> ed. (Oxford, Clarendon Press, 1953). P. 179–183.

<sup>3</sup> Августин. О граде Божиим. XX, 24 (PL 41, 697–698); XX, 18 (684).

<sup>4</sup> Там же, XX, 18 (PL 41, 684–685).

<sup>5</sup> Там же, XX, 16 (PL 41, 682).

Он заявляет, что: (1) нынешние воздушное небо и земля погибнут от огня, тогда как эфирное небо и небесная твердь останутся; (2) место Страшного суда будет в воздухе: именно там встретят Господа святые, прочие воскресшие умершие и те, кто в то время будет жив во плоти на земле (ср. 1 Фес 4:17: *восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе*)<sup>1</sup>; (3) неизвестно, поднимутся ли в воздух навстречу Судье также и отверженные, или же, хотя их тела и станут нетленными, они останутся на земле, не в силах подняться в воздух из-за отягощающих их грехов. Похоже, говорит Беда, отверженные будут дожидаться приговора, стоя на земле и будучи охвачены пламенем; (4) вселенский пожар не повредит восхитенным на воздушное небо праведникам<sup>2</sup>. В другой работе Беда пишет, что два низших элемента (земля и вода) в мировом пожаре уничтожатся, а два высших (воздух и огонь) перейдут в лучшее качество<sup>3</sup>.

Встреча Господа в воздухе изображена и в уже упоминавшемся гимне *Altus Prosator*. В строфах T and Z говорится, что в то время как нестерпимый огонь будет пожирать супостатов, праведники вознесутся навстречу Господу, чтобы встретить Его в воздухе. Характерно, что святые сделаются эфирными душами, возвращающимися обратно в заслуженные ими небесные обители. Слова *erimus in diversis ordinibus*, как кажется, означают, что люди войдут в различные ангельские чины.

Итак, сказанное в Писании и учителями Церкви о теперешних воздушных телах падших ангелов Иоанн Скотт прямо экстраполирует на посмертную судьбу людей. После воскресения все люди будут вознесены: праведники соединятся с верными ангелами, станут тождественны им, а нечестивцы пой-

<sup>1</sup> Ср.: Григорий Нисский. Об устройении человека. XXII: «Когда прозвучит труба воскресения, которая пробуждает умерших и оставшихся в жизни мгновенно прелагает в нетление по подобию тех, кто изменяется воскресением... тяжесть плоти больше не будет тянуть их вниз, и время не будет удерживать их на земле, но, воспарив в воздух, они полетят: *восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем* (1 Фес 4:17)».

<sup>2</sup> Беда. *De temporum ratione*. 70 (PL 90, 575A–576D). Ср.: Беда. *Commentarii in Pentateuchum* (PL 91, 198BD); *Super epistolas Catholicas* (PL 93, 82AD), а также анонимный ирландский трактат «*De mirabilibus sanctae Scripturae*» III, 8 (PL 35, 2197): «*resurrectionis corpora in tantum levigabuntur, ut non solum crassa aqua, sed etiam nubibus et aere sustineantur, ut Apostolus ait, "Rapiemur ad occurrendum Christo in aera"*» (1 Thes 4:16).

<sup>3</sup> Беда. *Super epistolas Catholicas* (PL 93, 82BD).

дут к месту заточения падших духов, уподобившись последним. Тело каждого будет приспособлено к свойствам назначенного им для обитания места. Соответственно, если у верных ангелов тела состоят из эфира, а у падших ангелов — из воздуха, то такими же они будут после воскресения у праведных и нечестивых людей. Постулируя соприродность людей ангелам, Иоанн Скотт идет гораздо дальше Августина, который ставил вопрос о подобном родстве, но оговаривался: «в канонических книгах об этом нет никаких свидетельств»<sup>1</sup> (а Григорий Великий определенно пишет, что природа ангелов и людей сильно различается<sup>2</sup>).

*Обвинения в оригенизме.* Практически немедленно после опубликования трактат Иоанна Скотта подвергся критике современников. Наиболее обстоятельный разбор и обсуждение сомнительных с точки зрения ортодоксии положений принадлежит Пруденцию, епископу Труасскому († 861), который одно время был дружен с Иоанном Скоттом, но затем разошелся с ним.

Пруденций цитирует слова Августина о том, что демоны — это духи, живущие в воздухе, как в темнице, куда они были низвергнуты для наказания<sup>3</sup>. Однако, замечает Пруденций, ни Апостолы, ни пророки не говорили, будто Создатель творил эфирные или воздушные тела. Пруденций обратил внимание на близость некоторых посылок Иоанна Скотта в *О предопределении* к учению Оригена. Собственно, общее обвинение Иоанна Скотта в оригенизме, в *amentia Origenis*, делается Пруденцием уже во введении к своей работе, а далее критика становится более конкретной.

Говоря о мнении Иоанна Скотта, что по воскресении «тела святых изменятся в эфирное качество», Пруденций замечает: «Эфир не есть плоть... Сам Господь, прославленный по воскресении, показал, что имеет плоть... Никто из правоверных никогда не признавал и не учил, что такое может быть в эфирном теле... Ты же соглашаешься с положениями Ориге-

<sup>1</sup> *Августин.* О Книге Бытия. VII, 23 (PL 34, 368), X, 5 (411): «Quod ergo ex Angelis, tanquam parentibus Deus creet animas, nulla mihi de canonicis Libris occurrit auctoritas».

<sup>2</sup> *Григорий Великий.* *Moralia.* IX, 66 (PL 75, 916AB): «angelorum atque hominum longe sit natura dissimilis».

<sup>3</sup> *Пруденций.* *De praedestinatione contra Joannem Scotum cognomento Erigenam.* (PL 115, 1289D–90D) — цитируется *Августин.* О граде Божием. VIII, 22: «daemones... esse spiritus... qui in hoc quidem aere habitant, quia, de coeli superioris sublimitate dejecti, merito irregressibilis transgressionis in hoc sibi congruo uelut carcere praedammati sunt».

на, который, многообразно рассуждая о воскресении, многожды говорит о воскресении и прославлении *тел*, но [воскресение] *плоти* или вовсе отрицает, или хитро прячет ее под именем “тела”»<sup>1</sup>.

Эти слова — прямая отсылка к антиоригеновской полемике Иеронима<sup>2</sup>. Пруденций говорит, что для более компетентного рассмотрения нужно сначала выяснить, что такое эфир. Среди прочих Пруденций приводит мнение Григория Великого, который считает, что если он воскреснет в воздушном теле, это будет уже кто-другой, ведь нет истинного воскресения без воскресения истинной плоти<sup>3</sup>. Далее цитируется Августин, который, комментируя 1 Кор 15:54, замечает, что «Апостол не говорит: “откладываю тело земное и принимаю тело воздушное, или принимаю тело эфирное”... но: “облекаю в бессмертие то же самое, *сие* и *смертное* тело”»<sup>4</sup>. Таким образом, заключает Пруденций, отцы Церкви согласны в том, что при воскресении тела людей будут не эфирными и не воздушными, но плотскими<sup>5</sup>. Примечательно, что Рабан Мавр (784–856), один из инициаторов спора о предопределении (трактат *О предопределении* Эриугена написал в поддержку позиции Рабана), тоже критиковал как оригенизм мнение о том, что при воскресении *тела превращаются, а не плоть воскресает*<sup>6</sup>. Таким образом, очевид-

<sup>1</sup> Пруденций. De praedestinatione. 19 (PL 115, 1323BD).

<sup>2</sup> Иероним. Contra Joannem Hierosolymitanum ad Pammachium. 25 (PL 23, 375C): «novies resurrectionem nominans corporis, ne semel quidem carnis inseruit»; там же. 27 (379A): «novies corpus, et ne semel quidem carnem nominas»; Ibid. 27 (379B): «omnis caro est corpus, non omne corpus est caro. Caro est proprie, quae sanguine, uenis, ossibus, nerisque constringitur. Corpus quamquam et caro dicatur, interdum tamen aethereum, uel aereum nominatur, quod tactui uisuique non subjacet, et plerumque uisibile est atque tangibile».

<sup>3</sup> Пруденций. De praedestinatione. 19 (PL 115, 1327A) — цитируется Григорий Великий. Moralia. XIV, 55 (PL 75, 1077B-C). Но ср.: Ориген. О началах. II, 10, 1, 31–42: «Если тела воскресают, то, без сомнения, для того, чтобы служить нам одеждою; и если нам необходимо быть в телах (а это, конечно, необходимо), то мы должны находиться не в иных телах, но именно в наших. Если же истинно, что тела воскресают и притом воскресают духовными, то, несомненно, они воскресают из мертвых, как говорится, оставив тление и отложив смертность... Сила и благодать воскресения из душевного тела производит тело духовное, изменяя его из бесчестия в славу».

<sup>4</sup> Пруденций. De praedestinatione. 19 (PL 115, 1331A–B) — цитируется Августин. Sermo 256, 2 (PL 38, 1192).

<sup>5</sup> Пруденций. De praedestinatione. 19 (PL 115, 1334D–35A).

<sup>6</sup> Рабан Мавр. De universo. IV, 10 (PL 111, 97C): «caro ergo nostra in ueritate resurgit, sicut in ueritate cadit: et non secundum Origenem immutatio corporum erit, id est, aliud nouum corpus pro carne».

но, что в кругу Иоанна Скотта было хорошо известно, что теория превращения земных тел в воздушные и эфирные по воскресении восходит к Оригену. Впоследствии, в трактате *Перифьюсеон*, Иоанн Скотт сам процитирует соответствующий отрывок из Оригена<sup>1</sup>.

Значит ли все это, что Иоанн заимствовал положения своего трактата *О предопределении* непосредственно у Оригена? В тот период, все-таки, нет. Безусловно, все рассмотренные выше тезисы восходят к Оригену, и в той или иной мере это осознавалось такими современниками Иоанна Скотта, как Пруденций и Рабан Мавр. Но об этих теориях Иоанн мог узнать и читая Августина, Иеронима, Беду Досточтимого. Представления, имевшие отличительные признаки оригенизма, были, что называется, на слуху в ту эпоху. Отчасти поэтому Иоанн не утруждает себя разъяснением (или избегает разъяснения) посылок и отправных тезисов своих теорий. Сомнительно, что он изучал сочинения Оригена уже в 850 году, когда писал трактат *О предопределении*. Не считая отдельных непрясленных моментов<sup>2</sup>, это сочинение демонстрирует очень бедный круг источников — всего несколько работ Августина, которым Иоанн близко следует. Видимо, это связано не только со спешкой, в которой писалась работа, но и с малой начитанностью автора в тот период.

*Отказ от теории тонких тел.* В зрелые годы Иоанн Скотт отказывается от учения о грядущем превращении земного тела в тело тонкое, но по-прежнему материальное. Эта теория играла большую роль в системе Оригена, о ней говорится в некоторых работах Августина.

Ориген вообще отрицал возможность для разумных существ существовать без тела<sup>3</sup>. В *О началах* III, 6, 3—9 он рассуждает

<sup>1</sup> Ориген. *О началах*. III, 6, 3—4 — цитируется в *P V*, 929C—30B.

<sup>2</sup> В трактате «О предопределении» различимо неожиданно раннее знакомство Иоанна Скотта с работами «Об устройении человека» Григория Нисского и «О диалектике» Иоанна Дамаскина. См.: *Петров В. В.* Ориген и его влияние на эсхатологию Иоанна Скотта // *Философия природы в античности и в Средние века*. Часть III. М., Институт философии (в печати).

<sup>3</sup> Ориген. *О началах*. I, 6, 4: «Если же кто-нибудь допускает совершенное уничтожение материальной, то есть телесной, природы в том конечном состоянии бытия, то я совсем не в состоянии понять, каким же образом столько таких субстанций могут жить и существовать без тел, когда только природе Бога, то есть Отца, и Сына, и Святого Духа, свойственно существовать без материальной субстанции и без всякой примеси телесности? Но, может быть, кто-нибудь еще скажет, что в том конечном

о духовном теле, цитируя 2 Кор 5:1, и именует духовное тело тончайшим и чистейшим. Здесь в контексте рассуждения о духовных телах воскресения ясно сказано, что церковная вера не признает помимо четырех элементов земного тела — пятого элемента, то есть эфира, «тем более, что Апостол ясно определяет, что воскресшим из мертвых не даются какие-нибудь новые тела, но они получают те самые тела, какие имели при жизни, только преобразованные из худших в лучшие» (III, 6, б). Впрочем, в других местах Ориген говорит об эфирных телах ангелов и людей после воскресения<sup>1</sup>.

В *Перифьюсеон* Эриугена пишет, что некоторые отводят для тел святых обители в высших, эфирных областях чувственного мира, которые простираются от Луны вверх — до сферы неподвижных звезд. При этом они думают, что тела сохранят тот же облик и лишь переменятся в духовные и тончайшие, напоминающие эфирные. «Когда я читаю о подобных вещах в книгах святых отцов, — замечает Иоанн (имея в виду, скорее всего, Августина), — это потрясает и поражает меня до изумления» (986В). В *Перифьюсеон* Эриугена именует подобные мнения «ложными», хотя «их придерживались наиболее почитаемые авторитеты Церкви». Вспоминая собственные построения времен трактата *О предопределении*, Иоанн Скотт признает: «Не скрою, я, еще необразованный, некогда был обманут

состоянии бытия вся телесная субстанция будет такой чистой и очищенной, что ее можно будет представлять себе наподобие эфира и неповрежденности»; II, 2, 1: «[то, что] разумные существа, по достижении ими высшей степени святости и блаженства, [могут] остаться совершенно бестелесными... кажется мне очень маловероятным и почти невозможным»; II, 2, 2: «материальная субстанция только в представлении и в мысли отделяется от них [разумных существ] и только кажется сотворенной или прежде, или после них; на самом же деле разумные существа никогда не жили и не живут без нее [телесной природы], ибо жить бестелесной жизнью свойственно, конечно, одной только Троице».

<sup>1</sup> *Ориген. О началах*. I, 6, 4. Ср. II, 9, 3, 63–69 [о небесных силах]: «Есть некоторые существа вышенебесные (supercaelestia), то есть помещенные в блаженнейших обиталищах и облеченные в небесные сияющие тела (caelestioribus ac splendentioribus indita), да и среди этих самих существ есть много различий, как об этом говорит даже Апостол (1 Кор 15:41), когда выражается, что «иная слава солнца, иная слава Луны, и иная звезд, и звезда от звезды разнится в славе» (см. прим. 48). В *Сот. in Matth.* XVII, 30, 44–59 Ориген говорит, что восставшие из мертвых будут, как ангелы на небесах, их тела преобразуются из тел унижения в тела ангельские, эфирные и световидные (см. прим. 9). Хотя ср.: *О началах*. III, 6, 4: «Невидимое, нерукотворное и вечное тело несравненно превосходит все те тела, какие мы видим и на земле, и на небе, тела видимые, рукотворные и не вечные» (цитируется в P V, 930A).

этими ложными рассуждениями человеческих мнений, далеких от истины, введен в заблуждение их схожестью с истиной и [своими] телесными чувствами. Но теперь, следуя за святыми отцами, отвращенный от своих ошибок и ошибок других людей... я возвращаюсь обратно... Нет хуже смерти, чем неведение истины...»<sup>1</sup>

Иоанн, который пришел к выводу о том, что тело должно перейти в чистый дух (см. ниже), замечает, что, говоря о небесных светилах, великие богословы приноравливаются к пониманию простых верующих, которые не могут представить себе, что со всяким телом будет полностью покончено; и такое же соображение, видимо, было на уме у Апостола Павла в 1 Кор 15:44<sup>2</sup>. Рассуждая о различии эфирных тел, продолжает Иоанн, не следует понимать 1 Кор 15:40–41 так, что после воскресения все человеческие тела будут сиять в области эфира, а степень яркости каждого будет соответствовать достоинству его земной жизни<sup>3</sup>. Слава праведников будет заключаться не в яркости их тел, но в благодати воскресения и чистоте созерцаний, посредством которых они будут видеть Господа лицом к лицу (987D–988B).

### Трактат «Перифюсеон»

*Тело духовное и тело добавленное.* Рассуждениям о телах воскресения отведено много места в зрелом трактате Эриугены *Перифюсеон (О природах)*, но теперь взгляды философа значительно изменяются. Иоанн гораздо меньше говорит об индивидуальном теле как о некоей отдельной физической субстанции, но предпочитает рассматривать «человеческую природу» вообще, а также ее свойства до и после грехопадения. Он

<sup>1</sup> P III, 649D.

<sup>2</sup> P V, 986D–987B.

<sup>3</sup> P V, 987C–988A. Ср. аллегорическое толкование Оригеном Быт 1:16–19 в *Hom. in Genesis I*, 7 (PG 12, 151B): «Ибо как “звезда от звезды разнится славой [claritate]”, точно так и каждый из святых согласно своему величию льет на нас свой свет». См.: *Scott A. Origen and the Stars. A History of an Idea* (Oxford, Clarendon Press, 1991). P. 150; там же. 157: «Говоря о душах, сияющих после смерти, Ориген следовал традиции современной ему еврейской литературы. У небесных светил имеются различные степени яркости, и у праведности есть различные степени. Он пишет, что надеется сравниться со слабой звездочкой, а не с луной или какой-либо более яркой звездой, поскольку в последнем случае его вид будет нехорош», *Hom. in Ezechielem* 9, 4 (8, 412, 8–19 B); *Hom. in Ps 147 (Analecta sacra)*, ed. Pitra, 3, 359).

продолжает находиться под влиянием мысли Оригена, но одновременно усваивает целый комплекс новых идей, почерпнутых у святого Григория Нисского, святого Григория Богослова и преподобного Максима Исповедника.

Как и все средневековые авторы, Иоанн Скотт полагает, что под упомянутыми в Писании кожаными одеждами (Быт 3:21) Ориген понимал смертные земные тела<sup>1</sup>. Несмотря на современную ему антиоригеновскую критику, Иоанн Скотт безоговорочно усваивает такое толкование, запальчиво утверждая, что «почти все авторы, и латинские, и греческие, следуют Оригену в его “теории кожаных одежд”»<sup>2</sup>. Развивая эту идею, Эриугена строит следующее учение. В раю Создатель одновременно соделал людские души и тела, но эти исходные тела мы должны понимать как небесные и духовные, такие, какие у нас снова проявятся после воскресения<sup>3</sup>. После падения, однако, на это духовное тело было надставлено [*superadditum, superadiectum*] смертное и тленное тело, которое происходит уже не от природы, но есть следствие греха. Соответственно, Иоанн различает два тела человека: одно — духовное, второе — тленное, добавленное после греха<sup>4</sup>. Такое понимание очень близко аллегорическому толкованию книги Бытия оригенистами, которые предпринимали попытки соединить представления мирских философов о тонком, световидном теле души с откровением, данным в Писании.

В самом деле, в *Комментарии на Книгу Бытия* Прокопий из Газы, христианский «софист» V–VI веков, критикует теории неких приверженцев аллегорической экзегезы, согласно которым в Быт 1:26 — *И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему* — речь идет о творении души, в Быт 2:7 — *И создал Господь Бог человека из праха земного* — говорится о творении тонкого световидного тела, а в Быт 3:21 — *И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные и одел их* — повествуется

<sup>1</sup> Анализируя дошедшие до нас работы Оригена, А. Крузель считает, что только после Епифания Кипрского эта интерпретация была приписана Оригену, а сам он толковал кожаные одежды только как смертное состояние и последствие греха. См.: *Crouzel H. Les critiques adressees par Methode et ses contemporains r la doctrine origenienne du corps ressuscite, Gregorianum* 53, Rome, 1972, 708–09 (репринт в кн.: *Crouzel H. Les fins dernieres selon Origenes. Ch. VII.*)

<sup>2</sup> *Иоанн Скотт. P IV, 818C–819A. См. Епифаний. Анкорат. 62, 1, 1–3, 1 (ed. Hall, GCS 25).*

<sup>3</sup> См.: *P V, 884C и IV, 800AD.*

<sup>4</sup> *P II, 571CD. Cp. IV, 817A; IV, 801C; 817C. О двух телах: IV, 760AB.*



об облачении изгнанного из рая человека земной плотью. Прокопий пишет: «Те, кто занимается аллегориями [οἱ ἀλληγοροῦντες]... заявляют, что бытие *по образу* (Быт 1:27) означает душу, что сотворенные *из праха* (Быт 2:7) имеют тонкое [λεπτομερές] тело, достойное жизни в Раю, которое некоторые именуют световидным [αὐτοειδές], и что, наконец, *кожаные одежды* (Быт 3:21) соответствуют написанному: *Ты... кожей и плотью одел меня, костями и жилами скрепил меня* (Иов 10:10–11). Они говорят, что вначале душа [как колесницей] переносилась [ἐφορεῖσθαι] этим световидным телом, которое позже приняло кожаные одежды»<sup>1</sup>.

*Истинное тело.* Помимо Оригена, сильнейшее влияние на антропологию Иоанна Скотта оказали идеи святого Григория Нисского, в частности, учение Григория о духовном теле первого человека до грехопадения, учение о разделении полов как следствии первородного греха, представление об «эйдосе» человека, то есть о некоей части духовно-телесного единства, которая неподвластна материальным изменениям и с помощью которой Григорий объясняет механизм собирания материального тела душой после воскресения.

В работе *О душе и воскресении* Григорий писал, что различия в земных телах, а также изменения в возрасте, физическом состоянии и даже телесные органы — половые, органы пищеварения, кровообращения и пр. — добавлены человеку вследствие его грехопадения. В первоначальном состоянии первый человек не имел всего этого, а приобрел же он это, обратившись к страстям<sup>2</sup>. Не согреши человек, он даже не умножился бы,

<sup>1</sup> Прокопий из Газы, PG 87/1, col. 221. См.: *Simonetti M.* Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di *Genesi* 2:7 e 3:21, *Aevum* 36 (1962), 370–381.

<sup>2</sup> *Григорий.* О душе (148, 25 — 149, 2, рус. пер. С. 251–252): «Естество наше, соделавшись страстным, встретилось с необходимыми последствиями страстной жизни... Поскольку всего того, что к человеческой природе примешалось из жизни неразумных, прежде в нас не было, пока человечество не впало в страсть по причине порока, то необходимо, оставив страсть, оставить вместе и все, что при ней усматривается. Поэтому неосновательно стал бы кто доискиваться в будущей жизни того, что произошло в нас по страсти. Как если кто, имея на себе изорванный хитон, скинет с себя эту одежду, то не увидит уже на себе неблагообразия того, что сброшено, так когда и мы совлечемся наложенного на нас из кож неразумных животных (слыша о коже, думаю разуметь наружность неразумного естества, в которую мы облеклись (περιεβλήθημεν), освоившись со страстью), тогда все, что было на нас из кожи неразумных — плотское смешение [ἡ μίξις], зачатие [ἡ σύλληψις], роды [ὁ τόκος], нечистота [ὁ ῥύλος], сосцы, пища, извержение семени [ἡ ἐκπόησις], постепенное прохождение в совершенный возраст, расцвет сил [ἡ ἀκμή], старость, болезнь, смерть...»

умножение первочеловека есть следствие грехопадения<sup>1</sup>. Воскресение означает «восстановление нашей природы в первоначальное состояние» (Иоанн Скотт почти дословно повторяет эту фразу Григория в *Перифьюсеон*)<sup>2</sup>, когда не будет различий пола, не будет земных телесных органов, хотя останется, видимо, человеческая множественность. Избавление от всех телесных приращений Григорий сравнивает со снятием кожаных одежд<sup>3</sup>. В *Об устройении человека* у Григория слышны отголоски учения платоников о пневматической оболочке или колеснице души, которая служит посредником между бестелесной душой и материальным телом. Он говорит, что у человека имеется три уровня души: природная (которая питается), чувственная (растет), разумная. Чувственная находится посередине между умной и материальной сущностью. «Тонкое и световидное» [τὸ λεπτὸν καὶ φωτοειδές] из чувственной природы усваивает умную сущность...<sup>4</sup>

Иоанн пишет, что наше истинное тело — бессмертно, нетленно, духовно, природно, невидимо, сущностно<sup>5</sup>. Это пер-

<sup>1</sup> *Григорий*. О душе (157, 12–20, рус. пер., С. 255): «Первым колосом был первый человек Адам, но поскольку с возникновением порока [человеческая] природа разделилась на множество, как бывает с плодом в колосе, так мы, один по одному, сбрасывая вид этого колоса и, смешавшись с землей, в воскресении снова производимся в первородной красоте, [но только] вместо одного первого колоса становимся бесчисленными колосьями на поле».

<sup>2</sup> *P V, 979CD*: «Qui enim de creaturae sensibilis reditu disputat, nunquid non de resurrectione corporum tractat? Profecto. Non enim aliud est resurgere, surgere, aliud redire. Nam ex mortuis resurrectio quid aliud est, quam in statum naturalem recursio?»; *Григорий*. О душе (148, 1–2, рус. пер. С. 251): «воскресение есть восстановление нашей природы в первоначальное состояние (ἢ εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀλοκατάστασις)...»; 156, 30–33 (с. 255): «воскресение не иное что есть, как восстановление нашего естества в первоначальное состояние».

<sup>3</sup> *Григорий*. О душе (148, 39–149, 2, рус. пер. С. 252).

<sup>4</sup> *Григорий*. Об устройении человека. VIII (145, 8–41; рус. пер., 23): «Разумное возникает в теле только срастворившись (συγκραθεῖν) с чувственным... Все виды душ срастворены сему разумному животному, человеку: питается он согласно природному (τὸ φυσικὸν) виду души, способности роста прирождена чувственная (ἢ αἰσθητικὴ) [душа], которая по своей природе занимает среднее место между умной и материальной сущностью. Тонкое и световидное из чувственной природы (τὸ λεπτὸν καὶ φωτοειδές) усваивает и растворяет умную сущность (ἢ τῆς νοεράς οὐσίας οἰκείως τε καὶ ἀνάγκης), так, чтобы в составе (τὴν σύστασιν) человека были все эти три». Ср.: *Плотин*. Эннеады. III, 1, 8, 14–20, где говорится, что тело влияет на низшую душу посредством смешения (красиса).

<sup>5</sup> *P V, 884C; IV, 800B; V, 872D; IV, 800D–801A; P II, 571A.*

вое, нетленное тело ныне потаенно хранится в недрах человеческой природы, но в урочный час проявится, когда в него превратится [mutabitur] здешнее смертное тело<sup>1</sup>. Истинное тело *всегда* примыкает к духу и образует с ним одно *составное* целое. Оно подобно или тождественно тому, каким мы будем обладать после воскресения<sup>2</sup>.

В отношении тел воскресения Иоанн уже не говорит, что они будут из воздуха или огня. В следующей жизни наши тела станут полностью духовными и утратят все земные качества: они станут недоступны для смертных чувств, будут свободны от ограничений по месту и времени, будут лишены очертаний, форм, количеств и качеств. У такого тела нет никакой внешней индивидуальности: Иоанн Скотт настаивает на том, что духовное тело у всех одно и то же<sup>3</sup>, поскольку это тело природное и сущностное, а все люди имеют одну природу.

Характерно, что Иоанн, не различая, говорит и о «духовном теле», и о «духе». *Mutatio* в чистый дух не подразумевает для него уничтожения духовного тела<sup>4</sup>: несмотря на отсутствие очерчивающей формы, оно остается телом (в самом деле, замечает Эриугена, у жидких тел тоже нет формы).

*Земное тело.* В отличие от нетленного тела земное тело находится вне подлинной человеческой природы [extra naturam], оно было *добавлено* [additum] к человеческой природе в наказание за грех (571AB), оно *росло* [adolevit] на нашей природе вследствие греха (571D).

Теория добавленного тела была продумана Иоанном еще в период работы над трактатом *О предопределении*. Тогда Иоанн Скотт полагал, что прежние тела людей «изменяются» в духов-

<sup>1</sup> P II, 584C; II, 582AB; IV, 852CD.

<sup>2</sup> P IV, 800BD: «Illud corpus, quod in constitutione hominis primitus est factum, spirituale et immortale crediderim esse, ac tale aut ipsum, quale post resurrectionem habituri sumus... illud spirituale et naturale animo semper adhaerens ac sibi concretum discernitur».

<sup>3</sup> P V, 995B; II, 538C.

<sup>4</sup> P V, 902B: «resurrectionis corpora ultra omnem sensibilem qualitatem ascendunt, omni mole et localitate absoluta, et, ut ita dicam, in spiritum omnino conuersa... super omne, quod sensus corporeus potest attingere, ineffabili sua spirituali subtilitate exaltari»; V, 901D–902A: «De spiritualitate siquidem et illocalitate omnium generaliter humanorum corporum post resurrectionem, quando humana natura, quae corpore et anima constat, aequalis erit angelis... Corpora in caelestem qualitatem conuersa, omneque terrenum uniuersaliter deponentia... sensibus mortalium incomprehensibilia, omnique locali circumscriptione libera»; V, 896C: «Quaedam namque corpora sunt liquida ac spiritualia, circumscriptionis formis carentia».

ные (эфирные и воздушные), но относительно воздушного тела диавола он заметил, что после низвержения оно ему «добавлено»<sup>1</sup>. Критикуя Иоанна, Пруденций Труасский немедленно обратил внимание на это положение, заявив, что поражен тем, что князю тьмы воздушное тело *присоединено* [copulatum]: ведь логично, чтобы диавол наказывался в том теле, в котором согрешил<sup>2</sup>. Против *добавления* тел нечестивым выступил и другой современный Иоанну Скотту критик — Флор Лионский (он, скорее всего, знал работу Эриугены только в изложении Пруденция). Флор пишет: «[Августин полагает, что] в воздушное качество — в наказание — были *обращены* небесные тела, которые [ангелы] имели ранее, а не другие тела были *добавлены* им из воздуха... Воздушное тело [диаволу] не *добавлено*, как если бы он оделся в двойное тело — одно небесное или эфирное, а другое воздушное, — но само его небесное тело, если оно было, в наказание обратилось в воздушное качество, чтобы тело было уже не небесным или эфирным, но воздушным, в котором бы он мог ощущать наказание и муку огнем»<sup>3</sup>.

Возможно, такая острая реакция на положение о «добавленном теле» вызвана тем, что в этой теории Пруденций и Флор увидели опасность языческой философии<sup>4</sup>, гностицизма<sup>5</sup> или оригенизма<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Иоанн Скотт. О божественном предопределении. 17, 7, 146–147 (429В): «corpus meritis suis condignum ipso [diabolo] nolente copularetur»; 19, 2, 24 (437А): «adjunctum est ei [diabolo] inuito aereum corpus».

<sup>2</sup> Пруденций (PL 115, 1289D–90А): «maxime mihi admiranda uidentur... quod aereum corpus ei copulatum dicit, ut in eo non jam ab igni combureretur, sed iniquitate sua torqueretur... Cum rationi atque justitiae illud potius congruere uideatur ut in quo peccauerat in ipso cruciaretur».

<sup>3</sup> Флор Диакон. Sub nomine ecclesiae Lugdunensis. 17 (PL 119, 223AB).

<sup>4</sup> Ср.: Макробий. Комм. на «Сон Сципиона». (ed. Willis) I, 11, 12; Аристид Квинтиллиан. О музыке. II, 17, 20–38.

<sup>5</sup> Ср.: Тертуллиан. Adversus Valentinianos. 24 (PL 2, 578А): «Figulat ita hominem demiurgus, et de afflatu suo animat: sic erit et choicus et animalis, ad imaginem et similitudinem factus: quadruplex res: ut imago quidem choicus deputetur, materialis scilicet; etsi non ex materia demiurgus: similitudo autem animalis; hoc enim et demiurgus. Habes duos. Interim carnalem superficiem postea aiunt choico superextam, et hanc esse pelliceam tunicam obnoxiam sensui».

<sup>6</sup> Августин. О граде Божиим. XI, 23 (PL 41, 336–337); Иероним. Contra Joannem Hierosolymitanum ad Pammachium. 16, 368А: 16 (PL 23, 368А): «an Origenis doctrina sit uera, qui dixit cunctas rationabiles creaturas, corporales et inuisibiles, si negligentiores fuerint, paulatim ad inferiora labi, et juxta qualitates locorum ad quae defluunt, assumere sibi corpora. Verbi gratia, primum aetherea, deinde aerea. Cumque ad uiciniam terrae peruenerint, crassioribus corporibus circumdari, nouissime humanis carnibus alligari».

В *Перифьюсеон* Иоанн Скотт продолжает держаться теории «добавленного» тела, настаивая: смертный человек образуется не так, что исходное первое тело *превращается* в материальное, но так, что к первому телу *добавляется* второе. Объяснение этому исключительно рациональное: первое тело, будучи духовным, не подвержено изменениям и не может *перемениться* в тленное<sup>1</sup> (в другой работе Эриугена поясняет, что возможно только восходящее движение природ, когда изменчивые материальные вещи обращаются в духовные, а те изменениям уже не подвластны<sup>2</sup>).

Иоанн Скотт считает, что Бог творит только нетленное, а значит, смертное тело не может непосредственно происходить от Творца. После грехопадения первому человеку в наказание пришлось самому создать для себя смертную обитель, смертное тело, которое в Писании именуется смоковыми листьями и кожаными одеждами. Иоанн повторяет: убогие и тленные тела творятся «первым человеком» или нашей душой<sup>3</sup>. В отличие от духовного тела, тело земное создается не из ничего, но из праха земли (775D–76A). Под влиянием теории Григория Нисского о том, что материя есть совокупность бестелесных качеств<sup>4</sup>, Иоанн объясняет механизм создания земного тела так: душа творит себе тело посредством собирания бестелесных «качеств» в некий конгломерат. При этом «подлежащим», или «субстратом», для качеств служит «количество» (580AB). Впрочем, хотя материальное тело сотворено и каждодневно творится действиями человеческой души, понятно,

<sup>1</sup> P IV, 800BC.

<sup>2</sup> *Иоанн Скотт*. Expositiones. II, 3, 686–691 (159B): «Naturaliter quippe materialia omnia in spiritualia transferri appetunt, spiritualia uero ad materialium humilem uilissimamque extremitatem inclinari nolunt, quoniam impossibile est. Possibile namque est inferiora ad superiora ascendere, descendere uero superiora ad inferiora naturali transmutatione, impossibile».

<sup>3</sup> P II, 580AB; II, 583BC. См.: *Moran D.* The philosophy of John Scottus Eriugena: A Study of Idealism in the Middle Ages. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1989. P. 176–177.

<sup>4</sup> В переводе Эриугены — *Григорий Нисский*. Об устройении человека 24 (ed. Cappuyns. P. 245, 20–23): «de materia, susceptio illa fertur quae ex intellectuali et immateriali eam subsistere profert. Omnem siquidem materiam ex quibusdam qualitatibus consistere inuenimus». Ср.: *Ориген*. О началах. II, 1, 4, 110–114: «Qualitates autem quattuor dicimus: calidam, frigidam, aridam, humidam. Quae quattuor qualitates ὕλη, id est materiae, insertae... diuersas corporum species efficiunt». Ср.: *Bostock D. G.* Quality and Corporeity in Origen, *Origeniana secunda*, Crouzel H., Quacquarelli A. (eds.). Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1980. P. 323–337.

что в конечном счете любое действие твари исходит от Творца<sup>1</sup>. В последний час мира все «добавленное» исчезнет, перейдя в то, что было сотворено в начале (571D–572A).

Иоанн подчеркивает, что учит не о двух *природных* телах человека. Имеется только одно — духовное — тело, составление которого с душой образует человека. Материальное, добавленное тело — это лишь одеяние для тела истинного и природного<sup>2</sup>.

*Преодоление «телесности».* Знакомство с трактатом *Об устройении человека* Григория Нисского и важным отрывком из надгробного слова Григория Богослова к брату Кесарию (процитированному у Максима Исповедника) привело Иоанна к убеждению, что все телесное должно перейти в бестелесный дух (987B). Учение Августина об изменении телесного мира в более лучший, но тоже телесный, которое восходит к Оригену, утрачивает для Иоанна Скотта свою убедительность<sup>3</sup>. Эриугена отвергает представление об изменении земных тел в тонкие после воскресения<sup>4</sup>. Теперь Иоанн заявляет, что «согласно Амвросию, Григорию Богослову и его комментатору Максиму» происходит изменение не из земного тела в небесное, но полный переход в чистый дух<sup>5</sup>. Чувственные тела и формы людей не получают воскресения: они перейдут в духовную природу, не ограниченную пространством и временем<sup>6</sup>. Меня-

<sup>1</sup> P II, 582C; IV, 802A: «et illud exterius a deo est factum et superadditum».

<sup>2</sup> P IV, 803A.

<sup>3</sup> Cp. P V, 990D: «beatus Augustinus in ultimis “De ciuitate Dei” libris non ipsa mundi corpora transitura, sed eorum qualitates in melius mutandas uideatur docere».

<sup>4</sup> P V, 986D–987A: «utilius visum est eis praedicare terrenorum sensibulumque corporum transmutationem in caelestia spiritualiaque corpora, quam penitus corpora et corporalia et sensibilia omnia nunquam esse futura. Tolerabilior quippe carnaliter cogitantibus videtur ad credendum terrenorum corporum in caelestia transitio, quam totius corporalitatis negatio».

<sup>5</sup> P V, 987B: «non mutationem corporis terreni in caeleste corpus, sed omnino transitum in ipsum purum spiritum, non in illum, qui aether, sed in illum, qui intellectus vocitatur». Cf. P V, 987BC: «Ambrosius siquidem omnem compositionem aufert, ita ut post resurrectionem corpus et anima et intellectus unum sint, et unum simplex... Gregorius similiter et incunctanter astruit mutationem corporis tempore resurrectionis in animam, animae in intellectum, intellectus in Deum»; 951A: «mortalia nostra corpora non solum in spiritualia, verum etiam in animas nostras, ut Gregorio placet transibunt».

<sup>6</sup> P V, 914B: «humana corpora, quae nunc localiter distenduntur, incrementis decrementisque variantur et moventur, species quoque eorum... in resurrectione futura non erunt, sed in spiritualem naturam, quae locis temporibusque... nescit circumscribi, transituras esse naturalis ratione edocet»; II, 535B: «mirabili

ется и понятийный аппарат Эриугены. Речь идет уже не об индивидуальных душах и телах: рассматривается человеческая природа и этапы ее возвращения в Бога.

*Промежуточная «телесность».* С рациональной, философской точки зрения обосновать превращение тела в бестелесное трудно. В эпоху Эриугены мыслитель должен был использовать два пути в поисках доказательств: сначала следовало обратиться к *авторитету* сказанного в Писании и у отцов Церкви, а затем подкрепить выводы, прибегнув к самостоятельному *рассуждению*. Как и положено, сначала Иоанн Скотт обращается к *авторитету*, приводя сводку мнений по проблеме. Он сразу говорит, что Августин отрицал возможность изменения тела в душу, и приводит цитату из *О книге Бытия*<sup>1</sup>. Боэций тоже отвергал переход телесного в бестелесное на том основании, что между ними нет промежуточной субстанции<sup>2</sup>. Но вот Григорий Богослов<sup>3</sup> и его толкователь Максим Исповед-

quadam regressione inferiora semper in superiora transeant»; II, 590C: «omnia corpora in incorporeas qualitates atque substantias esse transitura»; V, 884AB: «Moles itaque terrena, mortalis, fluxilis, quae ex diversis qualitatibus sensibilibus elementorum et assumpta et composita est... naturali corporis substantialique superaddita est, solvetur, et in melius mutabitur, in spiritum stabilemque substantiam»; V, 879A: «existimo corporalem substantiam in animam esse transituram, non ut pereat, quod sit, sed ut in meliori essentia salva sit. Similiter de ipsa anima intelligendum, quod ita in intellectum movebitur, ut in eo pulchrior Deoque similior conservetur»; V, 874B: «tota siquidem humana natura in solum intellectum refundetur».

<sup>1</sup> В P V, 877A цитируется *О Книге Бытия*. X, 4, хотя там говорится лишь что душа не может превратиться в тело.

<sup>2</sup> В P V, 877B цитируется *Боэций*, Против Евтихия. VI (PL 64, 1350CD). Ср.: *там же*. 1349CD: «neque corporea in incorpoream, neque incorporea in eam quae corpus est, mutari potest»; 1350B: «Corporea uero in incorporea nulla ratione poterunt permutari, quoniam nulla communi materia subjecta participant, quae susceptis qualitatibus in alterutram permutetur: omnis enim natura incorporeae substantiae nullo materiae nititur fundamento; nullum uero corpus est, cui non sit materia subjecta». Видимо, реагируя на это, Иоанн Скотт пробует ввести такое «промежуточное» ниже, в 882С.

<sup>3</sup> *Григорий Богослов*. Слово 7, надгробное брату Кесарию (PG 35, 781–784, рус. пер. С. 173): «Для меня убедительны слова мудрых, что всякая добрая и боголюбивая душа, как скоро, по разрешении от сопряженного с нею тела, освободится отселе... по очищении или по отложении... того, что ее омрачало... шествует к своему Владыке... А потом и сопророжденную себе плоть... от земли, ее давшей и потом сохранившей, восприяв непонятным для нас образом... вместе с нею вступает в наследие грядущей славы. И как по естественному союзу с плотью она сама разделяла ее тяготы, так сообщает ей свои утешения, *всеемло поглотив ее в себя* (ὄλον εις ἑαυτήν ἀναλώσασα) и *соделавшись с нею единым духом и умом* (ἐν καὶ πνεύμα καὶ νοῦς καὶ θεός), после того как смертное и преходящее поглощено жизнью».

ник<sup>1</sup> учат, что душа поглотит тело и будет с ним единым духом, умом, Богом [tradet totum in seipsam, corpus scilicet, consumptura, et futura cum ipso unus et spiritus, et animus, et Deus]<sup>2</sup>. И Амвросий Медиоланский считает, что в момент воскресения нас ждет нетленный союз тела, души и духа, мы претворимся в единую субстанцию<sup>3</sup>. Еще перед тем, как дать упомянутый обзор мнений, Иоанн говорит, что в своем учении о возвращении природы он будет следовать Григорию, Максиму и Амвросию<sup>4</sup>.

Но, заявив о возможности для тела измениться в бестелесное, Эриугена не удовлетворяется ссылкой на авторитеты. Он пытается обосновать это положение рационально. Видимо, реагируя на мнение Боэция об отсутствии среднего между телесным и бестелесным, Иоанн вводит промежуточный термин (как он обыкновенно делал и в других случаях<sup>5</sup>). Платоники в подобных случаях помещали между душой и телом серию промежуточных квази-материальных тел, которые служили оболочкой души, но Иоанн ставит вопрос не о частичной

<sup>1</sup> Выделенную в прим. 82 курсивом фразу в тексте Григория Богослова можно понимать по-разному, в том числе и в переносном смысле. Однако Максим истолковывает ее в узком, «техническом» смысле, как описание процесса перехода тела в душу. Максим цитирует Григория в «Ambigua ad Iohannem», XVII, 164–173 (Jeauneau: P. 141) и там же дает толкование слов Григория: «tempore resurrectionis... absorbebitur caro ab anima in spiritu, anima uero a Deo» (Эриугена цитирует этот отрывок в P V, 877D–878A).

<sup>2</sup> Ср. P V, 952CD: «Mortalia uero corpora nostra non solum in spiritualia, uerum etiam in animas nostras propterea transibunt, quoniam naturalis necessitas cogit, ut, quemadmodum anima rationalis ad imaginem Dei facta in eum, cuius imago est et similitudo, reuertetur, ita et corpus, quod ad imaginem animae, ac ueluti imago imaginis est factum, in suam causam, quae est anima, ac per eam ueluti medietatem quandam in ipsum Deum, qui est unica omnium causa, uertatur, omni terreno pondere et corporalitate absolutum».

<sup>3</sup> Амвросий. Expositio Evangelii secundum Lucam. VII, 192–194 (PL 15, 1751B–D): «possit nobis etiam resurrectionis tempore incorrupta corporis et animae et spiritus manere communio... qui compositi nunc sumus, unum erimus, et in unam substantiam transformabimur» (цитируется в P V, 878B–D). Cf. P V, 951A–B: «qui in hac uita ueluti ex tribus satis similiae, corpore scilicet et anima et spiritu, compositi sumus, in futuro ueluti in unam quandam massam simplicem fermentabimur in inseparabilem spiritualitatem, ut Ambrosio placet».

<sup>4</sup> P V, 876C.

<sup>5</sup> Например, посредством введения двух средних членов в оппозицию творящее/творимое Иоанн превращает эту пару в логический квадрат. См.: Петров В. В. Тотальность природы и методы ее исследования в Перифьюсеон Эриугены // Философия природы в античности и в Средние века. М., Прогресс-Традиция, 2000. С. 455–462.



душе, но вообще о переходе телесного в умопостигаемое. Он постулирует существование триады «тело» — «телесность» — «бестелесное»<sup>1</sup>, именуя ее *ternaria proportionalitas* [троичной пропорциональностью], а средний термин, соответственно, *proportionabilis medietas* [пропорциональной серединой]<sup>2</sup>. Иоанн поясняет, что «тело» — это физический объект или геометрическая фигура<sup>3</sup>; «бестелесное» — это то, что не имеет пространственного протяжения (таковы жизнь, душа, причины тварного)<sup>4</sup>. «Телесность», не будучи ни телом, ни бестелесным, воспринимается только «в связи с телами» [*si erga corpora intelliguntur* — 882C]. Это может быть некое «качество» (например, цвет, телесная форма тела), либо свет<sup>5</sup>, либо первоэлементы<sup>6</sup> (которые, в свою очередь, образуются от сочетания четырех качеств — холода, сухости, влажности, тепла), либо «лучи зрения». «Телесное», а также эфирное и бестелесное духовное способны проникать другие тела и все, что лежит в сфере их досягаемости<sup>7</sup>. Возможно, здесь на мысль Иоанна Скотта повлияли рассуждения Григория Нисского о том, что телесное есть продукт сочетания бестелесных качеств<sup>8</sup>.

Иоанн дает примеры перехода от бестелесного к телу и обратно: так, умопостигаемые причины тварного нисходят в первоэлементы, а элементы, сочетаясь, складываются в тела. Возможен обратный процесс: тела разлагаются на элементы, а те

<sup>1</sup> P V, 882C: «In natura rerum tria rationabilis inquisitio invenit. Omne enim, quod est, aut corpus est, aut incorporeum, aut medium, quod corporale dicitur».

<sup>2</sup> P III, 695AC.

<sup>3</sup> P V, 882C.

<sup>4</sup> P V, 882C; 885AB; III, 663A; 662C. Ср.: P III, 730A: «anima spiritus est per se omni corporea crassitudine carens»; 731B: «in se ipsa simplex omnique corporali quantitate localibusque spatiis anima carens».

<sup>5</sup> P V, 882CD.

<sup>6</sup> P III, 695BC; V, 896D897A; III, 701B. Поскольку элементы близки к духовной природе, душа может контролировать части своего тела, распавшегося на элементы (730AB).

<sup>7</sup> P V, 902AB.

<sup>8</sup> В переводе Эриугены — Григорий Нисский. Об устройении человека. 24 (Carruyns. P. 245, 20–23): «de materia, susceptio illa fertur quae ex intellectuali et immateriali eam subsistere profert. Omnem siquidem materiam ex quibusdam qualitatibus consistere inuenimus». Ср.: Ориген. О началах. II, 1, 4, 110–114 (см. выше прим. 73). Bostock D. G., «Quality and Corporeity in Origen», Crouzel H., Quacquarelli A. (eds.), *Origeniana secunda*, 323–337. Тем не менее, Иоанн не ссылается на Григория, поскольку тот полагал такие качества (цвет, тяжесть) полностью бестелесными, см.: *De officio hominis* 24 (Carruyns. P. 245, 27–35), — цитируется в P I, 502BC.

переходят в умопостигаемые причины. Тем не менее, теория телесного осталась незавершенной: иногда Иоанн забывает про свою теорию «телесности» и пишет, что цвета и качества бестелесны<sup>1</sup>. Сохраняется двойственность и в отношении небесных тел, что движутся в области эфира: они и духовны, и телесны<sup>2</sup>.

*Невозможность полностью избавиться от тела.* В учении Иоанна Скотта о взаимоотношении телесного и бестелесного и, более узко, о духовном теле остаются противоречия. Он никогда полностью не отказывается от понятия «тело»<sup>3</sup>, но одновременно хочет преодолеть телесность. Соответственно, бестелесный дух и духовное тело становятся у него мало различимы<sup>4</sup>. Он пишет о телах, перешедших в чистый дух, но продолжает именовать их телами, подчеркивая, что подобные объекты не ограничены местом, временем и формой. Ангелы для него тоже не суть чистые духи, но состоят из ума и духовного тела<sup>5</sup>. Духовные тела, лишённые всяких качеств, количеств и формы, неотличимы от чистых духов<sup>6</sup>. То же самое можно сказать о телах людей после воскресения и о теле воскресшего Христа<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> P III, 662C: «formae atque colores in numero rerum incorporalium computantur...»; III, 663A: «quantitates siquidem et qualitates... per se sint incorporeae».

<sup>2</sup> P III, 697B; III, 701BC; III, 742A.

<sup>3</sup> Иоанн Скотт сомневается в том, что «есть какая-либо субстанция, помимо Бога, лишённая умопостигаемого или чувственного тела» (P V, 881A). Ср.: Ориген. О началах. II, 2, 2, 30–32: «numquam sine ipsa [materiale substantia] eas [rationabiles naturas] uel uixisse uel uiuere: solius namque trinitatis incorporea uita existere recte putabitur».

<sup>4</sup> Тела могут быть умопостигаемыми (см. прим. 98). В будущем люди станут чистыми духами: P II, 535A; 536C; но у них будут и духовные тела: P V, 901D: «spiritualitas et illocalitas omnium generaliter humanorum corporum»; 945B: «impium... phantastice patiuntur in inferno, spiritualibus corporibus suis receptis... E contrario autem iusti patientur... receptis corporibus». Наконец, Эриугена пишет о телах, которые суть духи: P V, 902B: «resurrectionis corpora ultra omnem sensibilem qualitatem ascendunt, omni mole et localitate absoluta, et, ut ita dicam, in spiritum omnino conuersa».

<sup>5</sup> P V, 993CD; V, 896BC; IV, 773B; IV, 762CD. Ср.: Иоанн Скотт. Expositiones. II, 3, 692–708 (159BD).

<sup>6</sup> Сказав, что, согласно Григорию и Максиму, земное тело полностью изменится в чистый дух, Иоанн продолжает именовать его телом: P V, 995BC: «Quod uero immortalia et spiritualia corpora nullis corporalium formarum lineamentis, uel qualitatibus, uel quantitibus circumscribentur... beatum Gregorium Theologum, sanctum quoque Ambrosium, nec non et Maximum uenerabilem magistrum... approbare saepe diximus».

<sup>7</sup> P V, 894C–895A.

Эта непоследовательность вызвана двумя причинами. С одной стороны, гигантский метафизический трактат *Перифьюсеон* остался незавершенным в том смысле, что сохраняет в себе сразу элементы и ранней, и поздней мысли Иоанна Скотта. С другой стороны, есть и более существенная причина отсутствию однозначного ответа на вопрос о том, во что же превратится после воскресения тленное тело человека. Центральная идея *Перифьюсеон* — это грядущее вселенское возвращение (*reditus*) всего творения, движущегося от Бога, как от своей Причины, к Богу, как к своей Цели и Завершению. После того, как Иоанн Скотт усвоил учение о прехождении всего телесного в бестелесное, он (под влиянием Максима Исповедника) постулирует, что возвращение происходит поэтапно, в восемь ступеней. Начальная точка возвращения тварной природы проходит, когда тленное человеческое тело распадается на четыре первоэлемента. Вторая ступень возвращения достигается при воскресении, когда из общего хранилища четырех элементов каждый вернет себе свое тело. На третьей ступени тело изменится в душу; четвертая наступает, когда душа возвращается в свои умопостигаемые, первоначальные причины; а пятая — когда дух со своими причинами окончательно поглощается Богом<sup>1</sup>. Подобная возгонка и сублимация телесного в бестелесное, какой бы заманчивой она ни казалась христианскому платонику, про-

<sup>1</sup> P V, 875C; 876AB. Это христианская модификация неоплатонической теории всеобщего возвращения, которая в разных формах присутствует у авторов, авторитет которых для Иоанна непререкаем, — у Оригена, Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника. Так, в P V, 929AB Эриугена пишет: «Услышь великого Оригена, самого усердного исследователя [природы] вещей, который в третьей книге *rég Arçon* говорит о конце [consummatione] мира, то есть о высшем Блага, к которому поспешает вся разумная природа, что Бог будет все во всем (ведь он говорил и учил, что конец мира — это Бог как все во всем)... «конец, приведенный к начальному состоянию, и исход вещей, уравненный с началами их, восстановят то состояние, какое разумная природа имела тогда, когда еще не хотела есть от дерева познания добра и зла» (= *Ориген*. О началах. III, 6, 3, 78–81); ср. также в переводе Эриугены — *Максим*. *Ambigua ad Iohannem*. XIX, 11–15 (Jeauneau. P. 147): «Una igitur omnis utcunque existentis et moti secundum naturam ut principium et finis causa, per quam et est et mouetur omne, quod est et mouetur. Actiua namque subsistens potentia et facit facta diuinitus, ut principium, et praemittit et attrahit mota, proinde ut finis et finit» (цитируется в P V, 870D–871A); *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. V, 10: «Всех сущих ведь Начало и Конец — Предсущий: Начало — как Причина, Конец же — как Тот, ради Которого они существуют»; IX, 9: «Движение по прямой пусть означает... происходящее от Него бытие всего... движение по кругу — ...возвращение к Нему из Него происшедших» (пер. Г. М. Прохорова).

тиворечила догмату веры, согласно которому человек *всегда* состоит из души и тела<sup>1</sup>. Понятно, что при всем желании полностью избавиться от телесного, Иоанн Скотт не может и отказаться от тела, и остаться при этом христианином. Поскольку Иоанн был глубоко убежден в тождественности истины и Христа, желанная цель — элиминация тела — оказалась для него недостижима.

### Примечания

CCCM — Corpus Christianorum Continuatio Medievalis (Turnhout: Brepols).

CCSG — Corpus Christianorum Series Graeca (Turnhout: Brepols).

GCS — Die griechischen christlichen Schriftsteller (Leipzig: Hinrichs).

P — *Iohannis Scotti seu Eriugenaе Periphyseon*.

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

PG — Patrologiae cursus completus. Series graeca, ed. J.-P. Migne, tt. 1–161 (Paris, 1957–86).

SC — Sources chrétiennes (Paris).

### Цитируемые источники:

В некоторые переводы мною внесены незначительные изменения, которые специально не оговариваются.

#### Ориген

*О началах* — латинск. пер. Руфина: *Origene, Traite des Principes*, Crouzel H., Simonetti M. (eds.), tt. 1–4, SC 252, 253, 268, 269 Paris.: Les Editions du Cerf, 1978–80. Рус. пер. *Ориген. О началах*. Казань, 1899 [переиздано: СПб., Амфора, 2000].

*О воскресении* — трактат Оригена утрачен. Его пересказ сохранился в диалоге Мефодия Олимпийского *Аглаофон, или О воскресении*, который тоже утрачен и дошел до нас полностью лишь в славянском переводе (см. ниже: *Мефодий Олимпийский*).

*Commentarium in evangelium Matthaei* (lib. 12–17), Klostermann E. (ed.), *Origenes Werke*, tt. 10/1–10/2. GCS 40/1–2. Leipzig, Teubner, 1935–1937. 10/1:69–304; 10/2:305–703.

<sup>1</sup> P III, 729C–730A: «Homo autem corpus et anima est. Si autem semper homo, semper igitur anima et corpus... relationis siquidem ratio nunquam potest perire... quod corporeo sensui uidetur segregari, altiori rerum speculatione semper simul et inseparabiliter subsistere necesse est».

### Святой Григорий Нисский

*Об устройении человека* — латинск. пер. Эриугены: Carpuyns M., «Le“De imagine” de Gregoire de Nysse traduit par Jean Scot Origene», *Recherches de Theologie ancienne et medievale* 32 (1965), 205–262. Рус. пер. *Григорий Нисский. Об устройении человека*. Пер. В. М. Лурье. СПб., Аxiома, 1995.

*О душе и воскресении* — *Григорий Нисский*. О душе и воскресении, диалог с сестрой Макриной // Восточные отцы и учителя Церкви IV века. Антология. II. Под ред. иеромонаха Илариона (Алфеева). Долгопрудный, Изд-во МФТИ, 1999. С. 200–256.

### Святой Григорий Богослов

*Слово 7, надгробное брату Кесарию* — греч. текст: *Funeris in laudem Caesarii fratris oratio* (Oratio 7), Boulenger F. (éd.), *Grégoire de Nazianze. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*. (Paris Picard, 1908). Pp. 2–56. Рус. пер.: *Св. Григорий Богослов*. Собрание творений в 2-х тт. (репринт: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994). Т. 1. С. 159–176.

### Святой Епифаний Кипрский

*Ancoratus*, Holl K. (ed.), *Ephianus*, Band I. GCS, t. 25. Leipzig, Hinrichs, 1915. S. 1–149.

*Panarion* (= *Adversus haereses*), Holl K. (ed.), *Ephianus*, Bände I–III. GCS 25, 31, 37. (Leipzig, Hinrichs, 1915–33, I: S. 153–161, 169–233, 238–464; II, S. 5–210, 215–523; B. III, S. 2–229, 232–414, 416–526.

### Преподобный Максим Исповедник

*Ambigua ad Iohannem* (*К Иоанну, архиепископу Кизикийскому, о трудных местах у Григория Богослова*) — латинск. пер. Эриугены: *Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugenaе latinam interpretationem*. Jeuneau E. (ed.). Turnhout, Leuven, Brepols, University Press, 1988.

### Святой Мефодий Олимпийский

*Аглаофон, или О воскресении* — целиком издан: Bonwetsch N. (ed.), GCS. Leipzig, 1917. S. 217–424. Часть книги (I, 20 — II, 8), цитируется по-гречески Епифанием Кипрским в *Панарионе* (ересь 64), см.: *Ephianus. Panarion* (= *Adversus haereses*), Holl K. (ed.), Band II, §§ 12–62. GCS 31. Leipzig, Hinrichs, 1922. S. 421–499. Фрагменты по-гречески сохранились также в *Библиотеке Фотия* (кодекс 234), см.: *Photius. Bibliothéque*. Т. 5 («codices» 230–241), Henry R. (ed.), Collection des Universités d France V. Paris, Les Belles Lettres, 1967. P. 83–107. Рус. пер.: *Св. Мефодий, епископ и мученик*. Полное собрание его творений. Пер. под ред. Е. Ловягина. СПб., 1877 (2-е изд. — 1905)/ С. 192–256 — из Епифания/ С. 256–271 — из Фотия [репринт: *Творения св.*

Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика. Библиотека отцов и учителей Церкви. М. Паломник, 1996].

### Иоанн Скотт

При ссылках на работы Иоанна Скотта римской цифрой указан номер книги *Перифьюсеон* (для прочих сочинений это номер главы), арабскими цифрами — номер столбца в издании Г. Й. Флосса (PL, t. 122), буквами — положение внутри соответствующего столбца.

*Перифьюсеон* — латинск. текст кн. I–IV: *Iohannis Scotti seu Eriugenaе Peirphyseon*, Jeauneau E. (ed.), CCCM 161–164. Turnhout, Brepols, 1996–2000; кн. V: *Joannis Scoti ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ ΜΕΡΙΣΜΟΥ id est De divisione naturae*, Floss H. J. (ed.), (Paris, 1853), PL 122, 859–1022. Рус. пер. фрагментов из *Перифьюсеон*, кн. I — пер. В. В. Петрова в кн. *Философия природы в античности и в Средние века*, под ред. П. П. Гайденко и В. В. Петрова. М., Прогресс-Традиция, 2000. С. 480–529; кн. III — пер. Н. М. Лозовской, в сб. *Средние века*. 57 и 58. М., 1994, 1995. С. 279–289; 206–222.

*О божественном предопределении* — *De divina praedestinatione liber*. Madec G. (ed.), CCCM 50. (Turnhout, Brepols, 1978).

*Expositiones* — *Iohannis Scoti Eriugenaе Expositiones in Ierarchiam Coelestem*. Barbet J. (ed.), CCCM 31. Turnhout, Brepols, 1975.