

Институт философии
Российской академии наук

КОСМОС И ДУША

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

**Russian Academy of Sciences
Institute of Philosophy**

COSMOS AND SOUL
TEACHINGS ON THE UNIVERSE AND MAN
IN ANTIQUITY AND THE MIDDLE AGES
(ESSAYS AND TRANSLATIONS)

Eds. Piama P. Gaidenko and Valery V. Petroff



**Progress–Tradition
Moscow 2005**

**Российская академия наук
Институт философии**

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

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



Прогресс–Традиция
Москва 2005

УДК 1/14
ББК 87.2
К 71

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

Общая редакция
П. П. Гайденко и В. В. Петров

Статьи:

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

Переводы с древнегреческого, примечания:

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

Переводы с латинского, примечания:

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

Рецензенты

д. ф. н. А. Л. Доброхотов

д. ф. н. А. А. Столяров

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

ISBN 5–89826–242–3

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

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

ББК 87.2

ISBN 5–89826–242–3

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

© Коллектив авторов, статьи,
переводы, примечания, 2005

© Прогресс–Традиция, 2005

© М. С. Петрова, оформление, 2005

СОДЕРЖАНИЕ

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

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

<i>ПРЕПОДОБНЫЙ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК</i>	
О различных трудных местах у святых Григория и Дионисия	272
«Затруднение» X (фрагменты 1105C – 1116D, 1193D – 1196B).....	272
Почему плоть — облако и покрывало.....	275
Как возникает наслаждение.....	275
Каковы и сколько у души движений.....	276
Иное рассмотрение превзойденной святыми вещественной двойственности, и что есть единство, умозримое в Троице...	279
«Затруднение» XLI (фрагмент 1304D – 1313B).....	280
(перевод и примечания С. В. Месяц)	
<i>Бородай Т. Ю.</i> Мир как множество.....	289
<i>ФОМА АКВИНСКИЙ</i>	
Сумма против язычников (том II, главы 39–46)	
[О многообразии тварей].....	298
Гл. 39. О том, что различие вещей не случайно.....	298
Гл. 40. О том, что материя не является первой причиной различия вещей.....	300
Гл. 41. О том, что вещи различны не из-за противоположных действующих причин.....	302
Гл. 42. О том, что первопричина различия вещей — это не порядок вторичных действующих причин.....	305
Гл. 43. О том, что различие вещей не создано одной из вторичных действующих причин, которая вводит в материю разные формы	307
Гл. 44. О том, что различие вещей произошло не от разницы заслуг или прегрешений.....	310
Гл. 45. Какова истинная первопричина различия вещей.....	314
Гл. 46. О том, что для совершенства вселенной некоторые твари должны были быть мыслящими.....	316
(перевод и примечания Т. Ю. Бородай)	
КОСМОС И ДУША	
<i>Гайдено П. П.</i> Понятие времени в Античности	
и в Средние века.....	321
I. Проблема времени в античной философии.....	321
Зенон из Элеи: парадоксы континуума.....	323
Платон: время и вечность.....	326
Аристотель.....	329
Принцип непрерывности и решение парадоксов Зенона.....	329
Понятие времени.....	333
Неделимый момент «теперь».....	337
Вечность времени.....	339
Отношение времени к душе.....	344
Плотин: время как жизнь души.....	346
II. Средневековые концепции времени.....	353
Личный Бог и рождение «внутреннего человека».....	354
Аврелий Августин.....	355

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

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

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

КОСМОС И АБСОЛЮТ

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

В. В. ПЕТРОВ

ТЕЛО И ТЕЛЕСНОСТЬ В ЭСХАТОЛОГИИ ИОАННА СКОТТА

Нежный прагматизм плоти таит поэзию, которую никакие загадки, человеческие или божественные, не в силах ослабить или принизить. Наоборот, он способен только создать их, а затем отойти прочь.

Джон Фаулз. *Энига*

— *Что такое ангел? — спросила обезьяна. Маделен покачала головой.*

— *Я никогда этого полностью не понимала, — ответила она. — Возможно, это на треть Бог, на треть животное и на треть человек.*

Питер Хёг. *Женщина и обезьяна*

В настоящей работе исследуется специфика представлений о теле и телесности в эсхатологических построениях Иоанна Скотта¹. В первой части рассматривается «естественно-научная» составляющая ранней эсхатологии Иоанна Скотта, как она представлена в его трактате *О божественном предопределении*. Помимо прочего, наша цель — показать,

¹ Публикация является расширенной версией доклада, прочитанного в 2000 г. на эриугеновском конгрессе в Мейноте (Ирландия), см. Valery V. PETROFF, “*Theoriae of the Return in John Scottus’ Eschatology*”, *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and His Time. Proceedings of the 10th International Conference of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies, Maynooth — Dublin, August 16–20, 2000*, eds. James MCEVOY and Michael DUNNE (Leuven: University Press, 2002), p. 527–579. Русский перевод, снабженный приложениями, был опубликован в виде двух статей, в сб.: *Философия природы в Античности и в Средние века. Часть III*, под ред. П. П. ГАЙДЕНКО и В. В. ПЕТРОВА (М.: ИФ РАН, 2002), с. 206–269 и 270–308. Для настоящего издания две упомянутые статьи соединены в одну, при этом текст исследования переработан и дополнен.

сколь основательно раннесредневековые рассуждения о конце света и посмертной участи человеческой души зависят от положений античного естествознания. Во второй части речь идет о влиянии греческого богословия и учености — в первую очередь теорий Оригена — на эсхатологию Иоанна Скотта в его главном произведении *Перифьюсеон*.

I. THEOLOGIA NATURALIS В ЭСХАТОЛОГИИ ЭРИУГЕНЫ

Рассмотрим концепции (*theoriae*), которые Иоанн Скотт выдвигал, модифицировал или отвергал, разрабатывая свою эсхатологию (которая для него есть прежде всего учение о *восстановлении* всего тварного и возвращении его к Богу), рассуждая об участи человеческой души, ее земного тела и тела воскресения². Это важная тема многих сочинений Эриугены: от ранних *Глосс к Марциану* (*Glosae Martiani*), отражающих влияние таких языческих латинских авторов, как Марциан Капелла, Вергилий, Сервий, Макробий и Варрон, — через трактат *О божественном предопределении*, где преобладает «естественное богословие» Августина и «островных» авторов (авторов с Британских островов), — и, наконец, к эсхатологии трактата *Перифьюсеон*, насыщенной греческими богословскими идеями, заимствованными у Оригена, Григория Нисского, Григория Богослова и Максима Исповедника.

Согласно Иоанну Скотту, возвращение человеческой природы и всего видимого мира к своему истоку начинается с воскресения человеческого тела. Как пишет сам Иоанн: «рассуждая о возвращении чувственного творения, разве мы не говорим о воскресении тел? *Возвращение*

² О «возвращении» (*reditus*) как ключевом для эсхатологии Иоанна Скотта понятии, см. T. GREGORY, “L'eschatologie de Jean Scot”, *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, ed. R. ROQUES (Paris: Éditions du CNRS, 1977), p. 377–384; É. JEAUNEAU, “Le thème du retour. Résumé des cours donnés à Rome et à Genève en 1982”, в кн.: É. JEAUNEAU, *Études érigéniennes* (Paris, Études augustiniennes, 1987), p. 367–394; D. MORAN, *The philosophy of John Scottus Eriugena: A Study of Idealism in the Middle Ages* (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1989), p. 178–184. У Эриугены *theoria* — это синоним *contemplatio*, *doctrina* (ср. *Origenem in theoria tunicarum pelliciarum...*). Иоанн Скотт часто использует это многозначное слово, говоря о *theoria physica*, *t. naturalis* (*t. naturae conditae*, *t. primordialium causarum*), *t. intellectualis*, *t. prophetica* (*t. divinae veritatis*); *theoria* также может быть *intima*, *quaternaria*, *multiplex*, или просто *alia*. У нее имеются свои *acies*, *altitudo*, *gradus* и *capacitas* (*altitudo theoriae*, *iuxta capacitatem theoriae*), свои *leges* и *forma*.

это не что иное, как восстановление, ведь воскресение из мертвых это возврат к естественному состоянию»³. Таким образом, при рассмотрении эсхатологии Иоанна Скотта нам необходимо уяснить, каким образом в его учении телесное соотносится с бестелесным, важны его взгляды на природу, разновидности и посмертную участь тел разумных существ. А поскольку эсхатологические представления Иоанна Скотта претерпевали значительную эволюцию и, соответственно, трансформировалось его понимание *возвращения*, мы будем рассматривать его менявшееся понимание телесного от сочинения к сочинению в хронологическом порядке.

«ГЛОССЫ К МАРЦИАНУ»

Ранние сочинения Иоанна Скотта свидетельствуют о знании им латинских языческих эсхатологических теорий. Например, в *Глоссах к Марциану* очевидно влияние эсхатологии Вергилия, как она представлена в шестой книге *Энеиды*, и ее интерпретации платоником Сервием. То, что ранние идеи Эриугены коррелируют со взглядами Сервия, подтверждается свидетельством безымянного младшего современника Иоанна Скотта. На полях манускрипта Bern, Burgerbibliothek 363 (далее **B**), содержащего сервиев комментарий, остались 74 пометки, устанавливающие параллели между отдельными философскими пояснениями Сервия к Вергилию и теориями Иоанна Скотта⁴. Контрени показал, что ряд пометок, сделанных «наставником из Берна», относится к учению о возвращении разумной души на небесную сферу после смерти тела, а также к учению о том, что такое «преисподняя»⁵. Так, против слов Сервия (*in Aen.* VI, 127) *inferorum regna ne posse quidem esse... ergo hanc terram in qua vivimus inferos esse voluerunt, quia est omnium circulatorum*

³ P V, 5436–41 (979CD): «*Alumnus.* Qui enim de creaturae sensibilis reditu disputat, nunquid de resurrectione corporum tractat? *Nutritor.* Tractat profecto. Non enim aliud est resurgere, aliud redire. Nam ex mortuis resurrectio quid aliud est, quam in statum naturalem recursio?» Ср. ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *О душе* 148, 1–2 (рус. пер. с. 251): «воскресение есть восстановление нашей природы в первоначальное состояние [τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις]»; 156, 30–33 (рус. пер. с. 255): «воскресение не иное что есть, как восстановление нашей природы в первоначальное состояние». Ср. Он же, *Об устроении человека XVII* (PG 44, 188, 40–42, рус. пер. с. 57).

⁴ Изданы и прокомментированы в: J. J. CONTRENI, “The Irish in the Western Carolingian Empire”, *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter* II, ed. H. LÖWE (Stuttgart: Klett–Cotta, 1982) [reprint. J. CONTRENI, *Carolingian Learning, Masters and Manuscripts* (Hampshire: Variorum, 1992), chapter IX, p. 774–798]. См. также J. SAVAGE, “Two Notes on Johannes Scotus”, *Scriptorium* 12 (1958), p. 229; H. HAGEN, *Codex Bernensis phototypice editus* (Leiden, 1897).

⁵ CONTRENI, *Op. cit.*, p. 771.

infima... на полях В значится: *ioh(annes) de inferno*. Там, где Сервий говорит о необходимости очищения души, после того как она освободится от тела⁶, на полях В дважды повторено: *Ioh(annis) q(uestio)*. Очень похоже, что следы знакомства с комментариями Сервия различимы в одном из отрывков *Глосс к Марциану* Иоанна Скотта⁷, имеющему на удивление много соответствий с комментарием Сервия на *Энеиду*:

[Secundum] sectam platoniam antiquissimorum Grecorum de lapsu et *apostrophia animarum*⁸. Qui ueluti omnes animas simul conditas ante corpora terrena in celestibus stellarum aditis delirantur, quae *uelocitatem caelestis sphaerae*⁹ non ualentes nec uolentes consequi, *tarditatem* uero *Saturni* eligentes¹⁰... per diuersos planetarum circulos usque ad terrena corpora cadere compulsae sunt, in quibus delictorum diuersis sordibus pollutae iterum ab eis resolui coguntur et *ad inferna descendere, hoc est ad illam uitam*¹¹ quae carnis mortem sequitur. Et quoniam extra mundum nihil putabant esse, ad eosdem planeta-

⁶ СЕРВИЙ, *In Aen.* VI, 724: «ita ergo et animus quamdiu est in corpore, patitur eius contagiones: simul atque deposuerit corpus, recipit suum uigorem et natura utitur propria. si ergo recipit naturam suam, quare poenas apud inferos patitur? ...anima ex eo quod datur corpori inquinata, etiam si corpus deponat, necesse habet purgari».

⁷ ИОАНН СКОТТ, *Glosae Martiani* 13, 5–18 (JEAUNEAU, p. 130–132).

⁸ СЕРВИЙ, *In Aen.* VI, 752, 1–2: «dixerat Anchises ante dicta de *reuersione animarum*...» Ср. ИОАНН СКОТТ, *Annotationes* 13, 1 (Lutz, p. 22, 10): «de *apostrophia*, id est de reuersione animarum in alia corpora».

⁹ ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *De officio hominis* XXVIII, 25–28 [в переводе ИОАННА СКОТТА], ed. M. CARPUYNS: «secundum grecum errorem in quadam malitia grauatas animas, cum uniuerso circum uoluptas per inpotentiam concurrenti cum *uelocitate caelestis motus* in terram cadere». Это не единственная параллель с *De officio*: ср. ИОАНН СКОТТ, *Glosae Martiani* 13, 2–4 (JEAUNEAU, p. 122, 24–28), где цитируется (*ad sensum*) *De officio* XXVIII, 21–27 (CARPUYNS). Также ср. ИОАНН СКОТТ, *Div. praed.* 19, 2, 26–28 (436D): «elementa mundi inter se quasi quodam *naturalis amoris uinculo* complexa inseparabiliterque coniuncta»; и *De imagine* XXVIII (PL 67, 394B) в переводе ДИОНИСИЯ МАЛОГО: «cum *naturali uinculo atque charitate* circa corpus suum quod inhabitauit anima detenta sit». Тот же отрывок в переводе, приписываемом Иоанну Скотту, имеет меньше сходства: «*naturali* enim quadam *coniunctione ac delectatione* cohabitationem ad corpus anima disponente» (CARPUYNS, p. 250, 30–31). О раннем знании Иоанном Скоттом сочинения Григория см. H. LIEBESCHÜTZ, «The Place of the Martianus Glossae in the Development of Eriugena's Thought», *The Mind of Eriugena*, eds. J. J. O'MEARA, L. BIELER (Dublin: Irish University Press, 1973), p. 54–55. *Выше*, в примеч. 3, был указан еще один пример раннего знакомства Иоанна с работами Григория.

¹⁰ СЕРВИЙ, VI, 714, 11: «cum descendunt animae trahunt secum *torporem Saturni*».

¹¹ *Там же*, 127, 2–11: «Lucretius ex maiore parte et alii integre docent inferorum regna ne posse quidem esse... ergo *hanc terram in qua uiuimus inferos esse* uoluerunt».

rum meatus... redire putabant... Quoniam uero corporalibus maculis pollutatae sine *purgatione quam* ΑΠΟΘΕΩΣΙΝ *appellabant*¹², id est redificationem... illuc peruenire non poterant, in ipsis planetarum meatibus purgari estimabant... Et meatum quidem Saturni *Stigem* uocabant, *hoc est tristitiam*¹³... Quoniam uero amoris corporum, quibus nascentibus adiunctatae sunt neque in purgationibus neque in quietibus oblitae sunt, etiam purgatae *redire* iterum *ad corpora* quaedam quidem *appetunt*¹⁴, quaedam uero spretis omnino corporibus suas naturaliter adeunt stellas, uidelicet ex quibus lapsae sunt.

Трудно сказать, насколько дистанцировался Эриугена от подобных языческих теорий, но то, что он был хорошо знаком с ними, очевидно.

«О ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИИ»

Первое связанное и, главное, открытое изложение эсхатологических взглядов Иоанна Скотта появляется в трактате *О божественном предопределении*. Эсхатологии отведены главы 16, 17 и 19 этого небольшого сочинения. По большей части Иоанн развивает положения, вычитанные в работах Августина, слагая их в оригинальную и необычную концепцию. Учение Иоанна Скотта можно резюмировать следующим образом.

Все «природы», поскольку они созданы благим Богом, — благи. Их не может коснуться грех, они вечны и неразрушимы¹⁵. Причина воз-

¹² СЕРВИЙ, *In Aen.* VI, 745, 2–7: «*post purgationem* opus est tempore, ut perseueret [anima] in purgatione et sic redeat [iterum ad corpora. — В. П.]. et quaeritur utrum animae *per apotheosin*... possint mereri perpetuam uacationem. quod non potest fieri: merentur enim temporis multi, non perpetuitatis, et quae male uixerunt statim redeunt, quae melius, tardius, quae optime, diutissimo tempore sunt cum numinibus».

¹³ Там же, 134, 18–20: «Styx maerorem significat, unde ΑΠΟ ΤΟΥ ΣΤΕΓΕΡΟΥ, id est *a tristitia Styx dicta est*». Ср. ИОАНН СКОТТ, *Annotationes* 6, 2 (LUTZ, p. 8, 14).

¹⁴ СЕРВИЙ, *In Aen.* VI, 724, 2: «quare animae *uelint reuerti ad corpora?*»; 724, 59: «quia potant, inquit, obliuia». Ср. *In Aen.* VI, 127, 19–20: «bene uiuentium animas ad superiores circulos id est ad originem suam redire»; этот отрывок также имеет пометку 'ioh' в манускрипте В.

¹⁵ ИОАНН СКОТТ, *Div. praed.* 16, 4, 120–121 (420C – 421A): «omne quod ex deo factum est nullum uitium boni efficit»; 16, 5, 161 (421D) (= АВГУСТИН, *Об истинной религии* XVI и XX, PL 34, 135; 138): «substantia non est malum»; 17, 6, 107–111 (428B) (= *Об истинной религии* XXIII, PL 34, 141): «nullam naturam, uel... nullam substantiam siue essentiam malum esse... rationalis substantia... ab omni peccato munda est». Ср. ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *О божественных именах* IV, 26: «все природные логосы происходят из *всеобщей природы*... Зло природы — противоестественность, отрица-

никновения греха и зла лежит не в природах вещей, иначе получится, что грех и зло происходят от Бога. Грех несубстанциален, т. е. не относится к субстанции, он акцидентален для всякой природы. Грех — это следствие неверно направленного (ко злу) движения воли¹⁶; кроме того, грех — это и умаление добра, и привязанность к низменному¹⁷, и порочность души¹⁸. Соответственно, когда доходит до наказания, природ оно не касается: они этого не заслужили, да они и не подвластны внешним воздействиям¹⁹. Ни одна природа не наказывает другую природу, и не Бог накладывает наказание, хотя часто так говорят²⁰.

Но тогда что наказывается и кто накладывает наказание? Наказывается злая личная воля и сознание²¹ — результаты гордыни²². Злая воля —

ние природы. Так что нет злой природы, зло же природы состоит в неспособности исполнить свою природу».

¹⁶ *Div. praed.* 16, 4, 127–129 (421A): «ex nulla igitur creatura rationis particeps peccatum est»; 16, 2, 56–60 (419A): «nullius hominis inuenitur iniquitas, nisi suae propriae uoluntatis culpabilis peruersitas... Juste igitur punita sit misera».

¹⁷ *Там же*, 16, 4, 123–124 (421A): «Omne peccatum, quia malum est, uitium boni est»; 16, 5, 140–161 (421BD) (= *Об истинной религии* XX, PL 34, 138): «homo de paradiso in hoc saeculum expulsus est... a bono aeterno ad bonum temporale... Est igitur quoddam bonum, quod si diligit anima rationalis, peccat, quia infra illam ordinatum est... Vitium ergo animae est quod fecit et difficultas ex uitio poena quam patitur... Facere autem et pati non substantia est»; 16, 5, 202–204 (422D – 423A) (= *Об истинной религии* XII, PL 34, 132): «Trahitur ergo ad poenas, quia diligendo inferiora in egestate uoluptatum suarum et in doloribus apud inferos ordinatur»; 17, 6, 117–118 (428C) (= *Об истинной религии* XLI, PL 34, 156): «Defectu autem suo in pulchritudines corruptibiliores, id est poenarum ordinem [anima] praecipitatur».

¹⁸ *Там же*, 17, 6, 104–106 (428B) (= *Об истинной религии* XXIII, PL 34, 141): «Animae uitium... nihilque aliud est quam peccatum et poena peccati».

¹⁹ *Там же*, 16, 1, 30–31 (418B): «Nulla dehinc natura puniatur; non punita non erit misera»; 16, 2, 52–55 (418C – 419A): «Si ergo angelica natura in diabolo iuste non sinitur puniri, quid mirum si humanam substantiam in hominibus etiam impiissimis eadem diuina iustitia prohibeat torqueri?»

²⁰ *Там же*, 16, 6, 212–215 (423A): «nullam naturam ab alia natura puniri ac per hoc nullam poenam a deo esse factam... quamuis saepe dicatur et fecisse»; 17, 1, 5–10 (426A): «deum prorsus suppliciorum, quibus superba impietas aeterno torquebitur cruciatu, nullo modo esse auctorem, nullo modo eorum esse factorem, nullo modo praedestinatorem. Ea tamen ratione auctor eorum esse dicitur et factor et praedestinator, qua uerissime creditur totius uniuersitatis, in qua sunt, factor et ordinator»; 17, 9, 194–196 (430C): «Vnumquemque igitur sua punit contumacia, quae nullo modo a deo est; ac per hoc eius auctor nullo modo credendus est»; 16, 4, 102–103 (420B): «si nullam naturam puniri ratio suasit, necessario nullam naturam punire suadebit».

²¹ *Там же*, 16, 2, 41–43 (418BC): «Nullo modo in eo naturam, quam deus creauit, sed malam propriam uoluntatem poena ignis aeterni plectendam esse»; 16, 3, 91–94 (420A): «in nullo natura puniatur, quia ex deo est et non peccat. Motus autem uoluntarius... merito puniatur».

человека или павшего ангела — не наказывается чем-либо телесным извне, она казнит сама себя изнутри²³. В чем состоит это наказание? Оно может быть разным. В конечном счете это отсутствие счастья и блаженства²⁴: представление о них врождено природе человека, и их отсутствие вызывает страдание²⁵. Кроме того, тот, кто жаждет обладать чувственными вещами, на самом деле тщится ухватить призраки, а это ведет к отчаянию и бессильной ярости²⁶. Наказанием могут быть и муки совести²⁷.

Практически все вышеупомянутые идеи заимствованы Иоанном Скоттом у Августина: без существенных изменений и непосредственно. Сочинения Августина — источник представления о том, что всякая тварная субстанция является благой и неуничтожимой²⁸, что грех казнит сам себя²⁹ (подкреплено цитатой из Григория Великого³⁰, а позже, в *Пе-*

²² Там же, 16, 4, 97–98 (420A): «in impiis supplicia non perpeti quod deus fecit, sed quod superbia uitiose inuenit».

²³ Там же, 16, 6, 224–231 (423B) (= Августин, *Enarrationes in Psalmos* 7, 16, PL 36, 107): «Intelligamus unicuique homini supplicium fieri de peccato suo et eius iniquitatem in poenam conuerti... ipsa peccata sic ordinare ut quae fuerunt delectamenta homini peccanti sint instrumenta domino punienti... non esse alia instrumenta torquendae impietatis praeter illam ipsam impietatem»; 16, 6, 236–238 (423C): «Nullum autem peccatum est quod peccantem non puniat. In omni enim peccatore simul incipiunt oriri et peccatum et poena eius, quia nullum peccatum est quod non se ipsum puniat»; 16, 7, 251–254 (424A): «In futuro autem... omnia illa quae hic fuerant delectamenta peccati committendi illic uertentur in instrumenta peccati cruciandi».

²⁴ Там же, 16, 1, 4–5 (417C): «In magno itaque aeterni ignis ardore nihil aliud sit poenalis miseria quam beatae felicitatis absentia»; 19, 3, 40–44 (437BC): «integritate eorum substantiae nullo modo peritura... excepta beatitudine qua priuabuntur».

²⁵ Там же, 16, 1, 6–8 (417C): «nullus erit qui non habeat insitam sibi naturaliter absentis beatitudinis notionem eiusque desiderium, ut eo maxime torqueatur quo ardentius appetat».

²⁶ Там же, 16, 8, 283–287 (424C); см. ниже примеч. 32.

²⁷ Там же, 16, 9, 304–307 (425B) (= ГРИГОРИЙ ВЕЛИКИЙ, *Moralia* XI, 9, PL 75, 959AB): «omnis homo per id quod male agit quid sibi aliud quam conscientiae suae carcerem facit, ut hunc animae reatus premat, etiam si nemo exterius accusat?»

²⁸ Ср. АВГУСТИН, *О книге Бытия* XI, 13 (PL 34, 436): «Non enim ualent intelligere, omne quod est, in quantum aliqua substantia est, et bonum esse, et nisi ab illo uero Deo, a quo omne bonum est, esse non posse». Даже в дьяволе есть что-то доброе, Там же: «In quo [diabolo] tamen bonum est hoc ipsum quod uiuit, et uiuificat corpus, siue aerium, sicut ipsius diaboli uel daemonum spiritus, siue terrenum»; XI, 21 (440): «nullo modo in eo [diabolo] naturam quam Deus creauit, sed malam propriam uoluntatem poena ignis aeterni plectendam esse credendum est».

²⁹ АВГУСТИН, *Enarrationes in Psalmos*. In Ps. VII, 16 (PL 36, 107): «Intelligamus unicuique homini supplicium fieri de peccato suo et eius iniquitatem in poenam conuerti... sed ipsa peccata sic ordinare ut quae fuerunt delectamenta homini peccanti sint instrumenta domino punienti» (цит. в *Div. praed.* 16, 6, 224–229, (423B)); *Об истинной религии* XII

рифюсеон, добавится цитата из Амвросия³¹); у Августина взяты идеи о том, что наказание состоит в невозможности достичь вожделенных чувственных фантомов³²; что дьявол имеет ныне воздушное тело³³ что вечный огонь телесен³⁴ (а в *Перифюсеон* появится представление о земном,

(PL 34, 132): «uita carnalis... Trahitur ergo ad poenas, quia diligendo inferiora in egestate uoluptatum suarum et in doloribus apud inferos ordinatur... Quid autem dolor qui dicitur animi nisi carere mutabilibus rebus quibus fruebatur... Hoc est totum quod dicitur malum, id est peccatum, et poena peccati» (цит. в *Div. praed.* 16, 5, 195–210 (422D – 423A)).

³⁰ ГРИГОРИЙ ВЕЛИКИЙ, *Moralia in Job* XI, 9 (PL 75, 959AB): «omnis homo per id quod male agit quid sibi aliud quam conscientiae suae carcerem facit, ut hunc animi reatus premat, etiamsi nemo exterius accusat?» (цит. в *Div. praed.* 16, 9, 304–306 (425B)).

³¹ АМВРОСИЙ, *Expositio Evangelii secundum Lucam* VI, 46 (PL 15, 1680B): «unusquisque sibi auctor est poenae» (цит. в *P V*, 3075–76 (928B)).

³² АВГУСТИН, *Об истинной религии* LIV (PL 34, 168): «Qui ergo... male utuntur tanto mentis bono, ut extra eam uisibilia magis appetant... dabuntur eis exteriores tenebrae... Perficietur ergo in eis quod amant, ut ibi eis sit ploratus et stridor dentium. Plures enim sunt qui haec omnia initia simul diligunt... in cogitatione sua nihil aliud quam phantasmata quae de tali uita colligunt amplexari» (цит. в *Div. praed.* 16, 8, 269–287 (424BC)). Ср. *Об истинной религии* XX (PL 34, 139): «omnis corporea creatura... bonum est infimum... Si autem diligitur ab anima quae negligit Deum... fit poenalis dilectori suo, et eum implicat aerumnis, et pascit fallacibus uoluptatibus: quia neque permanent, neque satiant, sed torquent doloribus... deserit amantem species concupita... ut hanc esse primam speciem putet... ut cum aliquid cogitat, intelligere se credat, umbris illusis phantasmatum». См. J.–C. FOUSSARD, «Apparence et apparition. La notion de 'phantasia' chez Jean Scot», ed. R. ROQUES, *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie...* p. 337–348. Ср. АФАНАСИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Слово против язычников* IV, 18: «Полюбив удовольствие, душа начала различными способами воспроизводить его... она обращает свою деятельность уже не на добродетель и не на то, чтобы созерцать Бога, останавливаясь мыслию на не существующее, употребляет способности свои превратно, пользуясь ими для измышленных ею вожделений... Будучи... деятельною по природе... видит в себе способность употреблять телесные члены... и на существующее и на не существующее... И существующее я называю добром, поскольку оно имеет для себя образцы (τὰ παραδείγματα) в существующем Боге, а не существующее называю злом, поскольку не существующее произведено человеческими измышлениями (ἐπινοίας)».

³³ АВГУСТИН, *О книге Бытия* XI, 21–22 (PL 34, 440): «Nec eius naturam esse significatam quod dictum est, Hoc est initium figmenti Domini, quod fecit ut illudatur ab Angelis eius: sed uel corpus aerium, quod tali uoluntati congruenter aptauit» (цит. в *Div. praed.* 16, 2, 43–46 (418C)).

³⁴ АВГУСТИН, *О граде Божиим* XXI, 10 (PL 41, 725): «At uero gehenna illa... corporeus ignis erit, et cruciabit corpora damnatorum, aut et hominum et daemonum, solida hominum, aeria daemonum»; ср. XXI, 9. Иоанн Скотт говорит здесь, что, согласно Григорию, огонь преисподней бестелесен, ср. *Moralia* XV, 29 (PL 75, 1098C – 99B): «At contra gehennae ignis, cum sit corporeus, et in se missos reprobos corporaliter exurat... Omnes reprobi, quia ex anima simul et carne peccauerunt, illic in anima pariter et carne cruciantur... Sacra eloquia ardere et exterius et interius reprobos demonstrarent... ut per ignem crucientur in corpore, et per dolorem ardeant in mente».

низшем теле, получаемом человеком после грехопадения³⁵). Но несколько положений трактата *О предопределении* не имеют аналогов в сочинениях Августина. Они менее ортодоксальны, никак не объясняются, а потому требуют нашего истолкования.

Вечный огонь благ. Не имеют параллелей в работах латинских христианских платоников рассуждения Иоанна Скотта о *вечном* огне, ожидающем всех воскресших людей после Страшного суда.

Согласно Иоанну Скотту, упомянутой вечный огонь благ, поскольку благи все созданные Богом вещи³⁶. Огонь только называется злом и наказанием, поскольку в него помещаются грешники. Создан же он не для наказания, но для совершенства вселенной³⁷. Бог не наказывает, а лишь отводит места во вселенной, где нечестивые мучаются от последствий своих грехов³⁸. Таким местом и является вечный огонь.

Хотя, ср. *Moralia* XIV, 7 (PL 75, 1044C): «Omnis namque impius habet flammam ignis proprii, quem in corde suo ex feruore desideriorum temporalium accendit, dum modo istis, modo illis cupiditatibus aestuat, et cogitationes suas per multiplicia blandimenta saeculi amplius inflammat». На ошибку Эриугены указывает Пруденций Трузаский (PL 115, 1291BC): «Primo haec tua sententia in eo falsitatis arguitur, quod ignem illum ab Augustino corporeum, a Gregorio incorporeum dici mentitur; nam uterque eum absque contradictione corporeum confitetur».

³⁵ АВГУСТИН, *Об истинной религии* XV (PL 34, 134): «Quod uero corpus hominis, cum ante peccatum esset in suo genere optimum, post peccatum factum est imbecillosum et morti destinatum, quanquam iusta uindicta peccati sit».

³⁶ ИОАНН СКОТТ, *Div. praed.* 17, 8, 153–161 (429C): «ignis, bonus profecto... malum dicatur... quod in eo mali ordinatissime disponantur... etiam poena... asseritur, quoniam idem mali in eodem criminibus suis... cruciantur. Non ergo ille ignis est poena... sed qui fuerat praedestinatus ut esset in uniuersitate omnium bonorum, sedes factus est impiorum».

³⁷ *Div. praed.* 17, 7, 135–141 (429AB): «sic nimirum ignis ille aeternus, qui praeparatus est diabolo et angelis eius, nullo modo ad hoc creatus, praesertim si quartum mundi elementum sit; probabilius creditur ad uniuersitatis integritatem, quam deus faciendam praeuidit, esse conditus, quam ad urendum apostatam, cui sua superbia sufficeret ad tormentum». Ср. АВГУСТИН ИРЛАНДСКИЙ, *De mirabilibus sacras Scripturae* (PL 35, 2153): «Quando ergo praeparatus est ille ignis, nisi in perfectione creaturarum omnium? Nisi forte dicamus post sexti diei perfectionem Deum aliquid creasse: quod absit, ne mendacem Scripturam, imo nosmetipsos faciamus»; ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Слово* 38, 10: «мир — вещественный и видимый... состав и смешение неба, земли и того, что между ними, удивительный... по стройности и согласию целого, в котором и одно к другому и все ко всему состоит в прекрасном отношении, служа к полноте единого мира (εις ενος κόσμου συμπλήρωσιν)».

³⁸ *Div. praed.* 17, 4, 65–68 (427B): «Non itaque ille punit qui semetipsos laedentes amaritudinemque suorum criminum in semet ipsis patientes in illis uniuersitatis sedibus honestissime ordinat quibus eos laborare rectissime decet»; 17, 8, 152 (429B): «[diabolus]

Этот огонь телесен³⁹, это один из четырех первоэлементов мира⁴⁰. Хотя огонь не предназначался для наказания грешников⁴¹, их тела страдают, попадая в него. Телесная боль есть следствие разрушения душевной целостности⁴², и огонь лишь добавляет внешние муки к внутренним терзаниям нечестивых⁴³. При этом телесный огонь не оказывает непосредственного воздействия на дух⁴⁴, но вот тела, которые будут у людей

in eo [igne aeterno] fuerat ordinandus».

³⁹ *Div. praed.* 17, 8, 149 (429B): «Sive itaque ignis ille corporeus, ut ait Augustinus...» 19, 1, 3–6 (436C): «de aeterno uero igne... nulli dubitandum corporeum esse, quamuis pro subtilitate naturae incorporeus esse dicatur».

⁴⁰ *Div. praed.* 17, 7, 135–138 (429A): «ignis ille aeternus... quartum mundi elementum sit»; 19, 1, 8–11 (436C): «nec facile crediderim alium ignem praeparatum ad puniendum diabolum cum omnibus suis membris, praeter istum ipsum qui est quartum mundi elementum».

⁴¹ *Div. praed.* 17, 7, 125–126 (428D): «nulla uniuersitatis parte punitur impius, sed sua propria impietate in se ipso»; 17, 8, 158 (429C): «non ergo ille ignis est poena...»

⁴² *Div. praed.* 16, 5, 204–206 (422D – 423A) (= *Об истинной религии* XII, PL 34, 132): «Quid est enim dolor qui dicitur corporis, nisi corruptio repentina salutis eius rei quam male utendo anima corruptionibus noxiauit?»

⁴³ *Div. praed.* 19, 1, 15–17 (436D): «in illo igne, quo resurrectura omnium corpora maxime substantialiter constabunt, merito impietatis suae tormenta patientur aeterna»; 19, 3, 48–51 (437C): «ita uidelicet ut idem ipse ignis omnibus corporibus fiat gloria, quo dammandis animabus intrinsecus iniquitate propria extrinsecus cumulabitur poena».

⁴⁴ Ср. КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Извлечения из Феодота* I, 14, 1–4: «говорит апостол: *Сеется тело душевное, восстает тело духовное*. Но каким образом наказываемые души ощущают наказание, не будучи телами? *Бойтесь того*, — говорит Христос, — *кто после смерти способен свергнуть тело и душу в Геенну*, но видимое [тело] не очищается огнем, а разрешается им в пыль»; 81, 1, 1 – 3, 5: «Если телесная [часть] огня затрагивает все тела, то чистая и бестелесная, как они говорят, затрагивает бестелесное, например демонов, лукавых ангелов и самого Дьявола. Таким образом, и у небесного огня (*τὸ ἐπουράνιον πῦρ*) двоякая природа — умная и чувственная. А следовательно, по аналогии, и крещение двояко: чувственное — водой, которая тушит чувственный огонь, и умное — Духом, который защищает от умного огня. Ведь телесное дуновение (*τὸ σωματικὸν πνεῦμα*), когда его мало, становится пищей и горючим материалом для чувственного огня, но когда его становится больше, он, как ему свойственно, тушит. Напротив, Дух данный нам свыше, управляет, будучи бестелесным, не только стихиями, но также Силами и лукавыми Архонтами»; *Строматы* VI, 6, 52, 1, 1 – 3, 1: «Если, следовательно, в потоке погибла вся грешная плоть и наказание было им для воспитания, то следует прежде верить, что Божья воля, будучи воспитывающей и деятельной, спасает обращающихся к Нему. А более тонкая [сущность], душа, не могла претерпеть ничего от воды, как более плотной, поскольку тонкая и простая [природа] не подвластна воде, а потому и называется бестелесной. А все плотное [у нее], оплотнившееся (*παχυμέρες*) по причине греха, отбрасывается вместе с плотским духом (*τῷ σαρκικῷ πνεύματι*), возделующим противное душе». Относительно

после воскресения, переносят его по-разному: *эфирные тела святых не подвластны огню, а воздушные тела грешников в нем горят*.

Идея вечного *карающего* огня неприемлема для Иоанна Скотта. Позже он скажет, что если *вечный* огонь имеет свойства чувственного объекта, это означает, что некая часть вселенной *навек* отведена для казни осужденных, *навек* проклята, а, следовательно, в назначенный срок не вся вселенная целиком возвратится в свои причины⁴⁵.

Беспрецедентен и тезис Иоанна Скотта о том, что после воскресения все восставшие тела людей окажутся в едином вечном огне, в который попадут и праведники, и нечестивые⁴⁶. У предшественников Эриугены можно найти утверждения о том, что *каждому* после смерти придется пройти через огонь, но то будет *временный, очистительный* огонь. Такое мнение высказывал, например, Амвросий⁴⁷, находившийся под влиянием сочинений Оригена⁴⁸. Об очистительном огне Судного дня, через который должны пройти и грешники, и праведники писал Алкуин. Согласно ему, этот огонь одновременно и испытует душу, и освобождает ее от незначительных грехов. Грешники отправляются из этого огня в пламя огня вечного, а очистившиеся праведники удостоиваются блаженства⁴⁹.

«плотского духа» ср. примеч. 215, где говорится о «мирском духе».

⁴⁵ ИОАНН СКОТТ, *P V*, 3361–68 (935C): «Si [aeternus ignis ceteraque tormenta] secundum historiam rerumque uisibilium proprietatem putantur fore, necessario in aliqua parte mundi sensibilis sensibilibiter erunt. Et si ita est, mundus iste aut totus aut aliqua pars eius reseruabitur, in qua damnandi perpetuo damnabuntur. Ac per hoc non soluetur omnino neque consummabitur, hoc est in causas suas non reuersurus, quando *Deus omnia in omnibus* erit».

⁴⁶ *Div. praed.* 19, 1, 15–16 (436D – 437A): «in illo igne, quo resurrectura omnium corpora maxime substantialiter constabunt»; 17, 8, 161–162 (429C): «In quo procul dubio non minus habitabunt beati quam miseri».

⁴⁷ АМВРОСИЙ, *Expositio in Ps.* 118, 20, 12 (PL 15, 1487BD): «Omnes oportet per ignem probari, quicumque ad paradysum redire desiderant... Omnes oportet transire per flammam, siue ille Joannes Euangelista sit... siue ille sit Petrus, qui clauas accepit regni coelorum».

⁴⁸ Ср. ОРИГЕН, *Hom. in Jeremiam* II (PG 13, 281A); *Hom. in Ps.* 36 III, 1, 46–52.

⁴⁹ АЛКУИН, *De fide* 21 (PL 101, 53AD): «De igne diei iudicii Apostolus ait: *Uniuscuiusque opus quale sit, ignis declarabit*. De igne purgatorio hoc eum dixisse non est dubitandum, quem ignem aliter impii sentient, aliter sancti, aliter iusti. Impii siquidem de illius ignis cruciatu ad perpetuas ignium flammam detrudentur. Sancti uero, qui sine omni peccatorum macula in corporibus suis resurgent... tanta facilitate illum peruolabunt ignem, quanta integritate fidei, et dilectionis Christi in hac uita custodierunt praecepta, eritque illis ille ignis diei iudicii, sicut tribus pueris caminus Babyloniae fornacis fuerat... Sunt ergo quidam iusti minutis quibusdam peccatis obnoxii... quae illius ignis ardore purgantur, a quibus mundati, aeternae felicitatis digni efficiuntur gloria».

О едином *огне преисподней* для всех — грешных людей, падших ангелов и демонов — говорили Августин⁵⁰ и Григорий Великий⁵¹. Кроме того, Григорий Великий упоминал о едином и вечном огне геенны для различных грешников: мучительность пребывания в нем сообразна тяжести вины человека⁵². Дух этого отрывка близок к рассуждению Иоанна Скотта и мог повлиять на его мысль. Тем не менее, единый вечный огонь для праведников и грешников — инновация Эриугены. Об очистительном огне (огне чистилища) в *О предопределении* не говорится ни слова, хотя тема очищения душ от телесных загрязнений обсуждалась Эриугеной в *Глоссах к Марциану* (присутствует она и у Сервия). Скорее всего, это объясняется тем, что здесь Иоанн Скотт решает другие задачи (а о чистилище будет сказано в его позднейшем трактате *Перифюсеон*⁵³).

Смысл положений, касающихся вечного огня, станет понятен, если прояснить картину физического мира, которая стоит за эсхатологическими построениями Иоанна Скотта. Для этого следует обратиться к тогдашней научной мысли. Необходимые идеи Иоанн Скотт мог почерпнуть в латинских шестодневях (ср. *Гомилии на Шестоднев* Василия Великого, рано переведенные на латинский язык; *Шестоднев* Амвросия Медиоланского, близко следующий работе Василия; *О книге Бытия буквально* Августина), в «естественнонаучных» богословских ирландских работах VII столетия (*De ordine creaturarum*, *De mirabilibus sacrae*

⁵⁰ АВГУСТИН, *О граде Божием* XXI, 10 (PL 41, 724): «Idem quippe ignis erit supplicio scilicet hominum attributus et daemonum».

⁵¹ ГРИГОРИЙ ВЕЛИКИЙ, *Moralia* IX, 66 (PL 75, 916AB): «Et quamvis angelorum atque hominum longe sit natura dissimilis, una tamen poena implicat quos unus in crimine reatus ligat».

⁵² ГРИГОРИЙ ВЕЛИКИЙ, *Диалоги* IV, 43 (PL 77, 401BC): «Vnus quidem est gehennae ignis, sed non uno modo omnes cruciat peccatores. Vnius cuiusque etenim quantum exigit culpa, tanta illic sentitur poena. Nam sicut in hoc mundo sub uno sole multi consistunt, nec tamen eiusdem solis ardorem aequaliter sentiunt, quia alius plus aestuat, atque alius minus; ita illic in uno igne non unus est modus incendii; quia quod hic diuersitas corporum, hoc illic agit diuersitas peccatorum, ut et ignem non dissimilem habeant, et tamen eosdem singulos dissimiliter exurat».

⁵³ P IV, 5083–93 (858AB): «Nam et in hac uita... et in altera post mortem corporis (hoc est solutionem eius reditumque in quattuor mundi elementa...) usque ad finem mundi corporumque resurrectionem diemque iudicii, purgari animas posse credimus... Nam post finem rerum sensibilium nullum purgationis actum legimus fore, post reditum naturae in pristinam puritatem. Et fortassis hoc significat quod dictum est: *donec conuertaris in terram de qua sumptus es*». После смерти и до Судного дня душа бестелесна: P V, 2514–19 (915C): «Deus] sinat spiritus corruptibilibus corporibus grauatos ab eis deficere ad tempus... Quod enim eis congenitum est in hunc mundum non possunt semper deserere, sed quandoque finito mundo recipient».

scripturae), в компьютерах (*computus*) Беды Досточтимого (*De naturarum, De temporum ratione*).

Естественнонаучная составляющая в эсхатологических рассуждениях Античности и раннего Средневековья весьма значительна. После Аристотеля психология проходила по ведомству естествознания⁵⁴. Перефразируя Стагирита, Цицерон говорил: «если мы не невежды в “физике”, то, без сомнения, способны узнать, что такое душа»⁵⁵. Характерно, что рассуждение о Страшном суде составляет заключительные главы компьютера Беды *De temporum ratione*. В *Перифюсеон* Моисей, повествовавший о сотворении мира, традиционно именуется божественным космографом; а Авраам, согласно Иоанну Скотту, знал Бога не через букву Писания, которое еще не было написано, но через обращение звезд⁵⁶. «Физика» была очень широким термином: у Алдхельма она охватывает несколько дисциплин — *arithmetica, musica, astronomia, astrologia, mechanica*, и

⁵⁴ Ср. АРИСТОТЕЛЬ, *О душе* I, 1, 402 а 4–6; *О частях животных* 641 а 21–31.

⁵⁵ ЦИЦЕРОН, *Тускуланские беседы* I, 71: «in animi autem cognitione dubitare non possumus, nisi plane in physicis plumbi sumus».

⁵⁶ P III, 3789–90 (710C); 4357–59 (724A). Авраама начинают считать мудрецом и астрономом уже очень рано, как минимум в IV в. до н. э. Так полагал уже Берос (350–280 до н. э.), жрец храма Мардука в Вавилоне, см. ИОСИФ ФЛАВИЙ (ок. 37 – ок. 100), *Иудейские древности* I, 7, 1-2: «Аврам... первый решился объявить, что Господь Бог, создавший все существующее, един... Аврам вывел все это из созерцания изменчивости земли и моря, солнца и всех небесных явлений... И Берос упоминает о нашем патриархе Авраме, выражаясь при этом следующим образом: “В десятом поколении после потопа жил среди халдеев справедливый и великий человек, опытный в астрономии”. Ср. ФИЛОН (ок. 20 до н. э. – ок. 50 н. э.), *О херувимах* 4: «Аврам, возвышенный (*μετέωρος*) отец, был привержен высокой (*μετάρσιον*) философии происходящего в воздухе и возвышенной философии существующего в небе, которую математика выделяет в качестве основного вида физиологии (*φυσιολογίας*)» (пер. Е. Д. МАТУСОВОЙ); КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ (ок. 150 – ок. 217), *Строматы* V, 1, 8: «Будучи привержен высокой философии происходящего в воздухе и возвышенной философии движущегося в небе, он звался Аврамом, что истолковывается как “возвышенный отец”. Но однажды... дойдя до познания Бога... он из физиолога (*φυσιολόγος*) делается мудрецом и другом Божиим»; ЕВСЕВИЙ ПАМФИЛ (ок. 260 – 340), *Евангельское приготовление* XI, 6, 25–26: «Прежде, когда он [Авраам] изучал халдейскую премудрость, будучи астрологом–звездочётом, зная толк в наблюдении за звёздами и в учениях о небе, он назывался Аврамом: это имя в переводе на греческий означает “небесный отец”. Но Бог-то провёл его от здешнего к невидимому и находящемуся за пределами зрительного наблюдения и точно переименовал его» (пер. А. ЯСТРЕБОВА, *Богословский сборник* 7, 2001, с. 158).

*medicina*⁵⁷. А Иоанн Скотт (под влиянием Максима Исповедника) определяет этику чуть ли не как раздел кинематики: этика исследует не сами природы, что есть предмет физики, а *движения* природ (т. е. движения воли)⁵⁸.

Космография, составляющая фон трактата *О предопределении*, в общем близка августиновской и традиционна для христианского платонизма. Характерно, что она была рано усвоена и получила преобладание в Ирландии. Начиная с VII столетия интерес к физическому миру и обсуждение космологических вопросов стали отличительной чертой ирландской научной мысли в противоположность континентальной учености, для которой характерен спиритуализм, подавлявший естественнонаучный подход⁵⁹. Как уже сказано, картина вселенной, подразумеваемая в трактате *О предопределении*, без труда реконструируется по сочинениям Августина, в частности по работе *О книге Бытия буквально*, которую Иоанн Скотт именовал *Шестодневом*, т. е. рассматривал как естественнонаучное сочинение⁶⁰.

Близкий коррелят этой работе Августина дает принадлежащий тому же жанру анонимный ирландский трактат *De ordine creaturarum* (680–700)⁶¹. Согласно этому сочинению, пространство между небесной твердью и землей поделено на две части. Верхняя область [excelsum

⁵⁷ АДЛХЕЛЬМ, *Письмо к Хифриту (Heahfrith)* (PL 89, 93D): «non solum artes grammaticas atque geometricas bis ternasque omissas physicae artis machinas»; ср. фразу из его же *De virginitate* (PL 89, 133C), которая разъясняет, что значит «физика»: «consummatis grammaticorum studiis, et philosophorum disciplinis, quae VII speciebus dirimuntur, id est, arithmetica, geometrica, musica, astronomia, astrologia, mechanica, medicina...»

⁵⁸ P III, 3367–69 (700B): «Physica siquidem substantiales naturae rationes, ethica uero rationabiles ipsius uel irrationabiles *motus* considerat». Представление о воле как естественном движении человеческой природы Иоанн Скотт воспринял у Максима Исповедника. Ср. АРИСТОТЕЛЬ, *Никомахова этика* II, 4 1106 а 5–6: «в связи со страстями говорят о *движениях* [души], а в связи с добродетелями и пороками — не о движениях, а об известных наклонностях».

⁵⁹ М. СМУТН, “The Physical World in Seventh-Century Hiberno-Latin Texts”, *Peritia* 5 (1986), p. 233 [201–234].

⁶⁰ См. главы *О книге Бытия* III, 9–10, которые суть христианизированный вариант естественной теологии Варрона, как она изложена в *О граде Божием* VII, 6. О влиянии *О книге Бытия* на мысль Иоанна см. J. J. O’MEARA, “Eriugena’s Use of Augustine’s *De Genesi ad litteram* in the *Periphyseon*”, *Studies in Augustine and Eriugena*, ed. Th. HALTON (Washington: Catholic University of America Press, 1992), p. 269–286.

⁶¹ М. С. DIAZ Y DIAZ, *Liber de ordine creaturarum. Un anónimo irlandés del siglo VII*. Monografías de la universidad de Santiago de Compostela 10 (Salamanca: Santiago de Compostela, 1972). Ниже — как *De ordine*.

spatium] — самая чистая и тонкая; там обитали до своего отступничества падшие ангелы со своим князем. Эту область Писание именует небесным раем⁶². Здесь временный отдых получили души святых, ожидающих будущего воскресения⁶³. Ангелы, которые согрешили в этом высоком и чистом слое воздуха, были низвергнуты в нижнюю область здешнего околоземного воздуха. Теперь у них воздушные тела, они обитают во взбаламученной и облачной атмосфере⁶⁴. Автор трактата полагает, что некоторые преступления могут быть очищены в огне Страшного суда, а некоторые должны подлежать казни вечного огня⁶⁵. Вечный огонь — это телесное место, где терзаются тела грешников⁶⁶. Правда, в отличие от того, что говорит Иоанн Скотт в *О предопределении*, ирландец помещает это место под землей, именуя его *infernus inferior*⁶⁷. В остальном это именно та картина, которую мы встречаем у Эриугены.

Беда Досточтимый (ок. 673–735) тоже часто пишет о воздушной обители падших ангелов, к примеру, в трактате *О природе вещей* (*De natura rerum*). В его рассуждении важны несколько моментов: 1) воздух — это жизненный дух, и в эту стихию низвергнуты падшие ангелы; 2) и потоп, и мировой пожар не насылаются извне, это процесс превращения одного элемента в другой; 3) ангелы могут облачаться в воздушные тела, свойства которых коррелируют с достоинством данного ангела⁶⁸. В составленных до 848 г. ирландских глоссах к *De Rerum*

⁶² *De ordine* VI, 5, 37–38: «illud spatium primitus angelis qui lapsi sunt cum suo principe adserunt ad habitandum fuisse destinatum»; VI, 6, 42–44: «hunc locum... paradisum caelestem scriptura pronuntiat».

⁶³ *De ordine*, VI, 9, 71–74: «humano generi eundem locum animarum sanctarum interim quieti, dum resurrectionem expectant futuram idem putatores opinantur, quem etiam caelestem paradisum autumant esse nominatum».

⁶⁴ *De ordine* VI, 7, 51–58: «angelos, qui in superiore etiam aeris ipsius puriore spatium pecasse putantur, in inferiorem et ipsi aeris huius obscurioris et turbulentioris locum deturbati de superni et puri aeris suaeque dignitatis felicissima sede... dum aerea corpora habent et in aere nunc commorantur, non inconuenienter aestimantur etiam priorem suae beatitudinis sedem in aere sed puriore et subtiliore pridem habuisse»; VI, 8, 52–53: «[Satanana] deiectus, in inferioris spatii, hoc est nebulosi ac brumosi aeris huius, infelicem ac miseram habitationem destinatus est».

⁶⁵ *Там же*, XIII, 1, 1–3: «sunt quaedam crimina quae igne iudicii purgari possunt, quaedam uero aeterni ignis poena complectenda sunt».

⁶⁶ *Там же*, XIII, 7, 47–49: «De illius autem aeterni ignis loco, id est inferni ergastulo, multi dixerunt ut corporalis locus sit, ubi peccatorum corpora cruciabantur».

⁶⁷ *Там же*, XIII, 8, 61–63: «perspicue patet hunc locum qualemcumque sub terra esse, qui infernus inferior et terra obliuionis uocatur».

⁶⁸ БЕДА, *De natura rerum* 25 (PL 90, 244A – 246A): «Aer est omne quod... uitalem hunc spiritum fundit, infra lunam... Vbi etiam potestates aerae superna sede deturbatae cum

Natura Беды Досточтимого повторяются слова Беды о том, что, спускаясь к нам с высшего неба, ангелы принимают эфирные тела, чтобы казаться людьми, а вернувшись на небо, снимают их⁶⁹.

Иберно-латинский алфавитный гимн *Высший Сеятель* (*Altus prosator*), который традиция приписывает св. Колумбе с Ионы, дает ту же картину (строфы G и H), повествуя о падении дьявола и его при- служников, которых ныне держат узилища темницы, так что воздух наполнен сонмами невидимых духов:

G ...secundo ruit diabolus cum suis satellitibus

 qui nunc ligantur fascibus ergastulorum nexibus.

H Hic sublatus e medio deiectus est a Domino
 cuius aeris spatium constipatur satellitum
 globo invisibilium turbido peruellium...⁷⁰

Примечательно, что эта поэма была известна каролингским интеллектуалам: Храбан Мавр включил ее отрывки в свою поэму *Rhythmus de fide catholica*⁷¹.

В *О предопределении* Иоанна Скотта утверждается, что вечный огонь — это не место наказания осужденных, но просто финальное состояние мира после Страшного суда, которое будут испытывать как праведники, так и грешники. Но что происходит с миром в момент и

tormento diem iudicii durius tunc damnandae praestolantur. Ex quo hominibus apparentes, aerea sibi corpora meritis similia sumunt. Nam supra lunam, quae aeris aetherisque confinio currit, omnia pura ac diurnae lucis sunt plena... Sed et ipse aliquando coelum uocatur; unde et Petrus ait coelos in diluio periisse, cum aer turbulentus esset conuersus in undas. Et coeli coelorum dicuntur siderei coeli istorum aereorum, tanquam superiores inferiorum».

⁶⁹ *Codex Augiensis* 167, f. 18b (теперь хранится в Карлсруэ, ранее — в Рейхенау): «[VII] *De caelo superiore. Ambrosius.* Caelum superioris circuli proprio discretum termino et aequalibus undique spatiis collocatum uirtutes continet angelicas, quae ad nos exeuntes, aetheria sibi corpora sumunt, ut possint hominibus etiam in edendo simulari, eademque ibi reuersae deponunt. Hoc Deus aquis glacialibus temperauit, ne inferiora succenderet elimenta», см. *Thesaurus Palaeohibernicus. A collection of Old-Irish Glosses, Scholia, Prose, and Verse.* Vol. II, ed. Whitley STOKES and John STRACHAN (Dublin: Institute for Advanced Studies, 1903), p. 11–12.

⁷⁰ См. *Iona. The Earliest Poetry of a Celtic Monastery*, eds. T. O. CLANCY, G. MÁRKUS (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), p. 46–47 [39–68].

⁷¹ ХРАБАН МАВР, *De fide catholica rhythmico carmen compositum* (PL 112, 1609A–21A). О плагиате Храбана см. F. J. E. RABY, *A History of Christian-Latin Poetry*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1953), p. 179–183.

после Страшного суда? И опять, мы можем почерпнуть сведения, относящиеся к интересующему нас вопросу, у Августина и у островных авторов, которые испытали его влияние. Распространенным было мнение, согласно которому при конце света мировой пожар поглотит весь чувственный космос, не достигнув лишь области эфира. Прямым источником такого представления Эриугены является *О граде божием* Августина, где сказано, что сей мир погибнет от огня, но сгорят только низшие небеса, которые уже некогда погибали от потопа, а небеса высшие и небесная твердь со звездами сохранятся нетронутыми⁷². Святые во время пожара будут находиться выше, т. е. на эфирном небе, куда не достигнет огонь, как не достигла некогда вода потопа, ибо они получат такого рода тела, что будут там, где пожелают.

Более того, когда святые сделаются бессмертными и нетленными, даже сам огонь пожара им более не будет страшен, поскольку их новые тела будут неподвластны пламени⁷³, ведь «в мировом пожаре *свойства тленных элементов* нашей субстанции уничтожатся и изменятся так, чтобы соответствовать телам бессмертным...»⁷⁴ Эти рассуждения Августина — один из наиболее вероятных источников уверенности Иоанна

⁷² АВГУСТИН, *О граде Божием* XX, 24 (PL 41, 697–698): «illi coeli... perituri, quos dixit [Petrus] repositos igni reseruandos; et ea elementa accipi arsura, quae in hac ima mundi parte subsistunt procellosa et turbulenta... saluis illis superioribus, et in sua integritate manentibus, in quorum firmamento sunt sidera constituta... soli coeli infimi sint perituri; quemadmodum in apostolica illa Epistola a toto pars accipitur, quod diluuiio perisse dictus est mundus, quamuis sola eius cum suis coelis pars ima perierit»; *Ibid.* XX, 18 (684): «Nam et illo tempore perisse dixit, qui tunc erat, mundum: nec solum orbem terrae, uerum etiam coelos, quos utique istos aerios intelligimus, quorum locum ac spatium tunc aqua crescendo superauerat. Ergo totus, aut pene totus aer iste uentosus (quod coelum uel potius coelos uocat, sed istos utique imos, non illos supremos, ubi sol, et luna, et sidera constituta sunt), conuersus fuerat in humidam qualitatem».

⁷³ АВГУСТИН, *О граде Божием* XX, 18 (PL 41, 684–685): «si post factum iudicium mundus iste ardebit... eo ipso tempore conflagrationis eius ubi erunt sancti, quum eos *habentes corpora* in aliquo corporali loco esse necesse sit. Possumus respondere, futuros eos esse *in superioribus partibus*, quo ita non ascendet flamma illius incendii, quemadmodum nec unda diluuii. *Talia* quippe illis inerunt *corpora*, ut illic sint, ubi esse uoluerint. Sed nec *ignem conflagrationis* illius *pertimescent* immortales atque incorruptibiles facti: sicut uiroorum trium corruptibilia corpora atque mortalia, in camino ardenti uiuere illaesa potuerunt (Dan 3:24)».

⁷⁴ АВГУСТИН, *О граде Божием* XX, 16 (PL 41, 682): «Illa... conflagratione mundana elementorum corruptibilium qualitates, quae corporibus nostris corruptibilibus congruebant, ardendo penitus interibunt; atque ipsa substantia eas qualitates habebit, quae corporibus immortalibus mirabili mutatione conueniant: ut scilicet mundus in melius innouatus, apte accommodetur hominibus etiam carne in melius innouatis».

Скотта в том, что в час Страшного суда святые будут находиться в надлунной, эфирной области, «куда не достигнет пламя пожара»⁷⁵. Можно предположить, что для пребывания в области эфира и тела у них должны быть эфирными.

Схожую с Августином картину Страшного суда рисует Беда в своем трактате *Об исчислении времен (De temporum ratione)*. Он заявляет, что: 1) нынешние воздушное небо и земля погибнут от огня, тогда как эфирное небо и небесная твердь останутся; 2) место Страшного суда будет в воздухе: именно там встретят Господа святые, прочие воскресшие умершие и те, кто в то время будет жив во плоти на земле (1 Фес 4:17); 3) неизвестно, поднимутся ли в воздух навстречу Судье также и отверженные, или же, хотя их тела и сделаются нетленными, они останутся на земле, не в силах подняться в воздух из-за отягощающих их грехов. Похоже, говорит Беда, отверженные будут дожидаться приговора, стоя на земле, охваченные пламенем; 4) праведникам, восхищенным в воздух, вселенский пожар не повредит⁷⁶. В другой работе Беда замечает: в мировом пожаре уничтожатся только два низших элемента (земля и вода), а два высших (воздух и огонь) перейдут в лучшее качество⁷⁷.

⁷⁵ Мы знаем об этом от Пруденция Труасского, см. *ниже* примеч. 288.

⁷⁶ БЕДА, *De temporum ratione* 70 — *De die iudicii* (PL 90, 575A – 576D): «Non ergo firmamentum caeli, in quo sidera fixa circumeunt, non caelum aetherium... sed caelum hoc aerium, id est terrae proximum... quod aqua quondam diluuii deletis terrestribus transcendendo perdidit, hoc ignis extremi iudicii eiusdem mensurae spatio prorescens occupando disperdet... Nunc autem caelum quidem aereum igni marcescet, sidereum manebit inlesum... Cum descendente domino ad iudicium in ictu oculi fuerit omnium resurrectio celebrata mortuorum... Vtrum autem et reprobi tunc sublimius a terra leuentur obuiam iudici uenturo, an meritis peccatorum ita praegrauentur ut quamuis immortalia corpora habentes ad altiora nequeant eleuari et praesidente ad iudicandum domino sancti in sublimi a dextris eius, ipsi autem in inferioribus adsistant a sinistris, tunc potius apparebit... [*Iniustos*] utpote in terra positos igni circumdatos iudicis exspectare sententiam... Raptis ad uocem tubae obuiam domino *in aera perfectis* seruis illius conflagratio mundana non noceat». Ср. БЕДЕ, *Commentarii in Pentateuchum* (PL 91, 198BD); *Super epistolas Catholicas* (PL 93, 82AD). Ср. АВГУСТИН ИРЛАНДСКИЙ, *De mirabilibus sanctae Scripturae* III, 8 (PL 35, 2197): «resurrectionis corpora in tantum leuigabuntur, ut non solum crassa aqua, sed etiam nubibus et aere sustineantur, ut Apostolus ait, “Rapiemur ad occurrendum Christo in aera” (1 Thes 4:16)».

⁷⁷ БЕДА, *Super epistolas Catholicas* (PL 93, 82BD): «*Elementa uero calore soluentur*. Quatuor sunt elementa, quibus mundus iste consistit: ignis, aer, aqua, et terra, quae cuncta *ignis ille maximus* absumet. Nec tamen cuncta in tantum consumet, ut funditus non sint, sed duo in tantum consumet, duo uero in meliorem restituet faciem. Vnde in sequentibus dicitur: Nouos uero coelos et nouam terram. Non dixit alios coelos et aliam terram, sed ueteres et antiquos in melius commutandos... *Praeterit enim figura huius mundi, non substantia*, sicut et carnis nostrae non substantia perit, sed figura immutabitur, quando

Встреча Господа в воздухе изображена и в *Altus Prosator* (строфы T and Z):

- T** Tuba primi archangeli strepente admirabili
erumpent munitissima claustra ac poliandria
mundi praesentis frigora hominum liquescentia
undique conglobantibus ad compagine ossibus
animabus aethralibus eisdem obviantibus
rursumque redeuntibus debitis mansionibus...
- Z** Zelus ignis furibundus consumet adversarios
nolentes Christum credere Deo a Patre venisse
nos vero evolabimus obviam ei protinus
et sic cum ipso erimus in diversis ordinibus
dignitatum pro meritis praemiorum perpetuis
permansuri in gloria a saeculis in saecula⁷⁸.

В этом гимне, который отсылает к 1 Фес 4:17, говорится, что в то время, как нестерпимый огонь будет пожирать супостатов, праведники вознесутся навстречу Господу, чтобы встретить Его в воздухе⁷⁹. 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 чины⁸⁰.

Итак, концепция вечного огня в *О предопределении* восходит к учению о мировом пожаре у Августина и островных авторов (скорее всего, у Беды). Вот почему Иоанн Скотт, который всегда тяготел к истолкованию адских мучений как мучений совести (такая интерпретация

quod seminatur corpus animale, surget corpus spirituale (1 Cor. XV)».

⁷⁸ *Altus Prosator*, p. 50–52. Ср. ХРАБАН МАВР, *De fide catholica* (PL 112, 1618D: «Tuba primi archangeli... / Surgent homo a tellure... / Animabus aethralibus / Eisdem obviantibus, / Certant sancti cum munere / Christo Regi occurrere; 1619CD: Zelus ignis furibundus / Consumet aduersarios, / Nolentes Christum credere / Deo a Patre uenisse, / Retro ruunt perpetui / In ignis flammis impii. / Vbi habentur tenebrae / Vermes et dirae bestiae, / Vbi ignis sulphureus / Ardet flammis edacibus, / Vbi rugitus hominum, / Fletus et stridor dentium» etc.

⁷⁹ Ср. ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *Об устройении человека* XXII: «когда мы услышим трубу воскресения, которая пробуждает умершее и оставшихся в жизни мгновенно прелагает в нетление по подобию тех, кто изменяется воскресением... тяжесть плоти больше не будет ее притягивать вниз, и бремя не будет ее удерживать на земле, но, воспарив в воздух, она полетит: *восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем* (1 Фес 4:17)» (пер. В. М. ЛУРЬЕ).

⁸⁰ Ср. *Altus prosator*, B: «Bonos creauit angelos ordines et archangelos / principatum ac sedium potestatum uirtutum...»

обсуждается и в *О предопределении*, и в *Перифьюсеон*), пишет здесь о телесности вечного огня. Лишь в *Перифьюсеон*, когда изменится его космология и он придет к выводу, что все чувственное бытие в итоге должно претвориться в бестелесное, Иоанн Скотт откажется от *телесной преисподней*, каковой является телесный огонь, поскольку последний должен исчезнуть вместе с пространством, временем, да и самой чувственной вселенной⁸¹.

Тела воскресения воздушны и эфирны. Еще один требующий пояснений тезис из трактата *О предопределении* — это положение о том, что после воскресения тела праведников станут эфирными, а тела грешников — воздушными⁸². Как представляется, в основе рассуждений Иоанна Скотта о теле воскресения лежат те же посылки, что у многих других ранних средневековых мыслителей: это слова самого Христа: «когда из мертвых воскреснут, то... будут как ангелы на небесах» (Мк 12:25) — и: «сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых... равны ангелам» (Лк 20:35–36), а также сказанное апостолом Павлом: «сеется тело животное, восстает тело духовное» (1 Кор 15:44). Специфика в том, как Иоанн интерпретирует эти положения.

Если слова Христа о том, что люди будут *равны ангелам*, допускают разное толкование и не являются постулированием тождества и соприродности воскресших людей и ангелов, то для Иоанна Скотта воскресшие люди и ангелы *соприродны*⁸³. Значит, став ангелами, люди раз-

⁸¹ P V, 5032–70 (971AD): «Et haec est ratio quae nullum locum sensibilem et corporalem in natura rerum inferno permittit uanasque opiniones eorum destruit, qui infernum uel sub terris uel terrarum in gremio fallacibus suis cogitationibus autumant, ignorantes quod ipsa terra, subtus quam uel intra quam infernum constituunt, penitus sit peritura. Si autem terra peribit, profecto nihil sub ipsa et in ipsa, quod inferni uocabulo dignum sit, relinquetur, ac per hoc *nullus locus intra sensibilem corporalemque creaturam inferno datur, neque aeterno igni in quo impii ardebunt...* De inferno deque eius tormentis satis est actum. Nam luculentissime suasum est non esse eum substantialiter in natura uisibilium et inuisibilium, quoniam *neque corpus est neque spiritus*, sed iustissima damnatio prauae et illicitae cupiditatis abutentium naturae bono (hoc est liberae uoluntatis arbitrio)...»

⁸² *Div. praed.* 19, 2, 18–22 (437A): «corpora sanctorum in aetheream mutabuntur qualitatem... impiorum uero corpora in aeream qualitatem transitura».

⁸³ P II, 1532–36 (575A): «Quod enim post resurrectionem omnium generaliter de omnibus hominibus dominus dicit: “Erunt sicut angeli Dei in caelo” ~~non~~ *de condignitate naturae*... intelligendum arbitror. Primam nanque hominis conditionem ante peccatum in paradiso, hoc est in caelesti beatitudine, *aequalem angelis* ac ueluti *connaturalem* fuisse, non incongruum credere» (полагаю, нам следует доверять чтению, которое дает слой III *Перифьюсеон* в издании Э. Жено. В этом варианте “non” было вычищено в манускрипте рукой i², т. е. помощником Эриугены). Ср. P V, 6060–64 (994A): «Inest siquidem unicuique hominum occulta corporis sui ratio, in quam resurrectionis tempore hoc

делят их участь, а потому нам важно уяснить, где обитают ангелы и каковы свойства их тел.

Представление о том, что ангелы пребывают в высшей части воздуха и имеют эфирные тела, тогда как демоны роятся в низшей части воздуха и обладают воздушными телами, разделялось большинством ранних христианских авторов, которые в этом отношении не отличались от авторов языческих⁸⁴. Оставляя в стороне особое понимание эфира Аристоте-

terrenum mortaleque mutabitur et in qua angelicis corporibus assimilabitur, quando homines *aequales angelis* erunt»; P V, 6605–07 (1005D): «nullus angelicus ordo est, cui humana natura post restaurationem suam iuxta intelligibiles gradus non interseratur»; P IV, 1567–71 (780A): «angelicam essentiam in humana, et humanam in angelica constitutam... Tanta quippe humanae naturae et angelicae societatis fuerat — et fieret, si primus homo non peccaret — ut utraque unum efficeretur. Quod etiam in summis hominibus... fieri incipit» (ср. 723C); а также P III, 4787 (733B): «Intelligit [homo] quidem ut angelus»; P V, 6563–64 (1005A): «homo adolescentior filius dicitur, angelus uero maior aetate». Любопытно, что, когда при переводе сочинений Максима Исповедника (*О трудностях* XLI) Иоанн встретит утверждение о *тождестве* человека ангелам, τὴν πρὸς ἀγγέλους ταὐτότητα, он заменит «тождество» на «подобие»: «Inde caelum et terram adiungens per ipsam angelis vitae omni modo secundam virtutem, quantum hominibus possibile est, similitudinem» (*Ambigua ad Iohannem* XXXVII, 52–54). Слова Максима о *равенстве* человека ангелам Иоанн не станет редактировать, передавая *ισότητα* через *aequalitatem*. Ср. КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Извлечения из Феодота* 22, 3: «Мы восстанем равными ангелам (ἰσάγγελοι)» (ср.); *Педагог* I, 6, 36, 6, 6 – 37, 1, 1: «хотя и плотию, но, имея лицо, равное ангельскому (τὸ πρόσωπον ἰσάγγελον), зрим обетование лицом к лицу»; *Строматы* VI, 13, 105, 1: «Тот, кто сначала укротил свои страсти и научился бесстрастию, и возрос до благодеяния гностического совершенства, уже здесь становится равным ангелам (ἰσάγγελος)»; VII, 57, 7, 4: «первая спасительная перемена — от язычества к вере, а вторая — от веры к знанию. Последнее, находя предел в любви, отдает любящего Любимому, познающего Познаваемому. И возможно, такой уже здесь достигает достоинства, равного ангельскому (ἰσάγγελος)». Григорий Нисский также говорил, что некогда человек был, а после всеобщего восстановления будет опять равен ангелам (ἰσάγγελος): *Об устройении человека* 17 и 18 (PG 44, 188C и 189C; 196A); *Antirrheticus adversus Apollinarium* (PG 45, 1237C); *На Песнь песней* I (PG 44, 777A); *De virginitate* XIV (4) (PG 46, 381A). Тот же Григорий Нисский пишет о *равночестности* человека ангелам (τὴν πρὸς τοὺς ἀγγέλους ὀμοτιμίαν, ср. Пс 8:6; 48:13 и 21) в *Об устройении человека* 17 и 22 (PG 44, 189A; 189D; 205A); *Antirrheticus adversus Apollinarium* (PG 45, 1237BD); *In Ecclesiasten* VI (PG 44, 708D); *De Oratione Dominica* I (PG 44, 1124B), ср. с выражением *condignitas naturae* в приведенной выше цитате из P II, 1532–36 (575A). Кроме того, ангел именуется у Григория старшим братом человеку (*Жизнь Моисея* II, 47; II, 51–53).

⁸⁴ Ср. ПЛОТИН, *Эннеады* III, 5, 6, 40–42: «Многим кажется, что сущность демонов, насколько они демоны, состоит в том, чтобы быть вместе с каким-либо телом, огненным или воздушным (μετά τινος σώματος ἢ ἀέρος ἢ πυρός)», II, 1, 6, 6, 54: «Но у демонов — огненная жизнь» (ζῆμα πύρινά); IV, 3, 9, 3–9: «Есть два способа вхождения души в тело, один — когда душа уже находится в теле и меняет тела или переходит

лем⁸⁵, обратимся к платоновской традиции. Уже ближайшие ученики Платона говорят о пяти элементах — огне, эфире, воздухе, воде, земле (*Послезаконие* 981c). При этом эфир и воздух — это, в сущности, один элемент. У самого Платона эфир есть прозрачайшая разновидность воздуха (*Тимей* 58b), чистейшая область неба (*Федон* 109b). Собственно воздух занимает околоземную область. Он полон испарений, облаков, ветров, дождей: «прозрачайшая разновидность [воздуха] зовется эфиром, а более мутная — туманом и мглой» (*Тимей* 58d). Каждой из четырех основных стихий (огню, воздуху, воде, земле) присущ особый род существ (*Тимей* 40a). Существа, в природе которых преобладает огонь, — это боги, т. е. бессмертные звезды (*Послезаконие* 981de), а те, в ком преобладает земля, — смертные люди. Три средних элемента (два вида воздуха и вода) дают начало еще трем родам существ. Сразу под огнем находится эфир, из него мировая Душа создает эфирные существа⁸⁶. (Впоследствии они получают имя ангелов.) Затем Душа производит существа из воздуха — демонов. Из воды возникают полубоги и нимфы⁸⁷. Все вышеупомянутые «наполняют небо» (984b – 985b)⁸⁸.

Что касается мест посмертного наказания людей, то помимо общепринятых верований, помещавших преисподнюю под землей, существ-

из воздушного или огненного тела в земное (это не называют переменной тела потому, что неясно, из какого тела осуществляется проникновение), и другой способ — переход от бестелесного в какое угодно тело, что будет первым общением души с телом»; КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Извлечения из Феодота* I, 12, 2: «Ангелы — это умопостигаемый огонь и дух, чистые сущности, предел же совершенства для очищенного умопостигаемого огня есть умопостигаемый свет, «который стремятся созерцать ангелы», как говорит Петр (1 Петр 1:12)»; ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, *Толкование на пророка Исаию* [Dub.] X, 237, 21–22, ed. P. TREVISAN (рус. пер. т. 2, с. 271): «ненасытные демоны... любят быть около жертвенников... А может быть, и питаются сим и тела их, или воздушные (τὰ ἀέρια σώματα), или огненные (πύρινα), или смешанные из обеих стихий (ἐξ ἀμφότερων τῶν στοιχείων μίκτα)».

⁸⁵ Ср., кстати, АРИСТОТЕЛЬ, *О душе* III, 13, 435 а 11–20: «совершенно очевидно, что тело животного не может быть простым, т. е. не может быть огненным или воздушным (πύρινον ἢ ἀέρινον)... не может быть из этих элементов». Об античных теориях эфира см. в этом сборнике статью С. В. МЕСЯЦ «Дискуссии об эфире в Античности», с. 63–113.

⁸⁶ Они не названы, но это высшие из демонов, поскольку сказано, что они прозрачны, страдают людям и этим отличаются от бесстрастных богов (984e – 985a).

⁸⁷ Например, Марий Викторин (281/91 – п. 363), комментируя *Послание к Галатам*, говорит о духах всех четырех стихий: «quosdam daemones aërios uocent, rursus alii empirios, alii enydros, alii genios, id est terrenos, aquaticos, aërios, ignitos» (*In epistolam Pauli ad Galatas* I, 4, PL 8, 1180B).

⁸⁸ Ср. ПЛОТИН, *Энеады* IV, 3, 18, 22–23: «что касается демонов и душ, [пребывающих] в воздухе (δαμόνων καὶ ψυχῶν ἐν ἀέρι)...»

вовала традиция локализовывать Аид и Тартар в воздухе. Отправной точкой для такого взгляда послужили строки Гесиода о том, что титаны были сброшены «настолько глубоко под землю, насколько небо [отстоит] от земли, ибо столь [далеко] от земли до мгристо-воздушного (ἠερόεντα) Тартара»⁸⁹. Поскольку Гесиод назвал Тартар «мгристо-воздушным»⁹⁰, это послужило основой для связывания мест наказания с воздушной областью⁹¹. Так, у Гомера Зевс грозит богам тем, что сбросит их с неба в мгристо-воздушный Тартар, который настолько глубже Аида, насколько земля ниже неба (таким образом, Аид находится на полпути к Тартару)⁹².

Повествуя о посмертном суде и воздаянии, Платон в *Федоне* (108e – 114c) говорит о том, что после смерти тела души попадают на иную землю, которую он помещает *под небом*. Именно там, под небом, находится и Тартар, как некая пропасть, насквозь пронизывающая небесную землю, и река Пирифлегетон, и область Ахерузы. Не случайно, в

⁸⁹ ГЕСИОД, *Теогония* 720–721. Ниже (722–723a) сказано, что медная наковальня будет падать от неба до земли девять дней и ночей и еще столько же от земли до мгристо-воздушного Тартара. Одна из схолий к *Илиаде* (ad VIII, 16 b1) поясняет: «Небесное, как он говорит, имеет три протяжения: [от земли] до облаков — воздух, затем, вплоть до созвездий и начала Зевеса, — эфир; от земли до Аида столько же, сколько от Аида до Тартара. Очевидно, что земля является серединой и центром» (*Scholia Graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera)*, ed. H. ERBSE).

⁹⁰ Это словосочетание неоднократно употребляется в *Теогонии*, см. строки 119, 681–682, 721, 723a, 736, 807.

⁹¹ «Естественнонаучное» объяснение см. у Плутарха в *О первичном холоде* 948F: «И то, что называется туманом и мглой (ἀχλὺς καὶ ὀμίχλη), а также все то, что мешает прохождению света, не давая его воспринять [зрением] — [все это] суть разновидности воздуха (ἀέρος διαφοραί), а для воздуха невидимого и лишённого цвета (τὸ ἀειδὲς καὶ ἄχρωστον) придумали наименование Аида и Ахеронта (Ἄιδης καὶ Ἀχέρων). И вот, как при отсутствии света воздух становится темным (σκοτεινὸς ἄηρ), так при удалении тепла то, что остается, оказывается холодным воздухом и ничем другим. Вот почему этот [воздух] из-за холодности зовется Тартаром; это явствует из того, что Гесиод говорит о *мгристо-воздушном Тартаре*» (пер. И. Д. РОЖАНСКОГО).

⁹² См. ГОМЕР, *Илиада* VIII, 13–16, где Зевс грозит олимпийским богам: «Восхищу его и низвергну я в мгристо-воздушный Тартар (Τάρταρον ἠερόεντα), в пропасть далекую, где под землей глубочайшая бездна (βάθιστον βέρετρον)... столь же далекий от Аида, как небо от земли!» В XV, 18–21 Зевс напоминает, как наказал Геру, сбросив ее с высоты (ὕψοθεν) и подвесив на золотой верви (δεσμὸν) среди эфира и туч (ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσιν); в XV, 191–192 сказано, что Аид получил в удел мгристо-воздушный мрак (ζόφον), а Зевс — пространное небо меж туч и эфира (οὐρανὸν εὐρὸν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσιν). Ср. *Гомеровские гимны. Гермесу* 256, где Аполлон грозит Гермесу: «тебя ухвачу я и в Тартар мгристо-воздушный заброшу, в мрак злосчастный и страшный (ζόφον)... Будешь бродить под землею...»

этом месте Платон цитирует *Илиаду* VIII, 13, где сказано о мглисто-воздушном Тартаре, столь далеком от Аида, сколь небо от земли (подробнее см. с. 724–726).

Из множества античных источников, сошлемся лишь на (псевдо-) Аполлодора (I–II вв. н. э.), который, имея в виду *Теогонию* Гесиода, начинает свою *Историческую библиотеку* с упоминания о том, как Уран–Небо наказал своих детей, циклопов:

связав, он сбросил их в Тартар (δήσας εἰς Τάρταρον ἔρριψε); это мрачное место находится в Аиде, на таком же расстоянии от земли, на каком земля от неба.

Ранние христианские авторы во многих случаях следовали классическим топам. Поэтому неудивительно, что 2 Петр 2:4 составляют параллель словам Аполлодора:

Бог не пощадил согрешивших ангелов, но, низвергнув, как в Тартар, в узы мрака, отдал под стражу до суда (σικραῖς ζόφου⁹³ ταρταρώσας παρέδωκεν εἰς κρίσιν τηρουμένων).

В сочетании с Еф 2:2, где говорится о *владыке, властвующем в [мглистом] воздухе* (τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος), это стали интерпретировать в том смысле, что падшие ангелы вместе со своим предводителем были сброшены с высших, эфирных небес в низший, приземный слой мутного, взбаламученного воздуха, где они содержатся ныне, как в темнице, ожидая Судного дня. Ссылки на подобное представление как на нечто само собой разумеющееся, можно найти у Климентя Александрийского, Оригена, Тертуллиана, Иеронима, Августина, Иоанна Кассиана и позднее у Беды Досточтимого⁹⁴.

В свете вышеизложенного становится понятным тезис трактата *О предопределении* о том, что после воскресения тела праведников станут эфирными, а тела грешников — воздушными. В самом деле, если после воскресения *все* люди сделаются тождественны ангелам, то ло-

⁹³ Ср. ГЕСИОД, *Теогония* 654: ὑπὸ ζόφου ἡρόεντος; 730–731: ἔνθα θεοὶ Τιτῆνες ὑπὸ ζόφῳ ἡρόεντι κεκρούφαται βουλῆσι Διὸς νεφέληγυρέταο; Гомеровские гимны. Церере 482: ὑπὸ ζόφῳ εἰρόεντι; ГОМЕР, *Илиада* XXI, 56: ὑπὸ ζόφου ἡρόεντος.

⁹⁴ КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Строматы* IV, 26; ТЕРТУЛЛИАН, *О душе* 54 (PL 2, 742AB); ОРИГЕН (в переводе Иеронима): *Homiliae in Ezechielem* IV (PL 25, 721BC); ИЕРОНИМ, *In Epistolam ad Ephesios* I (PL 26, 466A), III (PL 26, 546BC); ИОАНН КАССИАН, *Collatio* 8, 12 (PL 49, 740–741); АВГУСТИН, *О граде Божиим* VIII, 22; *Epist.* 102 (PL 33, 378), *Sermones de tempore* 222 (PL 38, 1091); БЕДА ДОСТОЧТИМЫЙ, *Hexaemeron* I (PL 91, 26CD), *De natura rerum* 25 (PL 90, 244A – 246A).

гично, что праведники присоединятся к верным ангелам, а нечестивые отправятся в места заточения падших духов. Соответственно, если у верных ангелов тела состоят из эфира, а у падших — из воздуха, то такими же они будут после воскресения у праведных и отверженных людей: тело каждого существа будет приспособлено к свойствам места, назначенного ему для обитания.

«Дух» есть эфир. Итак, Иоанн Скотт понимает тонкое, «духовное» тело (*spirituale corpus*), которое люди получают после воскресения, как тело воздушное или эфирное. Но имеются веские основания полагать, что на определенном этапе Эриугена и сам «дух» рассматривал как разновидность воздуха или эфира. При этом «эфир» для него — это высшая, разреженная разновидность воздуха⁹⁵. То, что лишь подразумевается в *О предопределении*, будет открыто сказано позже, в *Перифьюсеон*, где Эриугена пишет, что после воскресения человеческая природа подобна воздуху (*aerem*) и должна превратиться в дух (*spiritum*) и, напротив, воздух, а тем более эфир именуется у него «духовными»⁹⁶. «Дух» для Иоанна подобен телесной пневме стоиков. Понимание духа как тонкого тела можно проследить на протяжении всей научной карьеры Эриугены — от раннего трактата *О предопределении* до последних страниц его главного сочинения, *Перифьюсеон*. Когда впоследствии, следуя учению Григория Богослова, Иоанн придет к выводу, что после воскресения смертные тела изменятся не просто в тела духовные, но перейдут сначала в бестелесную душу, а потом — в бестелесный «дух», ему придется сделать характерную оговорку: «не в тот дух, что именуется эфиром, но в тот, что называется умом»⁹⁷.

Взаимопревращения элементов. Все рассмотренные выше теории из *О предопределении* встроены в систему естественно-научных

⁹⁵ ИОАНН СКОТТ, *P II*, 727–729 (549C): «Inferior enim pars a terra usque ad lunam aer dicitur (hoc est spiritus), superior uero... aether (id est purus spiritus)». Для Эриугены тела в собственном смысле — это вода и земля, ср. *P III*, 3165–68 (695B): «omnia ista corpora ex catholicis elementis composita, maxime etiam terrena et aquatica... nil aliud in eis inuenitur praeter corpus omnino et corporeum».

⁹⁶ Ср. *P V*, 3956–63 (948AB): «humanam naturam in regeneratione eius... omnino in spiritum conuersa, diuersarum tamen qualitatuum capacem fore... Vt enim aer iste, ex quo similitudinem quandam humanitatis accepimus, aethereos desuper splendores, deorsum uero concretas ex terra et aqua recipit fumigationes»; *V*, 3919 (947B): «spiritualis natura aeris»; 3926–27 (947C): «aer enim dicitur, id est spiritus. Ideoque simplex ac spirituale corpus a physicis uocatur»; 3907–09 (947A): «ipse autem aer in omnibus suae semper subtilitatis et serenitatis immobilem custodit qualitatem».

⁹⁷ *P V*, 5784–88 (987B). Ср. *P V*, 4096 – 4104 (951AB); 4164–73 (952CD).

представлений той эпохи. Как мы уже видели, в основе многих положений Эриугены лежат рассуждения об эфире и взаимопревращениях первоэлементов⁹⁸. Но эфир, являясь «пятым колесом», не укладывается в часто используемую Иоанном четырехчастную схему платоников, в которой двойные термины (А не-В и не-А не-В) сопрягаются посредством двух промежуточных (А В и не-А В). Поэтому функции и природа эфира в *О предопределении* размыты: иногда он отождествляется с одним из высших элементов (разреженным воздухом), а иногда рассматривается как *качество*, чистейшее состояние, которого может достичь телесная субстанция. Так, Эриугена подчеркивает, что эфир лишь называется бестелесным, на деле являясь «четвертой частью телесного творения»⁹⁹, и в то же время он говорит, что эфир — это не элемент, но высшее телесное качество¹⁰⁰, которое не может быть поглощено никаким другим качеством, хотя может превращать в себя более низкие качества¹⁰¹. В силу закона естества, пишет Иоанн, высшие элементы всегда растворяют и поглощают собой низшие. Поэтому огонь бессилен по отношению к эфирному телу, но поглощает и жжет воздушное. Когда в Судный день всё будет охвачено пламенем, воздушные тела проклятых будут гореть в огне не потому, что на эти тела наложено наказание, а потому, что огненное качество, как более высокое, естественной силой будет превращать в себя низшие элементы (и, в частности, воздух): они

⁹⁸ Относительно взаимопревращений качеств и элементов у Оригена см. D. G. BOSTOCK, “Quality and Corporeity in Origen”, *Origeniana secunda*, eds. H. CROUZEL, A. QUACQUARELLI (Roma: Edizioni dell’Ateneo, 1980), p. 323–337.

⁹⁹ *Div. praed.* 19, 1, 6–8 (436C): «incorporeus... solemus dicere aethereum spiritum, cum quarta pars sit corporalis creaturae».

¹⁰⁰ *Div. praed.* 19, 3, 33 (437B): «suprema omnium corporum qualitas, quae est aetherea». О таком же понимании эфира Оригеном см. H. CROUZEL, “La doctrine origénienne du corps ressuscité”, *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 81 (Toulouse, 1980), p. 191–195 [repr. in H. CROUZEL, *Les fins dernières selon Origène* (Aldershot: Variorum, 1990), ch. VI; L. R. HENNESSEY, “A Philosophical Issue in Origen’s Eschatology: The Three Senses of Incorporality”, *Origeniana quinta*, ed. R. J. DALY (Leuven: University Press, Peeters, 1992), p. 377: «The ether is not another body — besides earth, water, air, and fire — but another state into which a corporeal body can change itself. The ether is a quality, but not a body»; D. G. BOSTOCK, “Quality and Corporeity in Origen”, p. 332: «when Origen speaks of that bodily substance attaining an ethereal condition (statum), he appears to subordinate the simple concept of ‘body’ to the concept of ‘state’».

¹⁰¹ ИОАНН СКОТТ, *Div. praed.* 19, 2, 19–21 (437A): «aetheream... qualitatem, quae ab alia qualitate consumi non potest, cum inferiorum corporum qualitates in se mutare possit»; 19, 3, 34–36 (437B): «aetherea [qualitas] inferiores qualitates et intra se ambiendo coartat et in se, prout lex naturarum sinit, commouere non desinat».

служат для него пищей¹⁰². Иоанн Скотт подчеркивает, что взаимопревращения элементов — это естественный процесс, он мучителен для грешников лишь в силу их внутренней порчи¹⁰³. Превращение в более высокое качество, от которого разумные природы «испытывают радость», ибо это отвечает естественному ходу бытия, становится пыткой для злых волей¹⁰⁴.

Иоанн особенно оговаривает: тела грешных людей и ангелов страдают в вечном огне так, что природа или субстанция грешников не затрагивается наказанием, «красота природы» не нарушается. Наказание состоит в том, что грешники лишены блаженства, даваемого не природой, но благодатью¹⁰⁵.

Внимание, которое при рассуждении об эфире и вечном огне Иоанн Скотт уделяет взаимопревращению элементов, сообщает его эсхатологическому рассуждению сильную натурфилософскую составляющую. В этом Эриугена традиционен: Августин в *О книге бытия* тоже встраивал свою ангелологию в натурфилософский каркас, говоря, что в ангелах и демонах преобладают два действующих элемента, *огонь и воздух*, а не два претерпевающих, *земля и вода*. По Августину, небесные тела ангелов в наказание *обращены* в воздушное качество, дабы они стали подвластны воздействию огня как элемента высшей природы¹⁰⁶.

¹⁰² *Div. praed.* 19, 2, 30–32 (437B): «Ignea quippe qualitas superior naturali ui inferiorum elementorum qualitates in se transfundere semper appetit naturali motu, quasi quodam sui alimentum».

¹⁰³ *Div. praed.* 19, 2, 25–29 (437AB): «Miro atque ineffabili naturarum modo peragitur, occulto tamen iustoque iudicio, ut, quod elementa mundi inter se quasi quodam naturalis amoris uinculo complexa inseparabiliterque coniuncta ordinatissimo motu appetunt, ueritatem odientibus uertatur in supplicium».

¹⁰⁴ *Div. praed.* 19, 3, 36–38 (437B): «naturarum intra se mirabile perficitur gaudium, malarum uero uoluntatum ineffabile tormentum»; 19, 3, 45–48 (437C): «superioris ignis corporei cum inferioris aeris corporibus qualitate colluctante, naturali ui seruata, infelicitum animarum intentio de corporibus suis aeternas patiat aerumnas».

¹⁰⁵ *Div. praed.* 19, 3, 38–45 (437BC): «Proinde impiorum omnium, angelorum uidelicet hominumque peruersorum, corpora ita sunt supplicia ignis aeterni perpessura ut, integritate eorum substantiae nullo modo peritura... excepta beatitudine qua priuabuntur quae non est ex natura sed ex gratia».

¹⁰⁶ АВГУСТИН, *О книге Бытия* III, 9–10 (PL 34, 284–285): «Nec ignoro, ita quosdam philosophos sua cuiusque elementi distribuisse animalia, ut... dicerent... aeria... animalia daemones esse; coelestia, deos... Quapropter, etsi daemones aeria sunt animalia, quoniam corporum aeriorum natura uigent; et propterea morte non dissoluntur; quia praeualet in eis elementum, quod ad faciendum quam ad patiendum est aptius; duobus subterpositis, aqua scilicet et terra, uno autem superposito, id est igne sidereo: distribuuntur enim elementa ad patiendum duo, humor et humus; ad faciendum autem alia duo, aer et ignis... Aer autem a confinio luminosi coeli usque ad aquarum fluida et nuda terrarum

При это важно, что Иоанн Скотт пишет о *взаимопревращении* стихий друг в друга, а не о вторжении одного элемента в область преобладания другого: это можно видеть и в рассуждениях о физических обстоятельствах Судного дня, и тогда, когда речь идет об изменениях тел людей и ангелов, и применительно к кругообороту элементов. Потоп или пожар не приходят извне — просто один элемент превращается в другой. Таким же естественным порядком низшие тела и элементы переходят в высшие¹⁰⁷. Иоанн Скотт сам говорит о существовании давней традиции подобного понимания механизма мировых катаклизмов¹⁰⁸.

peruenit... Superior uero pars aeris, propter puram tranquillitatem, coelo... coniungitur... In qua fortassis parte si fuerunt ante transgressionem suam transgressores angeli cum principe suo, nunc diabolo, tunc archangelo... non mirum si post peccatum in istam sunt detrusi caliginem; ubi tamen et aer sit, et humore tenui contexatur, qui commotus uentos, et uehementius concitatus etiam ignes et tonitrua, et contractus nubila, et conspissatus pluuiam, et congelantibus nubilis niuem, et turbulentius congelantibus densioribus nubilis grandinem, et distentus serenum facit, occultis imperiis et opere Dei, a summis ad infima uniuersa quae creauit administrantis... Si autem transgressores illi antequam transgrederentur, coelestia corpora gerebant, neque hoc mirum est, si conuersa sunt ex poena in aeriam qualitatem, ut iam possint ab igne, id est ab elemento naturae superioris aliquid pati: nec aeris saltem spatia superiora atque puriora, sed ista caliginosa tenere permissi sunt, qui eis pro suo genere quidam quasi carcer est, usque ad tempus iudicii». Различение активное / пассивное применительно к элементам имеет стоические корни. Ср. НЕМЕСИЙ, *Об устройении человека* V, 126 (PG 40, 625B): «Стоики говорят, что из стихий одни деятельны (*δραστικά*), другие страдательны (*παθητικά*): к первым они относят воздух и огонь, ко вторым — землю и воду» (пер. Ф. ВЛАДИМИРСКОГО).

¹⁰⁷ **О Судном дне:** АВГУСТИН, *О граде Божиим* XX, 24 (PL 41, 697–698): «aer iste uentosus... conuersus fuerat in humidam qualitatem»; БЕДА, *De natura rerum* 25 (PL 90, 246A): «aer turbulentus esset conuersus in undas»; БЕДА, *Commentarii in Pentateuchum* (PL 91, 198BD): «in aquarum natura pinguiore huius aeris qualitate conuersa... **о телах людей и ангелов**»; АВГУСТИН, *О граде Божиим* XX, 16 (PL 41, 682): «ipsa [nostra] substantia eas qualitates habebit, quae corporibus immortalibus mirabili mutatione conueniant»; АВГУСТИН, *О книге Бытия* III, 9–10 (PL 34, 283–285): «coelestia corpora... conuersa sunt ex poena in aeriam qualitatem, ut iam possint ab igne, id est ab elemento naturae superioris aliquid pati»; ИОАНН СКОТТ, *Div. praed.* 19, 2, 18–22 (437A): «corpora sanctorum in aetheream mutabuntur qualitatem... impiorum uero corpora in aeream qualitatem transitura»; *P V*, 3956–59 (948A): «humanam naturam... in spiritum conuersa»; **об элементах:** ИОАНН СКОТТ, *Div. praed.* 19, 2, 19–21 (437A): «aetheream... qualitatem... inferiorum corporum qualitates in se mutare possit»; 19, 2, 30–32 (437B): «Ignea quippe qualitas superior naturali ui inferiorum elementorum qualitates in se transfundere semper appetit naturali motu, quasi quoddam sui alimentum»; *P III*, <20> 140–141 (696B) (i¹ vers. I–II): «In diluio aer uersus est in aquam, iterumque reuersa est aqua in aera»; *Div. praed.* 19, 3, 34–36 (437A): «qualitas, quae est aetherea, inferiores qualitates... in se... commouere non desinat».

¹⁰⁸ ИОАНН СКОТТ, *P III*, 3881–82 (712D): «multi philosophorum, teste sancto Augustino, affirmant ignem et aera agere, aquam uero et terram pati»; *P III*, <20> 140–141

«Физический» подход к решению теологических проблем использовался и на родине Иоанна Скотта. Как уже говорилось, примеры обращения ирландских богословов VII столетия к учению о четырех элементах можно увидеть в *De ordine creaturarum*, в *De miraculibus sacrae scripturae*, в двух комментариях на Апостольские послания¹⁰⁹. В этих трактатах предполагается, что структура вселенной по вертикали в целом соответствует естественному порядку элементов, а природные явления объясняются в терминах возможных взаимопревращений элементов присутствием какого-либо элемента либо природными свойствами некоего элемента. Для трактата *De miraculibus sacrae scripturae* (*О чудесах святого Писания*) особенно характерна тенденция рационально объяснять библейские чудеса. Например, поясняется, что, когда Бог решил превратить жену Лота в соляной столп, Он просто заставил распространиться по всему организму соль, всегда присутствующую в человеческом теле в виде малой его части¹¹⁰. Через взаимопревращение элементов в трактате объясняется и ряд других чудес¹¹¹.

Как мы выяснили, практически все отправные положения эсхатологии Иоанна Скотта наличествуют в предшествующей латинской традиции. Источником их большей частью были натурфилософские рассуждения Августина и островных авторов. Тем не менее, главный тезис о *соприродности* людей и ангелов делает позицию Иоанна особенной. Постулируя такую соприродность, Иоанн Скотт — под влиянием учения Оригена (в том виде, в каком его интерпретирует Иероним¹¹²) —

(696B) (i¹ vers. I–II): «In diluio aer uersus est in aquam, iterumque reuersa est aqua in aera». Ср. ОРИГЕН, *О началах* IV, 4, 6, (33), 236–238: «ignem, aerem, aquam terramque mutari in semet ipsa inuicem ac resolui aliud in aliud elementum mutua quadam consanguinatione docuimus».

¹⁰⁹ M. SMYTH, “The Physical World in Seventh-Century Hiberno-Latin Texts”, *Peritia* 5 (1986), p. 215.

¹¹⁰ *De miraculibus sacrae scripturae* I, 11 (PL 35, 2161–62). Об этом см. D. Ó CRÓINÍN, *Early Medieval Ireland 400–1200* (London, 1995), p. 187–188.

¹¹¹ Объяснение превращения воды в вино см. в *De miraculibus sacrae scripturae* I, 18 (2164–65), обсуждение свойств элементов — в II, 31 (2189–90).

¹¹² Ср. ИЕРОНИМ, *Ad Auitum* Ep. 124, 4 (PL 22, 1063): «ad extremum sermone latissimo disputauit, angelum, siue animam, aut certe daemonem, quos unius adserit esse naturae, sed diuersarum uoluntatum, pro magnitudine 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»). В сохранившихся сочинениях Ориген высказывается менее однозначно: *О началах* I, 8, 4, 146–149: «animae hominum, ex quibus per profectum etiam in illum angelorum ordinem quosdam uidemus assumi, illos uidelicet, qui filii dei facti fuerint uel filii resurrectionis»; *Com. in Matth.* XVII, 30, 51–59: «станоятся как ангелы на небесах те, кто удостоивается воскресения из мертвых, но их тела уничи-

идет гораздо дальше Августина, который ставил вопрос о подобном родстве, но оговаривался: «в канонических книгах об этом нет никаких свидетельств»¹¹³. Более того, тот факт, что Иоанн признает тела воскресения воздушными или эфирными, отводя им в качестве места обитания высшие (но также материальные) пределы чувственного космоса, делает его систему схожей с таковыми у средних платоников и неоплатоников. Получается, что в *О предопределении* Иоанн Скотт, осознанно или нет, признает наличие только чувственного космоса, помимо которого не существует невидимой духовной реальности. Если после воскресения люди навсегда обретают тонкие тела, они навсегда остаются в пределах телесного эфира. В этом плане картина мира в *О предопределении* наследует особенность, которую Иоанн чуть раньше сам подметил в теориях «платоников»:

Поскольку [платоники] полагали, что *помимо* [чувственного] *мира ничего нет*, они считали, что души, словно бы отыскивая прежние природные сидалища, возвращаются в те самые планетарные потоки, через которые, как выдумывали [эти философы], прежде ниспадали в тела¹¹⁴.

жения в преображении (Флп 3:21) делаются, как тела ангелов, эфирными и световидным сиянием (*αἰθέρια καὶ ἀγχοειδὲς φῶς*). Ср. БЕДА, *In Evangelium S. Marci* I (PL 92, 134D): «Angelus uocatur Joannes, non naturae societate iuxta haeresim Origenis, sed officii dignitate».

¹¹³ АВГУСТИН, *О книге Бытия* VII, 23 (PL 34, 368): «angelicum spiritum quasi parentem esse animae humanae... ut corporum quidem humanorum parentes homines sint, animarum autem Angeli, creator uero et animarum et corporum Deus sed corporum ex hominibus, animarum ex Angelis; aut prioris corporis ex terra, et prioris animae ex angelica natura»; Там же, X, 5 (411): «Quod ergo ex Angelis, tanquam parentibus Deus creet animas, nulla mihi de canonicis Libris occurrit auctoritas». А согласно Григорию Великому, природа ангелов и людей сильно различается: *Moralia* IX, 66 (PL 75, 916AB): «angelorum atque hominum longe sit natura dissimilis».

¹¹⁴ ИОАНН СКОТТ, *Glosae Martiani* (ad 13, 5–18), JEAUNEAU, p. 130, 15–19: «Et quoniam [platonici] extra mundum nihil putabant esse, ad eosdem planetarum meatus per quos animas ad corpora lapsas machinabantur easdem redire putabant, pristinam ueluti naturae sedem reperientes». См. МАРЦИАН КАПЕЛЛА, *De nuptiis* I, 14–15 (DICK, p. 11–13) и ИОАНН СКОТТ, *Annotationes in Martianum* 13, 1 (LUTZ, p. 21–22). Ср. АВГУСТИН, *Sermo* 240, 4, 4 (PL 38, 1132): «Philosophi saeculi huius... dixerunt, animas hominum male uiuentium... cum exierint de corporibus, rursus continuo reuolui ad alia corpora, et poenas hic luere... eas uero animas quae bene uixerunt, cum exierint de corporibus, ire ad superna caelorum, requiescere ibi in stellis et luminibus istis conspicuis, uel quibuscumque caelestibus abditisque secretis, obliuisci omnium praeteritorum malorum, et rursus delectari redire ad corpora, et uenire iterum ad ista patienda»; *Sermo* 241, 4, 4 (PL 38, 1135). Об отношении Августина к учению о переселении душ см. J. RÉPIN, *Théologie cosmique et*

Как кажется, в *О предопределении* самого Иоанна Скотта помимо телесного космоса «нет ничего»: над небесной твердью отсутствуют духовные небеса, предполагавшиеся неоплатониками¹¹⁵ и христианскими космографами¹¹⁶. Души поднимаются на эфирное небо, где и будут пребывать нескончаемо — в верхних пределах вечного космоса, замкнутые в телесном. Отсутствие духовных небес у Иоанна Скотта не осталось незамеченным, и Пруденций Труасский¹¹⁷ посвятил специальное сочинение критике трактата Эриугены (см. *Приложение I*).

II. ОРИГЕН И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА ЭСХАТОЛОГИЮ ИОАННА СКОТТА *

Ориген в кругу Иоанна Скотта. Ориген занимал важное место в каролингском интеллектуальном мире¹¹⁸. В ту эпоху (как и теперь) Ори-

théologie chrétienne (Paris: Presses universitaires de France, 1964), p. 434–441.

* Разделы, посвященные психологическому учению Оригена (с. 663–674), выполнены при финансовой поддержке РФФИ (проект 05–06–80294).

¹¹⁵ Ср. ПЛОТИН, IV, 3, 15, 1–7: «Души, выглянувшие из умопостигаемого, спускаются сначала на небо и, присоединив там тело, сразу же продвигаются посредством него ко все более земным телам — настолько, насколько простерлись в протяжение».

¹¹⁶ Ср. БЕДА, *De natura rerum* 8 (PL 90, 201A – 202A): «Aguas, firmamento impositas, *coelis* quidem *spiritualibus* humiliores, sed tamen omni creatura corporali superiores...» МАКАРИЙ ЕГИПЕТСКИЙ, *Духовные слова и послания* 33, 3, 1: «Как есть небо со светилами (*οὐρανὸς φαίνόμενος*), называемое твердью (*σπερέωμα*), так выше его есть другое небо, световидное (*φωτοειδής*), где полки ангельские и, конечно, Бог и ангелы... Все это божественно, несказанно и светозарно, потому что духовно и существоважно (*ὑποστατικά*), будучи не от века сего, но от иного мира... Когда свернется эта [твердь], тогда то, без светил (*τὰ μὴ φαίνόμενα*), принимает избранных»; ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *О Шестодневе, Слово защитительное брату Петру* (PG 44, 121D, рус. пер. с. 73): «[Апостол Павел] позади себя оставил воздух, прошел пути круговращения наполняющих средю звезд, миновал верхний свод эфирных пределов, и, быв в постоянном и *умопредставляемом естестве* (*ἐν τῇ στασίμῳ καὶ νοητῇ φύσει*), видел красоты **рая**»; *Жизнь Моисея* II, 178 (рус. пер. с. 302): «самому апостолу, когда... восхищен он был в **пренебесные** святилища, открыты были Духом тайны **рая**».

¹¹⁷ ПРУДЕНЦИЙ, *De praedestinatione contra Joannem Scotum cognomento Erigenam* (далее — *De praedestinatione*) 17 (PL 115, 1294D–95A): «Quo etiam beatum Paulum raptum s. Ambrosius (in II ad Cor. XII, 2) intelligit dicens: [Quia *ultra omnia mundi sidera* raptus intelligitur, et ideo magnificentum et mirabile est quod narrat. Significat enim *supra firmamentum* in tertium numero coelum de *spiritualibus coelis* raptum semetipsum]».

¹¹⁸ **О знании Оригена в раннем средневековье и в кругу Иоанна Скотта** см. Н. de LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture* I, 1 (Lyon: Aubier, 1959), p. 221 sqq.; В. В. ПЕТРОВ, «Эсхатология Оригена и знание ее основ на латинском

гена нередко винили не только в действительных отклонениях его учения от позднейшей ортодоксии (в его время она еще только начинала формироваться догматически), но и в заблуждениях, приписывавшихся ему его критиками, творившими много позже его смерти. Сразу оговорим, что цитируя доксографические свидетельства Мефодия Олимпийского (кон. III-го – нач. IV вв.), Епифания Кипрского (ок. 315–403), Иеронима (ок. 342–420), мы не пытаемся установить степень их достоверности. Для нас важно, что сообщаемые ими сведения о взглядах Оригена воспринимались средневековыми читателями как критическое, но адекватное изложение теорий александрийского учителя. А недостатка в источниках у Иоанна Скотта не было. Сначала укажем на ряд косвенных. Так, хорошо известный каролингским интеллектуалам Беда Досточтимый осуждал учение Оригена о тождестве природы людей и ангелов¹¹⁹. Хаймон из Осерра укорял тех, кто в словах апостола *всякая тварь стенает*, *omnis creatura ingemescit* (Рим 8:22), понимал под «тварью», как Ориген, не только живых существ, но солнце, звезды

Западе IV–IX вв.», *Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории*, вып. 6 (М.: УРСС, 2001), с. 301–327; J. CONTRENI, *The Cathedral School of Laon from 850 to 930: Its Manuscripts and Masters* (München: Bei der Arbo-Gesellschaft, 1978), p. 115–117, 128–129; С. ВАММЕЛ, “Insular manuscripts of Origen in the Carolingian Empire” (1991), в: С. ВАММЕЛ, *Origeniana et Rufiniana* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1996), ch. IX, p. 5–16; **Ориген и Эригуена**: А. БРИЛЛИАНТОВ, *Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скотта Эригены* [СПб., 1898] (2-е изд., М: Мартис, 1998), с. 101–103, 119–120, 322–323; Н. LIEBESCHÜTZ, “Western Christian Thought from Boethius to Anselm”, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. A. H. ARMSTRONG (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), p. 582–586; J. PÉPIN, “*Mysteria et Symbola* dans le commentaire de Jean Scot sur l’évangile de Saint Jean”, *The Mind of Eriugena*, eds. J. J. O’MEARA, L. BIELER (Dublin: Irish University Press, 1973), p. 20–21; É. JEAUNEAU, “Introduction”, *Jean Scot. Homélie sur le Prologue de Jean*. SC 151 (Paris: CERF, 1969), p. 38–39; É. JEAUNEAU, “La division des sexes chez Grégoire de Nysse et chez Jean Scot Érigène”, *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*, ed. W. BEIERWALTES (Heidelberg: Carl Winter, 1980), p. 50; R. D. CROUSE, “Origen in the Philosophical Tradition of the Latin West: St. Augustine and John Scottus Eriugena”, *Origeniana quinta*, ed. R. J. DALY, p. 565–569; D. MORAN, “Origen and Eriugena. Aspects of Christian Gnosis”, *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*, eds. T. FINAN, V. TWOMEY (Kill Lane: Four Courts Press, 1992), p. 27–53.

¹¹⁹ БЕДА, *In Evangelium S. Marci* I (PL 92, 134D): «Angelus uocatur Joannes, non naturae societate iuxta haeresim Origenis, sed officii dignitate»; ИЕРОНИМ, *Ad Avitum*, Ep. 124, 4 (PL 22, 1063): «ad extremum sermone latissimo disputauit, angelum, siue animam, aut certe daemonem, quos unius adserit esse naturae, sed diuersarum uoluntatum, pro magnitudine neglegentiae et stultitiae iumentum posse fieri»; но ср. его 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».

и ангелов¹²⁰. Оригеновскую теорию апокатастасиса — конечного спасения и праведных, и нечестивых, включая падших ангелов и дьявола, — критиковали Беда¹²¹, Храбан Мавр¹²², а позже — Ремигий из Осерра¹²³.

¹²⁰ ХАЙМОН ИЗ ОСЕРРА, *In epistolam ad Romanos VIII* (PL 117, 432A – 33C): «ubi dicit Apostolus quod omnis creatura ingemiscit, reprehendit beatus Augustinus acutissime Origenem, quare in hoc nomine quod est creatura, comprehenderit non solum bestias, sed etiam solem, caeteraque sidera et angelos pariter cum homine... Quod beatus Gregorius aliis uerbis, sed eodem sensu ita exponit...». Здесь Хаймон цитирует Августина: *Contra Priscillianistas et Originistas VIII*, 11 (PL 42, 675–676): «in unoquoque homine est omnis creatura, non uniuersaliter sicut est coelum et terra et omnia quae in eis sunt, sed generatim quodam modo: quia et rationalis in illo est, quam uel probantur habere Angeli, uel creduntur; et, ut ita dicam, sensualis, qua et bestiae non carent... et uitalis priuata sensu, qualis aduerti in arboribus potest; nam et in nobis sine sensu nostro fiunt corporis incrementa, et capilli nec cum praeceduntur sentiunt, et tamen crescunt... Ita nullum est creaturae genus, quod non in homine possit agnosci: ac sic omnis creatura in eo congemiscit et dolet... non tamen ex eisdem uerbis consequens est ut solem et lunam et sidera congemiscere credamus, donec in saeculi fine a corruptionis seruitute liberentur» (ср. АВГУСТИН, *De diuersis quaestionibus* 83, 67, 5, PL 40, 68); и Григория Великого, *Homiliae in Evangelia II*, 29 (PL 76, 1214AC) (ср. его же, *Moralia VI*, 16, PL 75, 740BD). Ср. яркую аллегорезу — ОРИГЕН, *О началах I*, 7, 5, 151–169; и его же, *Homilia in Leviticum V*, 2, 57–67, ed. M. BORRET, SC 287: «Впрочем, я не хочу, чтобы ты, будучи в тайне иудеем (Рим 2:29), искал эти жертвоприношения в видимых животных, и не думай найти то, что должно предлагать Богу, в бессловесных скотах. Ищи эти жертвоприношения внутри себя, и найдешь их внутри души своей. Пойми, что ты имеешь внутри себя стада быков, которые прославлены в Аврааме. Пойми, что ты имеешь и стада овец, и стада коз, в которых благословенны и умножены патриархи. Пойми, что в тебе находятся даже птицы небесные. И не удивляйся тому, что мы говорим, будто это внутри тебя. Пойми, что ты — это еще один мир в малом, и внутри тебя — солнце, луна и даже звезды» (это сочинение Оригена имелось в библиотеке Лана). Ср. ФИЛОН, *De plantatione* 28, 1–2: «Закончив изложение относительно важнейших растений в мире, рассмотрим то, каким образом всемудрый Бог создал деревья в человеке, малом мире».

¹²¹ БЕДА, *Super parabolis Salomonis allegorica expositio I*, 2 (PL 91, 948A): «contra Origenianos proprie dictum est, qui haereticis, meretricibus, cunctisque flagitiosorum turbis, et insuper ipsi diabolo atque angelis eius, post innumera, licet expleti uniuersalis iudicii tempora, remissionem scelerum, uitamque ac regnum promittunt in coelis»; *In Matthaei Evangelium expositio IV*, 25 (PL 92, 110A): «Frustra Origenes post multa annorum curricula impiis, nec non et diabolo de inferno spondet liberationem»; *In Evangelium S. Marci I*, 3 (PL 92, 164C): «Origenes, ut asserat post iudicium uniuersale, transactis licet saeculorum uoluminibus innumeris, cunctos peccatores ac blasphemos ueniam peccatorum esse consecuturos, atque ad regnum coeleste perducendos».

¹²² ХРАБАН МАВР, *Expositio in proverbia Salomonis II*, 11 (PL 111, 716A): «Origenes... post uniuersale extremumque iudicium uitam credidit omnibus impiis et peccatoribus dandam»; *De universo* (PL 111, 98AB): «Post resurrectionem et iudicium non credamus restitutionem futuram, qua Origenes delirat, ut daemones uel impii homines post

В специальной главе *О граде Божием* Августин критикует Оригена за учение о том, что отступившие от Творца души в наказание за грех получили разные тела, как темницы, соответственно степени вины каждой, и за утверждение, что только в этом причина сотворения мира¹²⁴. Следуя Августину, Храбан Мавр критиковал как ересь учение о том, что по причине различных грехов души были сброшены с неба на землю, заслужив различные тела, как оковы, и из-за этого возник наш мир¹²⁵.

В каролингских библиотеках содержались и работы самого Оригена (в латинском переводе). Каталог монастыря Боббио (конец IX в.) указывает среди книг, подаренных ирландцем Дунгалом, комментарии Оригена на книгу Бытия, на *Послание к Римлянам* и первую книгу комментария на *Песнь песней*¹²⁶. В кругу Иоанна Скотта интерес к Оригену был особенно велик. В списке книг личной библиотеки Вульфата, друга Иоанна Скотта, значатся шесть сочинений Оригена¹²⁷. Усердно изучал работы александрийца Мартин Ирландский — коллега Иоанна Скотта и наставник кафедральной школы Лана¹²⁸. Из греческих авторов, представленных в библиотеке Лана, наибольшее количество сочинений принадлежало Оригену. Три манускрипта — Laon 298, Laon 299 и Berlin, Phillipps 1832 — содержат оригеновы гомилии на *Песнь песней*, гоми-

tormenta, quasi suppliciiis expurgati, uel illi in angelicam redeant, qua creati sunt, dignitatem; uel isti iustorum societate donentur, eo quod hoc diuinae conueniat pietati, ne quid ex rationalibus pereat creaturis, sed quolibet modo saluentur».

¹²³ РЕМИГИЙ ИЗ ОСЕРРА, *Commentaria in Isaiam* II, 24 (PL 116, 833CD): «Origenes dicit... post multos dies, id est post mille annos finito iudicio a Domino uisitandi sunt. Quam sententiam nemo sanctorum Patrum corroborat, sed omnes denegant... Quidquid aeternum est, sine termino est».

¹²⁴ АВГУСТИН, *О граде Божием* XI, 23 — *De errore, in quo Origenis doctrina inculpatur* (PL 41, 336–337): «Sed animas dicunt... peccasse a Conditore recedendo; et diuersis progressibus pro diuersitate peccatorum, a coelis usque ad terras, et diuersa corpora quasi uincula meruisse: et hunc esse mundum, eamque causam mundi fuisse faciendi, non ut conderentur bona, sed ut mala cohiberentur. Hinc Origenes iure culpatur. In libris enim quos appellat *περὶ Ἀρχῶν*, id est, de Principiis, hoc sensit, hoc scripsit... Nullam aliam causam faciendi mundi intelligi uoluit, nisi ut bona fierent a bono Deo...»

¹²⁵ ХРАБАН МАВР, *De clericorum institutione* II, 58 — *De haeresibus variis* (PL 107, 374D): «Origeniani ab Origene auctore exorti sunt, animas quoque in mundi principio dicunt peccasse, et pro diuersitate peccatorum e coelis usque ad terram diuersa corpora quasi uincula meruisse, eaque de causa factum fuisse mundum».

¹²⁶ С. ВАММЕЛ, «Insular manuscripts of Origen...» p. 11.

¹²⁷ См. М. САППУЙНС, «Les Bibli Vulfadi et Jean Scot Érigène», *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 33 (1966), p. 138: «Origenis. in epistulis pauli ad romanos / Item. in genesi. In exodo. / in leuitico. in lucam / in ihesum filium naue».

¹²⁸ J. CONTRENI, *The Cathedral School of Laon...* p. 115–117, 128–129.

лии на книги пророков, на книги Левит, Чисел и Царств¹²⁹. Редкая библиотека IX века могла похвастаться такой коллекцией. Манускрипты из Лана, особенно Laon 298, сохранили следы интенсивного чтения.

Сам Иоанн Скотт цитирует оригеновы *О началах* и *Комментарий на Послание к Римлянам*, но, видимо, ему были известны и другие сочинения. В *Перифюсеон* Иоанн наделяет Оригена хвалебными эпитетами. Тем не менее, знание учения Оригена у Иоанна Скотта было не всегда точным: в некоторых случаях он черпал сведения из вторых рук. Например, он полагает, что учение Амвросия Медиоланского о том, что рай — это сама человеческая природа, восходит к Оригену, хотя автором этого представления является, скорее, Филон Александрийский¹³⁰. В другой раз, на основании вычитанного в *Анкорате* Епифания Кипрского Иоанн Скотт заявляет, что, согласно Оригену, рай находится на третьем небе, тогда как у Оригена это, скорее, второе небо¹³¹. Прямо

¹²⁹ Согласно J. Contreni (*The Cathedral School of Laon...* p. 182), в библиотеке Лана содержались следующие сочинения Оригена: *Hom. in Canticum* i–ii (MS 299, ff. 14v–31v, PG 13:37–53); *Hom. in Ezechielem* i–ii (MS 299, ff. 123v–137r, PG 13, 665–687); *Hom. in Isaiam* i–ix (MS 299, ff. 31v–59r, PG 13, 219–254); *Hom. in Leviticum* i–xiv (MS 11, ff. 1r–195r, PG 12, 405–574); *Hom. in Ieremiam* i–xiv (MS 299, ff. 59r–123v, PG 13, 255–276; 534–542; 454–462; 335–347; 347–358; 367–375; 358–367; 378–398; 398–403; 403–427; 438–451; 278–282; 283–294); *Hom. in Numeros* i–xxviii (MS 298, ff. 1r–148r, PG 12:955–1012); *Hom. in Regum* (MS 299, ff. 2r–14v, PG 12:995–1012).

¹³⁰ P IV, 3132–35 (815C). Об этом см. É. JEAUNEAU (ed.), *Iohannis Scotti Eriugena Periphyseon*, IV (Dublin: Institute for Advanced Studies, 1995), p. 324, n. 223. Впрочем, Иоанн Скотт мог иметь в виду *Гомилии на Бытие* Оригена, имевшиеся в библиотеке Вульфата (*Hom. in Genesim* I, 15, PG 12, 158C): «Videamus etiam per allegoriam quomodo ad imaginem Dei homo factus masculus et femina est. Interior homo noster ex spiritu et anima constat. Masculus spiritus dicitur, femina anima potest nuncupari...»

¹³¹ P IV, 3266–69 (818BC): «Nouimus autem summum sanctae Scripturae expositorem, Originem dico, edisserere non alibi neque alterum paradisum esse, praeter ipsum qui in tertio caelo, ut ipse uult, constitutus est, et in quem Apostolus Paulus raptus est»; P IV, 3935–37 (832D): «Origenis siquidem paradisum in tertio caelo, quod est intellectuale (hoc est in ipso homine quantum intellectus est) asserit esse». Источник Иоанна — ЕПИФАНИЙ, *Анкорат* 54. Ср. ОРИГЕН, *О началах* II, 3, 6, 274–294. Сам Епифаний считал рай местом на земле: *Панарий*. *Ересь* 44 [64], 47 (Holl, 472, 16–25; рус. пер. с. 234): «рай, откуда мы изгнаны... есть избранное место на этой земле... и Апостол полагает рай не на третьем небе». Традиция объединять 2 Кор 12:2 и 4, размещая рай на третьем небе, освящена авторитетными именами, ср. КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Строматы* V, 12 (79, 1): «О неизреченном свидетельствует и апостол, говоря: *Знаю человека во Христе, который восхищен был до третьего неба, и там, в раю, слышал неизреченные слова, которые нельзя человеку пересказать*»; АФАНАСИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Праздничные послания* 11 (т. III, с. 467): «Блаженный Павел... был восхищен даже до небесных обителей и перенесен в рай»; ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *Точное*

или косвенно к Оригену восходят несколько теорий Иоанна Скотта: концепция рая, который есть человеческая природа в ее непадшем состоянии¹³², понимание библейских «кожаных одежд» как земных тел, учение о создании человеческой душой своего земного тела и др. Примечательно, что Иоанн не боялся обвинений в оригенизме и сознательно использовал идеи Оригена, адаптируя их к своей собственной системе.

Тело духовное и тело добавленное. На наш взгляд, обдумывание и использование теорий Оригена начинается только в *Перифюсеон*. Характерно, что трактат содержит личное посвящение Вульфаду, другу Иоанна, в то время как прочие работы — *О предопределении* и переводы трудов Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника — были заказаны властью предрешающими: церковными иерархами или королем. Основное философское сочинение Иоанна заканчивается персональным посвящением:

сей труд я вверяю прежде всего Богу... а затем тебе, Вульфад, дражайший брат во Христе, предоставляю для проверки и исправления как соратнику в занятиях мудростью. Ведь он начат при твоём ободрении и — в том виде, какой имеет, — твоим хитроумием доведен до завершения¹³³.

*истолкование Екклесиаста Соломонова V (V (PG 44, 685A, рус. пер. с. 280): «Ибо возвысившийся до третьего неба, где была его голова, [ап. Павел] там имел очи, приводимый в восхищение неизреченными тайнами рая, усматривающий незримое и наслаждающийся тем, что выше чувства и разума»; *О Шестоднев*, *Слово защитительное брату Петру* (PG 44, 121D, рус. пер. с. 73): «[Апостол Павел] позади себя оставил воздух (τὸν ἀέρα), через круговращение звездной среды миновал верхний свод эфирных пределов и, быв в постоянном и умном естестве, видел красоты рая и слышал, чего человеческое естество изречь не может»; *Опровержение Евномия I*, 23 (PG 44, 345D, рус. пер. с. 124): «так, кажется мне, поступил и Павел, посвященный в неизреченные тайны, когда восхищен был в рай и, став зрителем пренебесных чудес, видел и слышал неизглаголанное для людей»; *Жизнь Моисея II*, 178 (рус. пер. с. 302): «самому апостолу, когда было ему видение скинии и восхищен он был в пренебесные святилища, открыты были Духом тайны рая». См. М. Ф. Оксиюк, *Эсхатология св. Григория Нисского* (Киев, 1914, репринт: М.: Паломник, 1999), с. 128–129; 316.*

¹³² P IV, 4179–80 (838A): «paradisus est humana natura ad imaginem dei condita, et in angelicae beatitudinis aequalitate constituta»; IV, 3592–94 (825C): «Considera ergo extremitates humanae naturae ueluti cuiuspiam paradisi terminos, sursum uersus atque deorsum, extra quos nulla creata intelligitur natura»; V, 1587–90 (895A): «non aliud esse paradisum... praeter ipsam humanae naturae integritatem».

¹³³ P V, 7364–72 (1022AB): «hoc opus primo omnium deo... subinde dilectissimo tibi frater in Christo et in studiis sapientiae cooperatori, Vulfade, examinandum offero et corrigendum committo. Nam et tuis exhortationibus est inchoatum, tuaque solertia, quoquo modo sit, ad finem usque perductum».

Весьма возможно, что трактат *Перифьюсеон* писался Иоанном Скоттом для себя (и узкого круга коллег), параллельно многолетнему официальному занятию — работе над переводами греческих отцов. Тем не менее в распоряжении Эриугены (заботами Вульффада?) были значительные ресурсы: палеографические исследования показали, что на протяжении ряда лет под его началом работал постоянный секретарь-ирландец, выполнявший также роль редактора, которого Э. Жёно окрестил Низифортином¹³⁴, а также целый ряд сменявших друг друга континентальных переписчиков. Скорее всего, в качестве наставника дворцовой школы Иоанн имел возможность апробировать свои теории во время лекций перед учениками, а возможно, в ходе дискуссий с такими коллегами, как Вульфад, Виниберт и Мартин Ирландский. Как бы то ни было, Вульфад, чья личная библиотека содержала изрядный запас сочинений Оригена (быть может, эти книги читал или рекомендовал Вульфад сам Иоанн Скотт), прекрасно знал о степени зависимости Иоанна Скотта от Оригена.

Ориген. На основании трактата *О началах*¹³⁵, а также свидетельств Мефодия, Епифания и Иеронима, глазами которых в раннем Средневековье воспринималось учение Оригена, его взгляды на взаимоотношения бестелесного и телесного можно представить следующим образом. Только Бог является бестелесным единством, тогда как всякая разумная тварь всегда есть телесное множество¹³⁶. Важно отметить, что Ориген использует термин «бестелесное» не в прямом смысле: он не подразумевает полной свободы души от всякого тела, но думает лишь об отсутствии у нее земного грубого тела¹³⁷. Разумная природа подвластна из-

¹³⁴ É. JEAUNEAU, “Nisifortinus: le disciple qui corrige le maître”, *Poetry and Philosophy in the Middle Ages. A Festschrift for Peter Dronke*, ed. John MARENBOON (Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001), p. 113–129.

¹³⁵ Современные издания трактата представляют собой реконструкции, в которых перевод Руфина дополнен доксографическими фрагментами из сочинений критиков Оригена, в первую очередь из Иеронима. Предметом дискуссий остается вопрос о том, насколько аутентичен имеющийся у нас текст: латинский перевод Руфина, по его собственному признанию, был им отредактирован в сторону большей ортодоксальности, и, напротив, тезисы отдельных оригеновских теорий, излагаемых Иеронимом в полемическом контексте, не являются прямыми цитатами и могли быть огрублены им в сторону большей неортодоксальности.

¹³⁶ См. ОРИГЕН, *О началах* II, 2, 1–2.

¹³⁷ В *О началах* II, 3, 6, 316–320 Ориген различает *ea quae non uidentur* (тонкие тела, которые в принципе могут быть видимы) и *inuisibilia* («лишенное свойства быть видимым и именуемое греками ἀσώματα»), т. е. бестелесным в строгом смысле слова). Ср. КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Извлечения из Феодота* I, 11, 2, 5 – 3, 4: «Но своя слава у тех, что на небе, и своя у тех, что на земле, своя у ангелов, своя у

менениям и превращениям уже по причине своей тварности, ведь приведение в бытие есть первое изменение¹³⁸. Хотя она «бестелесна», она пользуется телами¹³⁹. Бог обладал предзнанием различий, которые возникнут среди душ, а потому сделал телесную природу способной превращаться посредством изменения качеств во все, чего могут потребо-

архангелов (1 Кор 15:40). Как по сравнению со здешними телами (например, с телами звезд) они бестелесны и безвидны, так по сравнению с Сыном измеримы и чувственно ощущаемы»; I, 14, 1–4: «Демонов называют бестелесными не потому, что они не имеют тела (ведь они имеют очертание (*σχήμα*), посредством которого ощущают наказание), но их называют бестелесными, поскольку по сравнению с духовными и спасаемыми телами они только тени (*σκιά*). И ангелы тоже суть тела, ведь они видимы. Но и душа есть тело. Ведь говорит апостол: *Сеется тело душевное, восстает тело духовное*. Но каким образом наказываемые души ощущают наказание, не будучи телами? *Бойтесь того*, — говорит Христос, — *кто после смерти способен вернуть тело и душу в Геенну*, но видимое [тело] не очищается огнем, а разрешается им в пыль». См. А. SCOTT, *Origen and the Stars. A History of an Idea* (Oxford, Clarendon Press: 1991), p. 154.

¹³⁸ См. ниже примеч. 141.

¹³⁹ ОРИГЕН, *О началах* IV, 3, 15 (27), 489–493: «*declaratur esse etiam in creaturis quasdam inuisibiles secundum proprietatem suam substantias. Sed hae quamvis ipsae non sit corporeae, utuntur corporeis, licet ipsae sint corporea substantia meliores*». Ср. ГИЕРОКЛ, *Комментарий к пифагорейским «Золотым стихам»* XXVI, 1–2, 478а: «Разумная сущность (*λογική οὐσία*) создана творцом связанной (*συμφυῆς*) с телом, так что она не есть тело, но и не существует без тела. Она бестелесна, но вся ее форма (*εἶδος*) находит завершение (*ἀποπερατοῦσθαι*) в теле. И у звезд высшая часть — бестелесная сущность, низшая — телесная, и солнце есть единое целое бестелесного и тела, которые не могут однажды разделиться, потом соединиться — так это единство опять бы разделилось, — но они вместе созданы и соединены в таком порядке, что одно является главным, другое подчиненным. Так же дело обстоит и в близких по порядку разумных родах (*τῶν λογικῶν γενῶν*) — роде героев и роде людей: каждый герой есть разумная душа с сияющим телом (*ψυχὴ λογικὴ μετὰ φωτεινοῦ σώματος*), и равным образом человек есть разумная душа с соединенным с ней бессмертным телом (*ψυχὴ λογικὴ μετὰ συμφυοῦς ἀθανάτου σώματος*). Таково было учение (*δόγμα*) пифагорейцев, которое впоследствии высказал Платон, уподобив любую божественную и человеческую душу соединенной силе крылатой колесницы и возничего»; Макарий Египетский, *Духовные слова и послания* 49, 2, 5: «Ведь каждое [творение] — ангел, душа, демон — по собственной природе своей есть тело, потому что хотя и утонченны они, однако же в существе своем, по отличительным своим чертам и по образу, соответственно утонченности естества, являются тонким телом. Как это наше тело, в существе [своем] дебело — так и душа, будучи тонким телом, облеклась и облачилась в члены этого тела: облеклась оком, которым смотрит, ухом, которым слышит, рукой, — одним словом, всем телом и членами его облекшись, душа срастворилась всецело рука с рукой, нога с ногой, глаз с глазом, ухо с ухом, при помощи которых совершаются все жизненные отправления».

вать обстоятельства¹⁴⁰. Поэтому всякое разумное существо, в зависимости от своих достоинств, может облекаться в различной плотности телесные покровы. Важно, что все разумные существа имеют *одну природу*, что зло присуще природам в виде акциденций, не будучи частью их сущности¹⁴¹. Различия в мире не существуют без тел¹⁴². Причиной творения *телесного* (!) мира явилось грехопадение человека, которое Бог предвидел. Собственно, телесная природа и существует-то только по причине падений духовных разумных существ, которые в этом случае нуждаются в более грубых телах, соответствующей среде их обитания¹⁴³. Когда, в конце мировой истории, будет достигнуто полное восстановление всего, эти тела полностью уничтожатся¹⁴⁴.

¹⁴⁰ ОРИГЕН, *О началах* IV, 4, 8 (35), 320–326: «mutabilis et conuertibilis erat natura rationabilis, ita ut pro meritis etiam *diuerso corporis* uteretur *indumento* illius uel illius qualitatis, necessario sicut diuersitates praenoscebat deus futuras uel animarum uel uirtutum spiritalium, ita etiam naturam corpoream faceret, quae permutatione qualitatum in omnia, quae res posceret, conditoris arbitrio mutaretur»; ср. МЕФОДИЙ, *О воскресении* (у ЕПИФАНИЯ: *Панарий* 64, HOLL, II, p. 424, 4–11).

¹⁴¹ ОРИГЕН, *О началах* II, 5, 4, 133–134: «Vnius namque naturae esse omnes rationabiles creaturas; IV, 4, 8 (35), 315–320: necesse erat uti intellectualem naturam, quae et *commutabilis et conuersibilis* depraehenditur *ea ipsa conditione, qua facta est* (quod enim non fuit et esse coepit, ex hoc ipso naturae mutabilis designatur et ideo nec substantialem habet uel uirtutem uel malitiam, sed accidentem)...»

¹⁴² Там же, II, 1, 4, 93–94: «mundi diuersitas sine corporibus subsistere non potest».

¹⁴³ ИЕРОНИМ, *Ad Avitum*. Ep. 124, 10 и 14 (см. ниже примеч. 144); АВГУСТИН, *О граде Божием* XI, 23 — *De errore, in quo Origenis doctrina inculpatur* (PL 41, 336–337): «Sed animas dicunt... peccasse a Conditore recedendo; et diuersis progressibus pro diuersitate peccatorum, a coelis usque ad terras, et diuersa corpora quasi uincula meruisse: et hunc esse mundum, eamque causam mundi fuisse faciendi, non ut conderentur bona, sed ut mala cohiberentur. Hinc Origenes iure culpatur. In libris enim quos appellat *περὶ Ἀρχῶν*, id est, de Principiis, hoc sensit, hoc scripsit... Nullam aliam causam faciendi mundi intelligi uoluit, nisi ut bona fierent a bono Deo...»

¹⁴⁴ ИЕРОНИМ, *Ad Avitum*. Ep. 124, 10 (PL 22, 1068): «Nec dubium est, quin post quaedam interualla temporum, rursus materia subsistat, et corpora fiant, et mundi diuersitas construat, propter uarias uoluntates rationabilium creaturarum... omnia corpora interitura confirmet: et simus absque corporibus, quomodo prius fuimus, antequam crassis corporibus uestiremur»; *Ibid.* 5 (1063–64): «Si omnia, inquit (ut ipse disputationis ordo compellit) sine corpore uixerint, consumetur corporalis uniuersa natura, et rediget in nihilum, quae aliquando est facta de nihilo... Si haec non sunt contraria fidei, forsitan sine corporibus aliquando uiuemus. Sin autem qui perfecte subiectus est Christo, absque corpore intelligitur; omnes autem subiciendi sunt Christo, et nos erimus sine corporibus, quando ei ad perfectum subiecti fuerimus... Si subiecti fuerint omnes deo, omnes deposituri sunt corpora, et tunc corporalium rerum uniuersa natura soluetur in nihilum»; Там же 14 (1071): «nulli dubium est corpora *non principaliter subsistere*, sed per interualla ob uarios motu rationabilium creaturarum nunc fieri, ut qui his indigent, uestiantur, et rursus cum illa deprauatione lapsuum se ad meliora correxerint, dissolui in nihil et haec semper successione uariari... abolitionem corporum hic rursus sentire coniungitur»; ЮСТИНИАН, *Edictum contra*

Обратный процесс, т. е. переход от земного тела в «бестелесное» состояние происходит не внезапно. От телесной одежды нельзя избавиться разом, и телесная природа упраздняется постепенно¹⁴⁵. Душа (или ее тонкое тело) тотчас после смерти человека принимает вид, схожий с тем, какой был у ее земного тела. Поэтому умершие являются в облике (*σχήμα*), схожем с тем, какой они имели во плоти¹⁴⁶. И тело Иисуса вскоре после воскресения, когда Он явился ученикам и Фома вложил перст в его ребра (Ин 20:19–28), находилось еще только на начальной стадии своей трансформации в более тонкое¹⁴⁷. Впоследствии оно

Origenem (p. 114, 16–18): «Необходимо признать, что телесной природы сначала не было, но она существует временами (*ἐκ διαλειμμάτων*), по причине неких недомоганий (*συμπτώματα*), случающихся у разумных существ, которые нуждаются в телах. А когда они совершенно поправятся, телесная природа снова должна разрешиться в ничто (*εἰς τὸ μὴ εἶναι*)».

¹⁴⁵ ОРИГЕН, *О началах* II, 3, 3, 111–129: «Sed quoniam non ad subitum omne indumentum corporeum effugere poterant, prius in subtilioribus ac purioribus inmorari corporibus aestimandi sunt, quae ultra nec a morte uinci nec aculeo mortis conungi praeualeant, ut ita demum paulatim cessante natura materiali et absorbeatur mors et exterminetur in finem... Si uero haec habere consequentiam uidentur, reliquum est et status nobis aliquando incorporeus futurus esse credatur... et tunc usus corporum cesset. Si autem cessat, in nihilum redit sicut et antea non erat». О теле воскресения согласно Оригену см. D. G. BOSTOCK, «Quality and Corporeity in Origen», *Origeniana secunda*, eds. H. CROUZEL, A. QUACQUARELLI (Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1980), p. 323–337.

¹⁴⁶ МЕФОДИЙ, *О воскресении* (ФОТИЙ, *Bibliotheca. Codex 234*, 301a, 9–15, рус. пер. с. 268): «Если обратить внимание на язык, перст, лоно Авраамова и возлежание на нем, то можно допустить, что душа тотчас при отделении принимает облик (*σχήμα*), подобный (*ὁμοειδές*) грубому и земному телу. Посему, когда повествуется о появлении кого-нибудь из умерших, то он является в облике (*σχήματι*) подобном тому, какой он имел во плоти».

¹⁴⁷ ОРИГЕН, *Против Цельса* 2, 62, 7–10 (ed. M. BORRET, SC 132), рус. пер. с. 168: «Тело Иисуса после Его воскресения занимает как бы середину между тем плотным телом (*τῆς παχύτητος τῆς σώματος*), какое Он имел до страдания, и тем состоянием, в каком является душа, отложившая это тело»; 3, 42, 8–10 (ed. M. BORRET, SC 136). Ср. МЕФОДИЙ ОЛИМПИСКИЙ, *О воскресении* (рус. пер. с. 195): «одно и то же тело есть душевное и духовное, так как и Господь наш воскрес из мертвых, восставив не иное тело, но то же самое, которое имел, и не другое, а то же самое, переменяв в тонкость духовную и соединив все духовное, почему и вошел запертыми дверями (Ин 20:26), чего не может быть здесь с нашими телами по их дебелисти и потому что еще не сложились в тонкость духовную... Это было то тело, которое три дня было погребенным во гробе... ибо Он показал и кости, и кожу, и плоть, сказав: *посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я сам; осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня* (Лк 24:39)... Для чего же Он вошел *дверями запертыми*? Для того, чтобы показать, что это есть тело видимое, и не дух, а тело духовное. И хотя оно соединено с душою и Божеством и всею человеческой природою, но оно духовное; прежде дебелие, а теперь тонкое; распятое и

пришло в состояние «души, лишенной покровов [земного] тела», изменило свои качества, став таким, какое подобает существу, имеющему обитать в эфире и еще выше.

Тело души описывается Оригеном в астральных терминах. При отделении от земного тела и еще прежде воскресения... душа получает некое «световидное тело»¹⁴⁸, подобно тому как тела ангелов суть «эфир и световидное сияние»¹⁴⁹. Все тела воскресения описываются как эфирные, небесные и световидные. Тем не менее тела, которые восстанут, будут нашими собственными телами, только качественно измененными: из «душевных» они станут «духовными»¹⁵⁰. Относительно представлений Оригена о свойствах духовных тел свидетельства источников расходятся (возможно, разные тексты говорят о разных стадиях эволюции духовного тела). Однажды Мефодий заметил, что, по Оригену, внешний облик воскресших тел утрачивает антропоморфность. И в самом деле, в *О началах* сказано, что духовное тело не имеет вида (*habitus*) и очертаний (*descriptio*)¹⁵¹.

Согласно оригеновскому толкованию Быт 1:26 и Быт 2:7, природа человека двойственна: он состоит из *внутреннего человека*, созданного по

побежденное, а теперь неодолимое, соединенное и срастворенное с Божеством, и уже неразрушаемое, но всегда пребывающее и никогда не умирающее».

¹⁴⁸ МЕФОДИЙ, *О воскресении* (ФОТИЙ, *Bibliotheca. Codex 234, 301a, 19–25*, рус. пер. с. 268): «Наказываемый богач и покоящийся на лоне Авраамовом бедняк, о котором повествуется, что еще до второго пришествия Спасителя и кончины века, и следовательно, прежде воскресения, один мучится в преисподней, а другой покоится на лоне Авраама, научают нас, что и теперь душа при отделении получает некоторое тело»; ОРИГЕН, *Против Цельса* II, 60, 12–15 (ed. M. BORRET, SC 132), рус. пер. с. 167: «И Платон в своем трактате о душе говорит, что некоторые могут видеть как “тенеподобные призраки” (*φαντάσματα*) уже умерших являются некоторым подле гробниц. И эти призраки, являющиеся подле гробниц умерших, возникают от некоего субстрата (*ὑποκειμένου*), соответствующего душе, которая обитает тогда в так называемом световидном (*αἰυοειδέι*) теле».

¹⁴⁹ ОРИГЕН, *Com. in Matthaеum* 17, 30, 48–59.

¹⁵⁰ ОРИГЕН, *О началах* II, 10, 1, 31–42: «si resurgunt corpora, sine dubio ad indumentum nostri resurgent, et si necesse est nos esse in corporibus (sicut certe necesse est), non in aliis quam in nostris corporibus esse debemus... resurgunt et spiritalia resurgunt... animalis corporis qualitas, quae in terram seminata spiritalis corporis reparet qualitatem».

¹⁵¹ МЕФОДИЙ, *О воскресении* (ФОТИЙ, *Bibliotheca. Codex 234, 299a, 16–25*; рус. пер. с. 263): «каков же... будет облик (*σχήμα*) воскресшего, если это антропоморфное (*τὸ ἀνθρωποειδὲς τοῦτο*) как негодное, по мнению Оригена, совершенно исчезает?»; ОРИГЕН, *О началах* 2, 10, 2, 47–49: «Si uero secundum id, quod consequens est, dixerint quia omne corpus certo quo habitu deformatur, requiremus ab eis, si possun nobis spiritalis sorporis habitum demonstrare atque describere; quod utique facere nullo modo poterunt».

образу Божию, и *внешнего человека*, вылепленного из праха земного¹⁵². Внутренний человек бессмертен, нетленен, невидим и бестелесен, а внешний подлечит тлению¹⁵³. Внутренний человек — это сам ум или душа¹⁵⁴. Человек, который по своей истинной природе бестелесен, остался бы бессмертным, не впади он в грех. Из-за падения божественная природа человека облеклась в «кожаные одежды» (Быт 3:21)¹⁵⁵. Филон и гностики видели в кожаных одеждах земные тела¹⁵⁶. В дошедших до нас сочинениях Ориген осторожен в определениях: он говорит, что *аллегория* кожаных одежд, которая символизирует телесность, представляется весьма вероятной и привлекательной, но он не уверен в ее истинности¹⁵⁷. Только начиная с Епифания Кипрского «экстремальная» интерпретация «кожаных одежд» начинает приписываться Оригену, а сам он толковал кожаные одежды только как смертное состояние и последствия греха¹⁵⁸.

Поздний автор, Прокопий из Газы (V–VI вв.), сообщает, что «те, кто занимается аллегориями» (т. е. оригенисты), считают, будто в Быт 1:26 речь идет о творении души; что в Быт 2:7 говорится о творении тонкого световидного тела, а в Быт 3:21 повествуется об облачении изгнанного из рая человека в земную плоть, называемую «кожаными одеждами»¹⁵⁹.

¹⁵² ОРИГЕН, *Com. in Romanos* II, 13 (PG 14, 912D – 913A); ср. ИОАНН СКОТТ, *P IV*, 3238–33 (817C). См. также ОРИГЕН, *Hom. in Genesim* I, 13 (PG 12, 155C); I, 11 (PG 12, 154C).

¹⁵³ Напротив, для пс.-Макария Египетского внутренний человек очерчен формой; ср. *Духовные слова и послания* 46, 2, 7: «Внутренний человек есть некое живое существо, *имеющее свой образ и свое очертание* (εἰκόνα καὶ μόρφωσιν), потому что внутренний человек есть подобие (ὁμοίωμα) внешнего. Это важный и драгоценный сосуд, потому что из всех тварей [именно] там благоволил обитать (οἰκῆσαι) Господь».

¹⁵⁴ ОРИГЕН, *Com. in Romanos* VII, 4 (PG 14, 1110BC); *Ibid.* 1110C; *Hom. in Genesim* I, 13 (PG 12, 155D). Ср. G. BOSTOCK, “Origen’s Philosophy of Creation”, *Origeniana quinta*, ed. R. J. DALY, p. 260–261.

¹⁵⁵ ОРИГЕН, *Против Цельса* IV, 40, 20–24 (ed. M. BORRET, SC 136).

¹⁵⁶ См. ниже *Приложение II*, особенно примеч. 309, 379, 386–388, а также J. PÉPIN, *La tradition de l’allégorie de Philon d’Alexandrie à Dante*, II. *Études historiques*. *Études augustinienes*. (Paris, 1987), p. 146–165.

¹⁵⁷ ОРИГЕН, *Selecta in Genesim* (PG 12, 101), подробнее см. ниже, с. 734.

¹⁵⁸ Обоснование этой точки зрения см. H. CROUZEL, “Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité”, *Gregorianum* 53 (Rome, 1972), p. 708–709 [reprint. H. CROUZEL, *Les fins dernières selon Origène...* ch. VII]. Ср. ОРИГЕН, *Hom. in Leviticum* VI, 2 (GCS VI, p. 362, 14); *Против Цельса* IV, 40, 20–24 (ed. M. BORRET, SC 136).

¹⁵⁹ ПРОКОПИЙ ИЗ ГАЗЫ, *Comm. in Genesim* (PG 87/1, 221A). См. также M. SI-

Иоанн Скотт. Несмотря на известную ему антиоригеновскую критику, Иоанн Скотт безоговорочно принимает толкование кожаных одежд как земных тел, уверенно заявляя, что «почти все авторы, и латинские, и греческие, следуют Оригену в его *theoria tunicarum pelliciarum*»¹⁶⁰. Он говорит, что в первом человеке человеческая природа облекается в кожаные одежды, т. е. в смертные тела, а во втором человеке она снимает эти же одежды, ведь они были добавлены ей в наказание за непослушание и после отпадения — уже вне рая¹⁶¹.

Под влиянием Оригена Иоанн Скотт развивает следующее учение. В раю Создатель соделал одновременно души и тела¹⁶², но эти тела мы должны понимать как небесные и духовные, такие, какие у нас будут после воскресения¹⁶³:

Ведь вместе и разом в том едином человеке, который был соделан по образу Божию, были сотворены основания всех людей по телу и душе... И не посчитай, будто я сказал, что душой творится то *первое сущностное тело, созданное в раю*, напротив, оно было соделано пока лишь в [своем] основании (*ratione*), как и сама душа, — ибо в этом родовом и всеобщем (*generali et universali*) человеке, соделанном по образу Божию, все люди и по телу, и по душе созданы вместе и разом лишь в возможности (*in sola possibilitate*), и в нем все они согрешили, прежде чем [успели] пройти в собственные сущности, то есть до того, как каждый проявился посредством ангельского умножения в своем особом отличии в разумной душе и духовном теле. Такое тело, то есть нетленное, вечно и совечно было бы связано с душой, если бы [человек] не согрешил. В нём все люди имеют воскреснуть¹⁶⁴.

После грехопадения к духовному телу было *прибавлено, присоединено* (*superadditum, superadiectum*) смертное и тленное тело, которое происходит не от природы, но от греха¹⁶⁵.

MONETTI, "Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di Genesi 2:7 e 3:21", *Aevum* 36 (1962), 370–381.

¹⁶⁰ Иоанн Скотт, *P IV*, 3285–87 (818C – 819A). См. Епифаний, *Ancoratus* 62, 1, 1–3, 1 (ed. HALL, GCS 25).

¹⁶¹ *P IV*, 4121–27 (836D – 837A).

¹⁶² Ср. *P V*, 1088–98 (884C).

¹⁶³ *P IV*, 2435–71 (800AD).

¹⁶⁴ *P II*, 1790–817 (582AB).

¹⁶⁵ *P II*, <127> 520–523 (571CD) (i², vers. I–II). Cf. *P IV*, 3209–11 (817A); *IV*, 2502–06 (801C). О двух телах: *P IV*, 729–738 (760AB). Ср. ГИЕРОКЛ, *Комментарий к пифаго-*

Соответственно, Иоанн различает у человека два тела — духовное и тленное. Наше истинное тело бессмертно, нетленно, духовно, природно, невидимо, сущностно¹⁶⁶. Это первое, нетленное тело ныне потаенно хранится в недрах человеческой природы, но в урочный час проявится, когда в него переменится (*mutabitur*) здешнее смертное тело¹⁶⁷. Истинное тело *всегда примыкает* к духу и с ним *составлено*. Оно похоже или тождественно тому, каким мы будем обладать после воскресения¹⁶⁸. Тогда наши тела станут духовными и утратят все земные качества: они станут недоступны для смертных чувств, будут свободны от ограничений по месту и времени, будут лишены очертаний, форм, количеств и качеств. Характерно, что Иоанн, не различая, говорит и о «духовном теле», и о «духе». Похоже, что *mutatio* в чистый дух не подразумевает для него уничтожения духовного тела¹⁶⁹. Несмотря на отсутствие очер-

рейским «Золотым стихам» XXIV, 54–60, 4 (471a): «человек, победив разумом *приросию к нему* (*τὸν προσφύντα*) позже беспорядочную и неразумную массу (*ὄχλον*) из земли, воды, воздуха и огня, приходит к идее первоначального лучшего состояния (*ἔξωος*), когда, став здоровым и невредимым, возвращается на родственную звезду». Ср. КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Строматы* II, 20, 112, 1, 1 – 114, 3, 5: «Последователи Василида обыкновенно называют страсти (*τὰ πάθη*) приложениями (*προσαρτήματα*) [к душе], говоря, что по сущности это некие духи, приложившиеся к разумной душе в силу некоего изначального замешательства и смятения, и что к ним приросли (*προσέπιφύεσθαι*) другие, побочные и иного рода природы духов, например [духи] «волка», «обезьяны», «льва» или «козла». Их свойства, являясь (*φανταζόμενα*) на душе, как они говорят, уподобляют вожеления души таковым у животных... Сын Василида Исидор, будучи последователем того же учения, сам себя опровергает во второй книге своего сочинения *О приросшей душе* (*Περὶ προσφύους ψυχῆς*): «Если мне удастся убедить кого-либо в том, что душа не делится на части (*μονομερής*) и что наилучшие страсти возникают у нас под принуждением приложений (*τῶν προσαρτημάτων*), то это еще не значит, что дурные люди получают самооправдание...» Но и Валентин в одном из писем говорит о приложениях: «Существует только один Благой... И только через Него одного может очиститься сердце, изгнав из своего сердца всех злых духов».

¹⁶⁶ P V, 1095–98 (884C); IV, 2446–48 (800B); V, 538–541 (872D); IV, 2468–69 (800D – 801A); II, 1418–19 (571A).

¹⁶⁷ P II, <151> 609–613 (584C) (i¹, vers. I–II); II, 1795–814 (582AB) (i¹, vers. I–II).

¹⁶⁸ P IV, 2446–69 (800BD): «*Illud corpus, quod in constitutione hominis primitus est factum, spirituale et immortale crediderim esse, ac tale aut ipsum, quale post resurrectionem habituri sumus... illud spirituale et naturale animo semper adhaerens ac sibi concretum discernitur*».

¹⁶⁹ P V, 1911–20 (901D – 902A): «*De spiritualitate siquidem et illocalitate omnium generaliter humanorum corporum post resurrectionem, quando humana natura, quae corpore et anima constat, aequalis erit angelis... Corpora in caelestem qualitatem conuersa omneque terrenum uniuersaliter deponentia... sensibus mortalium incomprehensibilia omnique locali circumscriptione libera*»; V, 1936–41 (902B): «*resurrectionis corpora ultra omnem sensibilem*

чивающей формы, последнее остается телом (в самом деле, замечает Эриугена, у жидких и духовных тел тоже нет формы)¹⁷⁰.

В отличие от нетленного тела земное тело было создано не из ничто, но из праха земли¹⁷¹, оно находится вне подлинной человеческой природы (*extra naturam*), оно было «добавлено» (*additus*, *i*²) человеческой природе в наказание за грех, «приросло» (*adolevit*) к нашей природе вследствие греха¹⁷².

Бог творит только нетленное, а значит, смертное тело не может непосредственно происходить от Творца. После грехопадения Творец попустил первому человеку самому создать для себя смертную храмину: Иоанн Скотт говорит, что убогие и тленные тела творятся нашей душой, которую он также именуется «первым человеком» или «троицей нашей природы»¹⁷³:

я не колеблясь утверждаю, что то тленное и материальное тело, которое взято из праха земного <как мы сказали выше> прежде греха и в наказание за грех... сотворено, и изо

qualitatem ascendentia, omni mole et localitate absoluta et, ut ita dicam, in spiritum omnino conuersa... super omne quod sensus corporeus potest attingere ineffabili sua spirituali subtilitate exaltari; V, 6124–31 (995BC): «quod uero immortalia et spiritualia corpora nullis corporalium formarum lineamentis uel qualitibus uel quantitibus circumscribentur propter ineffabilem eorum spiritibus incircumscriptionem indiscretamque simplicitatem, beatum Gregorium theologum, sanctum quoque Ambrosium necnon et Maximum uenerabilem magistrum certis rationibus approbare saepe diximus»; а также II, <33> 173–177 (538C) (*i*², vers. I–II); V, 1911–20 (901D – 902A); II, 1010–13 (539A) (*i*², vers. I–II). Ср. P V, 1659–64 (896BC): «Nunquid angelos ex intellectu et spirituali corpore constare credimus? Omni tamen circumscripta forma eos carere non dubitamus... Si ergo angeli omni forma circumscripta carent, quid mirum homines, dum aequales angelis fuerint, omni sexu et formarum circumscriptione carituros?»; II, 288–289 (535A); II, 343 (536C).

¹⁷⁰ P V, 1671–72 (896C): «Quaedam nanque corpora sunt liquida ac spiritualia, circumscriptis formis carentia». Ср. противоположное мнение: КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Извлечения из Феодота* I, 10, 1,1– 3,1 SAGNARD: «Но ни духовные и умные сущности, ни Архангелы, ни Первозданные, ни даже сам Он [Сын] не являются лишёнными формы (*ἄμορφος*), невидимыми, лишёнными очертаний (*ἀσχημάτιστος*) или бестелесными. Но и [Сын] имеет собственную форму (*μορφὴν ἰδίαν*) и тело, сообразное степени его превосходства над всеми духовными сущностями, как и Первозданные — [тела], сообразные степени их превосходства над нижележащими сущностями. Ведь, вообще говоря, возникшее не бессущностно, но [эти высшие сущности] не имеют формы (*μορφὴν*) и тел подобных телам здешнего мира».

¹⁷¹ P IV, 1377–83 (775D – 776A).

¹⁷² P II, 1414–46 (571AD).

¹⁷³ P II, 1718–25 (580AB); II, 1846–53 (583BC). См. D. MORAN, *The philosophy of John Scottus Eriugena...* p. 176–177.

дня в день творится словно неким собственным действием души¹⁷⁴.

Представляется, что эта теория тоже не имеет аналогов (примечательно, что в этом месте ирландцы ⁱ1 или ⁱ2 не раз правили текст *Перифьюсеон*). Если не считать экстравагантных аллегорических высказываний¹⁷⁵, никто из христианских философов Иоанна Скотта не учил о создании душой тела¹⁷⁶. О творении себе тела говорили лишь применительно к Христу¹⁷⁷.

Как понимать эту теорию Иоанна Скотта? Представляется, что он развивает идеи «обратной причинности» Оригена и Григория Нисского.

¹⁷⁴ Р II, 1819–23 (582С). Ср. Ф. ГЕГЕЛЬ, *Феноменология духа* (V, А, с), пер. Г. ШПЕТА (СПб.: Наука, 1992), с. 165: «Индивид есть в себе самом и для себя самого: он есть *для себя*, или он есть свободное действие; но он есть также *в себе*, или: он сам обладает некоторым *первоначальным* определенным бытием... Это бытие, [т. е.] *тело* определенной индивидуальности, есть первоначальность ее, не результат ее действия. Но так как индивид в то же время есть только то, что получается в результате его действия, то его тело есть им же *созданное* выражение его самого и вместе с тем некоторый *знак*, который не остался непосредственной сутью дела, но в котором индивид дает только знать, что он *есть* в том смысле, что он осуществляет свою первоначальную природу в произведении». Комментарий см.: Александр Кожев. *Введение в чтение Гегеля*, пер. А. Г. ПОГОНЯЙЛО (СПб.: Наука, 2003), с. 608.

¹⁷⁵ Ср. Григорий Нисский, *Жизнь Моисея* II, 3 (PG 44, 328В): «мы бываем некоторым образом отцами себя самих, рождая себя такими, какими сами желаем, и по собственному своему произволению уроками добродетели и порока образуя себя в какой желательной нам пол, мужской или женский».

¹⁷⁶ Ср. ПЛОТИН, *Энеады* IV, 3, 9, 20–23: «Не имея тела, Душа не могла [никуда] пройти за отсутствием иного места, в котором она могла бы естественно быть. Поскольку же она намеревалась продвинуться, то породила себе место, а потому и тело».

¹⁷⁷ ЕПИФАНИЙ КИПРСКИЙ, *Анкорат*, гл. 77 (с. 138): «Господь же наш, вочеловечившийся в сей жизни, всё воспринял в совершенстве, или лучше, принял, *Сам став создателем Своего тела* (τοῦ ἑαυτοῦ σώματος γερονῶς πλαστῆς), Сам приняв Себе или вложив [в Себя] душу; *Панарий. Ересь 24* [44] — *Об апеллианах*, гл. 2 (с. 267–268): «когда, говорит Апеллес, Христос сошел с небес, то пришел на землю и собрал Себе тело от четырех стихий. Не следует ли он... мнениям древних эллинских поэтов? Ибо, подобно им, Апеллес утверждает... что *Спаситель Сам Себе составил тело*. От сухого начала взял сухое, от теплого — теплое, от влажного — влажное, от холодного — холодное, и из этого образовав себе тело, истинно явился в мире и научил нас вышнему ведению... За сим, говорит Апеллес, разложив принятое на Себя человечество, выделил и возвратил назад каждой стихии её принадлежавшее, то есть теплое — теплоту, холодное — холодному, сухое — сухому, влажное — влажному; и таким образом, опять разрешившись от плотяного тела, воспарил на небо, откуда и пришел»; ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Против Аполлинария* (*Carmina dogmatica* PG 37, 469, 4, рус. пер. т. 2, с. 131): «очистительный Дух снизошел на Деву, / а Слово для Себя слепило в ней смертного (Λόγος δ' ἑαυτῷ πῆγνυτ' ἐνδοθι βροτὸν)».

Ориген полагал, что отдельные души ниспадают вниз к земле, облачаясь в тела разной степени плотности. Предвидя их падение, Бог выбирает меньшее из зол и предоставляет им грубые тела, без которых души не смогли бы существовать здесь внизу. В этом смысле души сами являются виновниками своих тел. Вариантом этой концепции является учение Григория Нисского, состоящее в том, что, предвидя грехопадение прародителей и изгнание их из рая, где они могли размножиться неплотским, ангельским образом, Бог создал для них земные человеческие тела, различающиеся половыми признаками, изменяющиеся с возрастом и пр. (впоследствии эту теорию воспримет у Григория Максим Исповедник). В этом случае тоже можно считать, что человек сам виновник создания своего земного тела.

Когда Иоанн Скотт пишет о творении душой своего земного тела, речь идет, разумеется, не об акте частной души, но о всей человеческой природе сразу. В этом он следует Григорию (и в каком-то смысле Максиму Исповеднику). Слова о «творении» не подразумевают сознательного волевого акта создания душой тела. Как и в системах Оригена и Григория, душа *виновата* в том, что у нее появляется земное тело, но истинный творец, конечно, Бог, который предвидит, попускает и помогает приспособиться к условиям изгнания через построение нового обиталища¹⁷⁸. Идею *опосредованного тварью* божественного созидания Иоанн поясняет на примере небесной иерархии, уточняя, что Бог, *будущи неизменным*, не Сам непосредственно творит, движет и управляет, но использует подчиненную себе тварь. Это же иллюстрируется далее на примере иерархии церковной, когда служение иерархов возводится к Богу как к Причине всех благ и тайнодействий¹⁷⁹. Следует вывод:

Тогда что удивительного в том, что первый человек, созданный по образу Божию и преступивший божественную заповедь, и изгнанный через это из райского блаженства, творит себе, *наставленный божественным Промыслом*, ломкое и смертное обиталище из глины земли¹⁸⁰?

Иоанн подкрепляет эти рассуждения авторитетом своего непосредственного источника — Григория Нисского:

¹⁷⁸ P II, 1823–25 (582CD): «Quod enim scriptura sancta deum lutum de terra sumpsisse deque eo corpus homini formasse perhibeat, non te movere debet. Nam et actio creaturae ad eum ex quo omnis naturalis actio incipit non immerito refertur»; 1867–69 (583D): «mortalis nostri corporis creationem ad eum cuius consilio acta sunt... apertissime referri».

¹⁷⁹ P II, 1838–45 (582D – 583B).

¹⁸⁰ P II, 1846–49 (583B).

Ведь о том, что немедленно после вероломства простая человеческая природа, какой она была до греха, разделяется на двойной пол, Писание говорит: «и сшили смоковые листья, и сделали себе ΠΕΡΙΖΩΜΑΤΑ [опоясания]» (Быт 3:7), явно означая символом листьев ломкое и падшее состояние сего смертного тела, которым покрыл себя человек после своего крушения. Ведь наши смертные тела подобны широким листьям смоковницы¹⁸¹.

Если выше Иоанн подчеркивал *неизменность* Бога, которая не должна нарушаться Его непосредственной вовлеченностью в творение, то теперь он приводит схожий аргумент, говоря о *бессмертии* Бога, творения Которого также должны быть бессмертны:

«кожаными одеждами» обозначается не что иное, как наши смертные тела, которые, с разрешения справедливо рассудившего Создателя, первые люди создали себе после преступления [заповеди]. И разве не покажется тебе более правдоподобным сказать, что смертный человек [сам] соделал себе смертную плоть, чем [говорить], будто Бог собственноручно сотворил её, а не только разрешил и присоветовал (permississe et admonuisse)? Ведь Бог бессмертен и всё, что Он Сам делает, бессмертно. А всё смертное, наблюдаемое в этом чувственном мире, все ломкое и преходящее либо мы сами делаем в блужданиях наших неразумных движений, либо этому дозволяется происходить вследствие нашего преступления — через служение благих сил или злых, ставящих препону нашему природному пути, дабы он не достиг своей цели, размещенной на определенном удалении¹⁸².

Объясняет Иоанн и механизм, посредством которого создается земное тело. Он привлекает идею Оригена (встречающуюся также у Плотина, Григория Нисского, Максима Исповедника) о том, что телесное возникает как сочетание бестелесных качеств. Согласно Иоанну, душа творит себе тело, собирая бестелесные качества, беря для них субстратом количество¹⁸³. В конце мира тленное тело, как и всё *приросшее* к чистым

¹⁸¹ P II, 1855–61 (583C).

¹⁸² P II, 1872–83 (584AB).

¹⁸³ P II, 1725–28 (580B) «Anima nanque incorporeales qualitates in unum conglutinante et quasi quoddam subiectum ipsis qualitatibus ex quantitate sumente et supponente corpus sibi creat». Ср. ПЛОТИН, *Эннеады* VI, 3, 15, 24–25: «Мы сказали о качестве (τοῦ

сущностям, исчезнет, перейдя в то, что было сотворено в начале¹⁸⁴.

Быть может, отвечая на былую критику со стороны Пруденция и Флора, которые говорили о *duplici corpore*, Иоанн подчеркивает, что учит не о двух *природных* телах. Имеется только одно тело, составление которого с душой образует человека. А материальное, добавленное тело — это лишь одеяние для тела истинного и природного¹⁸⁵. Иоанн Скотт настаивает: смертный человек образуется *добавлением* второго тела, а не *превращением* первого¹⁸⁶. Первое тело, будучи духовным, не подвержено изменениям и не может стать тленным¹⁸⁷; в другом месте Эриугена поясняет, что возможно только *восходящее превращение* природ, при котором материальные вещи изменяются в духовные¹⁸⁸.

Понятие «добавленного» много раз возникает на страницах *Перифюсеон*. «Добавленное тело» есть не только у дьявола и человека. Пад-

ποιοῦ) как содействующем в сочетании с другими — материей и количеством — полную чувственную сущность (*συμπλήρωσιν αἰσθητῆς οὐσίας*); VI, 3, 16, 38–39: «Что до количеств (*ποιοτήτας*), мы полагаем их полностью бестелесными»; ОРИГЕН, *О началах* II, 1, 4, 110–114: «Qualitates autem quattuor dicimus: calidam, frigidam, aridam, humidam. Quae quattuor qualitates ἕλη, id est materiae, insertae... diuersas corporum species efficiunt»; ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *De opificio hominis* 24 (CAPPYUNNS, p. 245, 20–23): «de materia, susceptio illa fertur quae ex intellectuali et immateriali eam subsistere profert. Omnem siquidem materiam ex quibusdam qualitatibus consistere inuenimus». См. D. G. BOSTOCK, «Quality and Corporeity in Origen», *Origeniana secunda*, eds. H. CROUZEL, A. QUACQUARELLI, p. 323–337.

¹⁸⁴ P II, 1441–43 (571D – 572A).

¹⁸⁵ P IV, 2559–64 (803A).

¹⁸⁶ Отстаивая представление о *добавлении* второго тела, Иоанн следует платоникам, но не Оригену, который в качестве столь же приемлемой теории говорил и о *превращении* одного тела в другое. Ср. ОРИГЕН, *О началах* IV, 4, 8 (35), 320–326: «mutabilis et conuertibilis erat natura rationabilis, ita ut pro meritis etiam *diuerso corporis* uteretur *indumento* illius uel illius qualitatis, necessario sicut diuersitates praenoscebat deus futuras uel animarum uel uirtutum spiritualium, ita etiam naturam corpoream faceret, quae permutatione qualitatum in omnia, quae res posceret, conditoris arbitrio mutaretur». В этом отрывке Ориген говорит одновременно о том, что разумная природа *одевается* в различные телесные облачения, и о том, что телесная природа способна посредством перемены качеств (и, разумеется, по воле Божией) *изменяться* во все, что потребуется.

¹⁸⁷ P IV, 2448–56 (800BC).

¹⁸⁸ Ср. ИОАНН СКОТТ, *Expositiones* (BARBET) 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».

шим ангелам были добавлены воздушные тела¹⁸⁹. Тема отношений сущностного и добавленного (акцидентального) является в трактате сквозной. Примечательно, что, когда Иоанн Скотт пишет о бестелесной сущности, которая одевается акциденциями, как ризами, чтобы в назначенный срок очиститься от них, его лексика совпадает с той, что используется в рассуждениях о духовном теле, одеваемом покровами плоти¹⁹⁰. Сферу применения учения о «добавленном» Иоанн Скотт распространяет на всю вселенную. Он говорит, что в сравнении с истинным миром бестелесных духовных сущностей видимый мир акцидентален: видимое возникает, когда из недр в существование выходят чувственные акциденции, которые суть продукты неразумных движений воли разумных природ. Таким образом, по Эриугене, чувственный мир возникает на пересечении, а также из сочетания бестелесных качеств, количеств и прочих акциденций, «которые у мудрецов именуется страстями»¹⁹¹. Но Бог не творит *привходящего*, поэтому чувственный

¹⁸⁹ P IV, 4829–38 (852C): «ea quae merito utriusque creaturae inoboedientiae superaddita sunt essentiae... ut sunt corpora aerea daemonum, terrena quoque mortaliaque hominum membra, quae incunctanter in poenam peccati simplicitati naturae a deo constitutae adiuncta esse credenda et intelligenda sunt. Sed utrum natura daemonum a corporibus ab isto aere sibi adiunctis liberabitur, sicut humana natura sui redemptoris gratia adiuta, resurrectionis momento animalibus corruptibilibusque corporibus absouetur, alius disserendi locus est».

¹⁹⁰ P III, 1932–39 (665CD); 1945–48 (666A).

¹⁹¹ P V, 1148–66 (885D – 886A). Учение о том, что телесное составляется из страстей, фиксируется уже у гностика Валентина. Ириней Лионский в *Против ересей* (ок. 180 г.) сообщает, что, согласно валентинианам, телесное есть результат душевных страстей, см. *Против ересей* (HARVEY) I, 1, 8, 50–52 (рус. пер. I, 4, 5, с. 32): «[Параклит отделил страсти от Ахамот], слил их вместе, сплотил и из бестелесной страсти (*πάθους*) превратил их в бестелесное вещество (*ἀσώματον τῆν ὕλην*)»; I, 1, 9, 1–2 (рус. пер. I, 5, 1, с. 33): «произошли три [рода бытия]: одно от страсти, то есть вещество, другое от обращения (*ἐκ τῆς ἐπιστροφῆς*) [к Свету], то есть душевное (*τὸ ψυχικόν*), и третье... духовное (*τὸ πνευματικόν*)...» I, 1, 10, 1–2 (I, 5, 4, с. 34): «вещественная сущность (*τῆν ὑλικὴν οὐσίαν*) составила из трех страстей: страха, печали и смущения». Это место из Иринея впоследствии передавалось Климентом Александрийским и Епифанием, см. КЛИМЕНТ, *Извлечения из Феодота* (F. SAGNARD) III, fr. 46, 1, 1 – 2, 2: «Но прежде Он [взял внешние элементы] из бестелесной и привходящей страсти и перелил, и переделал их в бестелесное же вещество, а затем, тем же способом, в соединения и тела»; ЕПИФАНИЙ, *Панарий. Ересь* 11 [31] — *О валентинианах*, гл. 20 (HOLL, v. 1, ch. 18, p. 412, 23 – 413, 1, рус. пер. с. 313): «...то, что произошло от страсти, то есть вещество; то, что произошло от обращения, то есть душевное, и то, которое породила [Ахамот], то есть духовное...»; гл. 21 (ch. 19, 414, 16–18, рус. пер. с. 315): «вещественная сущность составляется тремя страстями: страхом, печалью и недоумением, а душевное получило состав от страха и обращения...»; (ch. 19, 415, 8 – 13, с. 316): «От ошеломления и недоумения... произошли...

мир, представляющий собой конгломерат акциденций, либо творим мы сами, либо ему дозволяется возникать вследствие нашего отпадения¹⁹².

Механика воскресения. Когда Иоанн Скотт рассматривает процесс объединения души со своим распавшимся земным телом, он объясняет это посредством теории, которая тоже опосредованно (через Григория Нисского) восходит к Оригену. Согласно последнему, всякое человеческое материальное тело, с одной стороны, текуче, как река, а с другой, имеет некий сущностный эйдос, который является принципом его единства и развития, существования и индивидуации. Этот принцип — *εἶδος σωματικόν* (телесный эйдос) — обеспечивает постоянство материального тела в течение земной жизни и его тождественность с телом воскресения¹⁹³. Ориген не был философом и не заботился о том, чтобы его построения были логически непротиворечивы. Смысл словосочетания *соматический эйдос* размыт: оно не является термином в философском смысле¹⁹⁴, соединяя в себе элементы рационально несводимых понятий

телесные стихии (*τὰ σωματικὰ στοιχεῖα*) мира: земля застыла в недоумении, вода по причине движения, произведенного страхом, воздух по охлаждению от горя, огонь же смертью и тлением обнаруживает сродство со всеми ими, как и неведение было скрыто в трех страстях». Другой источник, независимый от очерченной христианской традиции, но, вполне вероятно, зависящий от гностической, — ПЛОТИН, *Эннеады* VI, 3, 16, 38–43: «Но хотя мы говорили что все качества (*ποιότητας*) бестелесны, мы причислили их к чувственной сущности, поскольку они суть аффекты (*πάθη*), тяготеющие к чувственному, и логосы отдельной души; но поскольку аффект (*τὸ πάθος*) делится надвое — на то, около чего он есть (*τὸ περὶ ὃ ἔστι*), и то, в чем он есть (*ἐν ᾧ ἔστι*), в душе, — то мы причислили его к качеству, которое, не будучи телесным, существует около тела».

¹⁹² P II, 1878–81 (584A).

¹⁹³ H. CROUZEL, “Les critiques adressées par Méthode...”, p. 690–692. Ср. МЕФОДИЙ, *О воскресении* у Епифания: *Панарий* 64 (HOLL, II), p. 423, 9 – 424, 2; 424, 4–11 и 13–23; 426, 7–18; ОРИГЕН, *Против Цельса* V, 23 (GCS II, p. 24, 1). См. также L. G. PATTERSON, *Methodius of Olympus. Divine Sovereignty, Human Freedom, and Life in Christ* (Washington: Catholic University of America Press, 1997), p. 171–173; H. CHADWICK, “Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body”, *Harvard Theological Review* 41 (1948), p. 83–102; H. CROUZEL, *Origen: The Life and Thought of the First Great Theologian*, trans. A. S. WORALL (London: T & T Clark, 1989), p. 155–157; В. В. ПЕТРОВ, “Учение Оригена о теле воскресения и его влияние на богословие Григория Нисского и Иоанна Эриугены”, *IX Рождественские Образовательные Чтения. Богословие и философия: аспекты диалога. Сборник докладов конференции* (25. 01. 2001, ИФ РАН), под ред. В. К. ШОХИНА (М., 2002), с. 22–58.

¹⁹⁴ Пример такого же отсутствия терминологической последовательности и строгости можно увидеть у пс.-Макария Египетского, писавшего более чем столетие спустя после Оригена. Говоря о воскресении из мертвых, Макарий настаивает на

из различных философских систем. С одной стороны, оно частично соответствует понятию о внутриматериальном эйдосе у таких философов, как Александр Афродисийский и Плотин¹⁹⁵. С другой, этот *εἶδος телесен и смертен* по своей природе¹⁹⁶, что напоминает «телесную сущность» у стоиков. С одной стороны, эйдос отвечает за *неизменность* и тождественность телесной сущности самой себе, с другой, при воскресении Бог *изменит* его в лучший. Иногда Ориген говорит о том же эйдосе как о стоическом *λόγος σπερματικός*¹⁹⁷. Главное, он использует эйдос для обо-

том, что у восставших тел сохраняются все их члены. Тела не разрешаются, сохраняя своё естество, но получают новые качества, становясь световидными. Они соделываются огнем так, что не утрачивают своей природы. Сказав всё это, Макарий приводит пример сделавшегося световидным сада, где, в противоречие самому себе, пишет об *изменении* не только качеств, но и самого естества. Ср. МАКАРИЙ ЕГИПЕТСКИЙ, *Духовные слова и послания* 32, 1: «При восстании [из мертвых] все ли [целиком] тела восстают?.. Богу все легко... Каким образом игла, брошенная в огонь, изменяет цвет и *становится огнем, между тем как естество железа не уничтожается, но остается*, так и в воскресение все члены будут восстановлены и, по написанному, волос не погибнет (Лк 21:18), и все станет световидным (φωτοειδῆ), все погрузится и *преложится в огонь и свет, но не разрешится и не соделается огнем, так чтобы не стало уже [прежнего] естества* (οὐκέτι ὑφέσθηκεν ἢ φύσις), как утверждают некоторые. Ибо Петр остается Петром, и Павел — Павлом, и Филипп — Филиппом; каждый, исполнившись Духа, пребывает в собственной своей ипостаси. А если утверждаешь, что естество разрешилось, то нет уже Петра или Павла, но всё и повсюду — Бог, и отходящие в геенну не чувствуют наказания, а идущие в царство — благодаяния. Представь себе сад (*παράδεισος*), в котором всякого рода плодоносные деревья, и есть там груша, яблоня и виноград с плодами и листьями; но и сад, и все деревья и листья *изменились и обратились в иное естество* (εἰς ἄλλην φύσιν), и все прежнее стало световидным. <Так и люди изменятся при восстановлении, и члены их сделаются святыми и световидными (ἅγια καὶ φωτοειδῆ)>».

¹⁹⁵ Об этом см. *выше* нашу работу «Учение Оригена о теле воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции», с. 577–632.

¹⁹⁶ МЕФОДИЙ, *О воскресении* (у ЕПИФАНИЯ: *Панарий* 64, GCS II, р. 423, 21–23, рус. пер. с. 194): τὸ εἶδος... τὸ σωματικόν; и (426, 14–15, рус. пер. с. 197): τὸ σωματικὸν εἶδος... τῇ φύσει θνητὸν ὄν.

¹⁹⁷ ОРИГЕН, *Selecta in Psalmos* (in Ps 1, 5) (PG 12, 1097C); ЕПИФАНИЙ, *Панарий* 64, 16, 7 (GCS II, р. 426, 19, рус. пер. с. 197): «прежнее существо тела не восстановит... как семенной логос (ὁ σπερματικὸς λόγος) в зерне пшеницы, и т. д.». Ср. ОРИГЕН, *О началах* II, 10, 3, 102–114: «nostra corpora uelut granum cadere in terram putanda sunt; quibus insita ratio ea, quae substantiam continent corporalem, quamuis emortua fuerint corpora et corrupta atque dispersa, uerbo tamen dei ratio illa ipsa, quae semper in substantia corporis salua est, erigat ea de terra et restituat ac reparat, sicut ea uirtus, quae inest in grano frumenti, post corruptionem eius ac mortem reparat ac restituit granum in culmi corpus et spicae. Et ita his quidem, qui regni caelorum hereditatem consequi merebuntur, ratio illa reparandi corporis, quam supra diximus, dei iussu ex terreno et animali corpore corpus reparat spirituale, quod habitare possit in caelis»; а также III, 6, 5, 147–163.

значения того, что сохраняется в изменениях материального тела, поэтому, критиковавший учение Оригена Мефодий Олимпийский не был прав, думая, что подобный εἶδος тождественен внешнему облику (σχῆμα, habitus) или качественной форме (μορφή).

Оригеновская теория телесного эйдоса была усвоена и переработана Григорием Нисским¹⁹⁸, который использует это понятие для обозначения стабильной психо-физической части нашего существа¹⁹⁹, которая сохраняется в материальных и временных изменениях²⁰⁰. Само его наличие фиксирует и делает устойчивой упомянутую структуру, обеспечивает постоянство и самотождественность данного земного тела наперекор всем изменениям. Кроме того, в отличие от Оригена Григорий понимает телесный εἶδος еще и как печать, на которой отиснут рисунок — снимок с материальных элементов тела. Эйдос — это не только пассивный оттиск, но и активная матрица: он отпечатывает свое изображение на душе (точнее, на ее тонком теле). Таким образом, когда наступит воскресение, душа по имеющемуся у нее отпечатку может опознать и затребовать себе элементы, некогда составлявшие ее земное тело, а теперь рассеянные где угодно²⁰¹. Можно сказать, что она заново соберет свое тело, как мозаику, по некогда сделанной зарисовке.

¹⁹⁸ Ср. МЕФОДИЙ, *О воскресении* у ФОТИЯ: *Bibliotheca*, codex 234 (299b, 1–6, рус. пер. с. 264): «Так как, говорит [Ориген], материальное тело текуче и никогда не пребывает самим собою, но убывает и прибывает относительно эйдоса (περὶ τὸ εἶδος), характеризующего форму (τὴν μορφήν), [эйдоса], которым и составляется облик (τὸ σχῆμα), то необходимо следует, что воскресение будет состоять в [воскресении] одного только эйдоса»; ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *Об устройении человека* XVII, 3 (PG 44, 225, рус. пер. с. 86–87): «Ведь наше (τὸ ἡμέτερον) не целиком заключается в течении и превращении (ἐν ῥύσει καὶ μεταβολῇ). Да и было бы совершенно непонятно, если бы мы не имели от природы ничего постоянного. Но правильнее всего сказать, что одно в нас стоит, а другое продвигается изменением. Ведь тело изменяется возрастом и умалением, как будто одежда, переменяемая с каждым возрастом. Стоит же никаким образом не предлагаемый сам по себе эйдос, не утрачивающий раз и навсегда нанесенных на него природой клейм (σημείων), но при всех переменах тела выражающийся в своих собственных признаках (γνωρισμάτων)».

¹⁹⁹ На это обратил внимание и Иоанн Скотт в *P IV*, 2458–60 (800C): «[Gregorius] asserit totum, quod in prima conditione hominis ad imaginem dei factum est, secundum **rationem corporis et animae** semper incorruptibilitert manere».

²⁰⁰ См. L. G. PATTERSON, *Methodius of Olympus...* p. 190–191; Grégoire de Nyssa: *La Création de l'homme*, eds. J. LAPLACE, J. DANIELOU (Paris: Cerf, 1943), p. 209, n. 1; T. J. DENNIS, “Gregory on the Resurrection of the Body”, *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa. Translation and Commentary*, eds. A. SPIRA, C. KLOCK (Philadelphia: Philadelphia Patristic Foundation, 1981), p. 58–60.

²⁰¹ Интерпретацию этого рассуждения Григория см. в *Select writings and letters of Gregory, Bishop of Nyssa*, eds. W. MOORE, H. A. WILSON, vol. 5 (1893), p. 418, n. 5.

Таким образом, Григорий вносит кардинальные изменения в концепцию Оригена. У последнего эйдос был сущностной формой тела, он обладал самостоятельной реальностью и после разложения материального тела сохранялся на тонком теле души. Одновременно эйдос был наделен чертами «телесной сущности», о которой учили стоики. И хотя Григорий начинает свое рассуждение в духе Оригена, говоря об устойчивом эйдосе материального тела, оставляющем отпечаток на душе, десятком строк ниже он начинает рассматривать эйдос просто как печать / оттиск, онтологический статус которого неясен. Возможно, Григорий тоже считал, что эйдос отпечатывается на тонком теле души, но прямо об этом не сказано. У Оригена сам эйдос сохраняет свою идентичность при воскресении, хотя и «переменяется в лучший», а «субстрат» (материальное тело) не имеет никакой преемственности, радикально изменяясь так, что земное тело уступает место духовному. У Григория, напротив, *εἶδος* является лишь инструментом собирания распавшихся атомов материального тела²⁰².

Помимо языковых трудностей, при переводе соответствующего места из *Об устройении человека* Иоанн Скотт столкнулся с необходимостью реконструкции внутренне противоречивой концепции Григория²⁰³.

²⁰² Подробнее см. В. В. ПЕТРОВ, «Учение Оригена о теле воскресения... Приложение I: Телесный эйдос как печать», с. 616–621. Ср. Т. DENNIS, "Gregory on the Resurrection..." р. 59: «Григорий использует доводы Оригена, чтобы обосновать и объяснить то, что Ориген отрицал» [а именно восстановление былой материи или плоти. — В. П.]... В этом месте Григорий настолько скуп на слова, что текст становится малопонятен, — явное свидетельство того, что он пытается овладеть идеей, которую он не до конца проработал».

²⁰³ См. ИОАНН СКОТТ, *De imagine* 27 (CAPPUYNS, р. 251, 5 – 252, 3): «eorum quae in nobis sunt quoddam quidem stat, quoddam uero ex mutabilitate prouenit. Mutatur enim per aucionem et diminutionem corpus ueluti uestimenta quaedam consequentes aetates indutum. Stat uero per omnem conuersionem intransmutabilis in seipsa forma insistentis sibi semel ex natura signis non desistens. Sed in omnibus secundum corpus transmutationibus cum suis notionibus apparet... in deiformitate animae non fluxile per mutabilitatem et transmutabile est, sed quod permanet... *Necessario specie ueluti descripti signaculi in anima permanente, neque reformanda in signaculo ad formam ab ea uidelicet anima ignorantur*, sed in tempore reformationis illa iterum ad se ipsam recipiet quaecumque formae characteri coaptabit, coaptabit autem omnino illa quae ab initio in forma characterizata sunt». Перевод Дионисия Малого более внятен, см. *S. Gregorii De imagine, id est De hominis conditione* 27 (PL 67, 394C – 395A): «uidetur eorum quae in nobis sunt aliquid stare, aliud uero mutatione defluere. Corpus enim per incrementa detrimentaque mutatur, ueluti uestes quasdam per aetates quasdam se induens consequentes; stat autem per omnes has mutationes species inconuertibiliter, in se signa quae sibi semel a natura sunt impressa non deserens, quibus per uniuersas corporis mutationes suam notitiam retinet... iuxta id quod Deo est similis, nulla mutatione fluit atque conuertitur, sed fixa per-

Эриугена цитирует соответствующее рассуждение Григория в *Перифьюсеон*²⁰⁴, предлагая свое толкование, которое наследует смысловую размытость и нечеткость оригинала. Он, в свою очередь, еще больше видоизменяет теорию телесного эйдоса, который у него именуется «формой»²⁰⁵. Здесь мы не будем вдаваться в подробности его учения и ограничимся только несколькими замечаниями.

У Оригена *εἶδος σωματικόν* был *сущностной* формой *индивидуального* человеческого тела, тела Петра или Павла. Напротив, Иоанн Скотт (следуя Максиму Исповеднику) понимает эту «форму» как *всеобщую* «духовную форму», у которой отсутствует всякая индивидуальность и которая присуща всем человеческим телам без исключения, будучи одной и той же у каждого. Эта духовная форма есть само духовное тело, созданное при первом творении человека. Духовное тело принимает покровы внешнего смертного тела, которое, подобно печати (*signaculum*), оттискивает на нем внешний облик плоти²⁰⁶. В то время как материальное распадается на элементы, внутреннее тело пребывает неизменным в своих основаниях, согласно которым оно было создано «вместе с душой, в душе и посредством души»²⁰⁷. При воскресении душа соберет осколки распавшейся печати (*signaculi*), то есть внешнего тела, сообразно изображению (*species*), отпечатанному на духовном теле²⁰⁸. Душа не может пренебречь элементами своего бывшего материального тела, поскольку Господь снизошел даже в эту грубую оболочку, брошенную на человеческую природу после грехопадения²⁰⁹. Впрочем, несмотря на кардинальные изменения, внесенные последовательными перетолкованиями Мефодия, Григория Нисского и самого Иоанна

manet... necessario *species ueluti impressa signaculo permanet animae, formamque ipsam expressione susceptam nullatenus ignorat*. Vnde tempore resurrectionis ea recipiat rursus in se, quae formae ipsi congruerint, congruunt autem illa quaecunque ab initio speciei probantur esse inserta; ergo nihil extra rationem uidetur, rursus ex communi ad singulos redire quod suum est».

²⁰⁴ P IV, 2472–500 (801AC).

²⁰⁵ Там же, 2501–59 (801C – 803A).

²⁰⁶ P IV, 2550–64 (802CD). Различия в земных телах возникают не от природы, но от различий по месту и времени, разницы стран, воды, пищи, рождения и воспитания: P II, <21> 121–126 (533AB) (i², vers. I–II). Ср. СЕРВИЙ, *In Aeneidos* VI, 724, 20–32, а также ИОАНН СКОТТ, P II, <32> 168–171 (538B) (i², vers. I–II); БОЭЦИЙ, *De trinitate* I (PL 64, 1294D): «sed numero differentiam accidentium uarietas facit: nam tres homines neque genere, neque specie, sed suis accidentibus distant».

²⁰⁷ P IV, 2536–37 (802B).

²⁰⁸ P IV, 2555–59 (802D – 803A).

²⁰⁹ P II, 3327–34 (572A) (i², vers. III); IV, 2522–26 (802A) и 2542–47 (802C).

Скотта, рудименты исходного учения Оригена об *είδος σωματικόν* все еще различимы в *Перифьюсеон*²¹⁰.

*Они заключены в тела, но в чистые,
хорошо изученные и мудро содержащиеся тела.*

Вольфганг Кёппен. *Смерть в Риме*

Сияющие звездные тела. Преодоление «телесности». Характерно, что Иоанн Скотт избегает прямой критики Оригена. Тем не менее в некоторых случаях объект его полемики очевиден. К примеру, Ориген считал, что у людей тела воскресения будут как у звезд²¹¹ (хотя в другом месте он говорит, что духовное тело души имеет более высокое достоинство, чем наиярчайшее из небесных светил²¹²). В некотором отношении Иоанн Скотт тоже — напрямую или опосредованно — зависит от этой традиции: в *Перифьюсеон* II и III говорится, что небесные светила, солнце, планеты и звезды — эфирны, а потому духовны²¹³. Это ставит вопрос о том, как соотносятся духовные тела святых в области эфира и тела звезд.

Иоанн Скотт знал, что Ориген учил о превращении земного тела человека в духовное, то есть эфирное тело²¹⁴, и что Ориген считал, буд-

²¹⁰ Ср. ИОАНН СКОТТ, *P V*, 6060–64 (994A): «*Inest* siquidem unicuique hominum occulta *corporis* sui *ratio*, in quam resurrectionis tempore hoc terrenum mortaleque mutabitur et in qua angelicis corporibus assimilabitur, quando homines aequales angelis erunt».

²¹¹ См., например, аллегорическое толкование Оригеном Быт 1:16–19 в *Hom. in Genesim I*, 7 (PG 12, 151B): «Sicut etiam *stella ab stella differt in claritate*, ita etiam sanctorum unusquisque secundum magnitudinem suam lumen suum fundit in nos». Ср. А. SCOTT, *Origen and the Stars. A History of an Idea* (Oxford: Clarendon Press, 1991), p. 150; и *Там же*, p. 157: «Говоря о душах, сияющих после смерти, Ориген следовал традиции современной ему еврейской литературы. У небесных светил имеются различные степени яркости, и у праведности есть различные степени. Он пишет, что надеется сравниться со слабой звездочкой, а не с луной или какой-либо более яркой звездой, поскольку в последнем случае его вид будет нехорош», *Hom. in Ezechielem* 9, 4 (8, 412, 8–19 B); *Hom. in Ps 147 (Analecta sacra)*, ed. PITRA, 3, 359).

²¹² ОРИГЕН, *О началах* III, 6, 4, 113–117: «omnibus his corporibus, quae siue in teris siue in caelis uidemus et quae uideri possunt et manufacta sunt et aeterna non sunt, multa longe praelatione praecellit illud [corpus siritale], quod et uisibile non est nec manufactum est, sed aeternum est» (цитируется в *P V*, 3145–49 (930A)).

²¹³ *P III*, 3254–55 (697C); 2521 (680B); II, 734–736 (549D).

²¹⁴ В *P V*, 3100–80 (929A – 930D) Иоанн Скотт цитирует *О началах* III, 6, 3–5, где говорится, что, согласно Апостолу, все совершенные души и все творение будет обитать в духовном теле, невидимом и вечном. Это должно быть «тончайшее и чистейшее тело», а не чистый бестелесный дух. Ср. ОРИГЕН, *О началах* II, 2, 1, 14–32: «requirendum primo uidetur, si possibile est penitus incorporeas remanere rationabiles naturas, cum ad summum sanctitatis ac beatitudinis uenerint, quod mihi quidem difficillimum et paene impossibile uidetur... solius namque trinitatis incorporea uita existere recte

то слова апостола в 1 Кор 15:40–41 говорят о том, что духовные тела святых будут отличаться друг от друга²¹⁵. В *Перифьюсеон* V Эриугена критикует оба эти положения, утверждая, что неверно думать, будто у праведников будут эфирные тела, и тела эти будут различными. Иоанн пишет, что недостаточно того, чтобы земное тело изменилось в тонкое и эфирное. Все телесное должно перейти в бестелесный дух²¹⁶. Рассуждая о различии эфирных тел, не следует ссылаться на 1 Кор 15:40–41 и думать, что после воскресения все человеческие тела будут сиять в области эфира так, что степень яркости каждого будет соответствовать достоинству его земной жизни²¹⁷. Иоанн Скотт настаивает на том, что духовное тело у всех одно и то же²¹⁸, поскольку это тело природное и

putabitur»; I, 6, 4, 175–182: «In hoc fine si qui materialem naturam, id est corpoream, penitus interituram putet, nullo omnino genere intellectui meo occurrere potest, quomodo tot et tantae substantiae uitam agere ac subsistere sine corporibus possint, cum solius dei, id est patris et filii ac spiritus sancti naturae id proprium sit, ut sane materiali substantia et absque ulla corporeae adiectionis societate intellegatur existere».

²¹⁵ ОРИГЕН, *О началах* II, 9, 3, 63–69: «quaedam dicuntur esse supercaelestia, id est in habitationibus beatoribus posita et corporibus caelestioribus ac splendentioribus indita, et in his ipsis multae differentiae ostenduntur; sicut, uerbi causa, etiam apostolus dixit quod “alia sit gloria solis, alia gloria lunae, alia gloria stellarum, stella enim ab stella differt in gloria” (1 Cor 15:40–41)»; II, 10, 2, 68–72: «uolens apostolus describere, quanta esset differentia eorum, qui resurgunt in gloria, id est sanctorum, comparationem caelestium corporum sumpsit dicens: *Alia gloria solis, alia gloria lunae, alia gloria stellarum*». Ср. МАКАРИЙ ЕГИПЕТСКИЙ, *Духовные слова и послания* 58, 3, 1: «Насколько кто... стал в нынешнем [веке] причастником Духа Святого и славы небесной и добрыми делами украсил свою душу, настолько в оный день удостоится того, чтобы и с телом быть прославленным... и божественный и небесный образ Духа, который от нынешнего времени изобразился (*τυπωθεῖσα*) внутри святых, тогда явно сделает и тело [их] боговидным и световидным и небесным (*τὸ σῶμα θεοειδὲς καὶ φωτοειδὲς καὶ οὐράνιον*). Души же людей недостойных и грешных покрыло мрачное покрывало мирского духа (*τοῦ κοσμικοῦ πνεύματος*) и, вследствие действия страстей и дурных дел сделал их в нынешнее время безобразными и темными, в оный день явит и тела их мрачными и безобразными и исполненными гнусности».

²¹⁶ P V, 5762–88 (987B).

²¹⁷ P V, 5805–23 (987C – 988A): «Nec obstat quod idem Apostolus ait: *Alia claritas solis, alia claritas lunae, alia claritas stellarum. Stella autem a stella differt in claritate; ita et resurrectio mortuorum...* Non enim audiendi sunt qui autumant humana corpora post futuram resurrectionem ita in aethereis spatiis fulsura, ut unumquodque tantum claritatis accipiat quantum in hac uita conuersationis merito gessit, siue bene siue male; et ut iustum corporalis claritas soli lunaeque fulgentibusque stellis, impiorum uero obscuritas minus splendentibus comparetur». Ср. *выше* примеч. 215.

²¹⁸ P V, 6124–31 (995BC): «Quod uero immortalia et spiritualia corpora nullis corporalium formarum lineamentis uel qualitibus uel quantitibus circumscribentur propter ineffabilem eorum spiritibus incircumscriptionem adunationem indiscretamque simplicitatem, beatum Gregorium theologum, sanctum quoque Ambrosium necnon et Maximum uenerabilem mag-

сущностное, а все люди имеют одну природу. Слава праведников будет заключаться не в яркости их тел, но в благодати воскресения и чистоте созерцаний, посредством которых они увидят Господа лицом к лицу²¹⁹.

В *О предопределении* Иоанн Скотт принимал учение о превращении земного тела в тело тонкое и эфирное. Знакомство с трактатом *Об устройении человека* Григория Нисского и важным отрывком из Григория Богослова (процитированным у Максима Исповедника) изменило его *theoria reditus*. Теперь Эриугена принимает наличие духовной бестелесной реальности²²⁰ (что можно трактовать как реакцию на давнишнюю критику Пруденция) и выходит за пределы чувственного космоса, говоря: «Ошибаются те, кто выдумывает, будто за пределами этого чувственного мира ничего нет»²²¹. Учение Августина о трансформации телесного мира в лучший (которое восходит к Оригену) утрачивает для Иоанна Скотта свою убедительность²²². Он отвергает представление о перемене земных тел в тонкие после воскресения²²³, заявляя, что, «согласно Амвросию,

istrum certis rationibus approbare saepe diximus»; II, <33> 173–177 (538C) (i², vers. I–II): «Spiritualia siquidem corpora loco temporeue coartari non facile crediderim, quemadmodum neque qualitatibus quantitativis seu alicuius formae descriptionibus uariari: simplicissimae enim naturae sunt», см. также V, 1917–20 (902A); 1936–38 (902B).

²¹⁹ P IV, 5831–35 (988B).

²²⁰ Хотя «духовное» по-прежнему означает сразу и «эфирное, имеющее тонкое тело» и «бестелесное». Ср. L. R. HENNESSEY, «A Philosophical Issue in Origen's Eschatology: The Three Senses of Incorporality», *Origeniana quinta*, ed. R. J. DALY, p. 373–374. О разного рода *ὑσώματα* у Порфирия см. J. J. O'MEARA, «Eriugena's Use of Augustine in His Teaching on the Soul–Body Relationship», *Studies in Augustine and Eriugena*, ed. T. HALTON (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1992), p. 262–263.

²²¹ P V, 5754–55 (986C): «qui ultra hunc mundum sensibilem nihil esse excogitant» (см. также P II, <112> 453–455 (566B); V, 6026–36 (993BC)). Любопытно, что здесь появляется уточняющее слово *sensibilem*, отсутствовавшее в *Glosae Martiani* 13, 5–18 (JEAUNEAU, p. 130, 16): «extra mundum nihil putabant esse». Ср. P V, 5874–75 (989B): «nulla corpora ultra hunc mundum ascensura credentes uel in spiritum transitura»; 2742–48 (921AB): «humanitas [Christi], quae super uniuersalitem uisibilis et intelligibilis creaturae, super omnia loca et tempora, super omnem circumscriptionem et definitionem, super omnes caelos, super omnes uirtutes et potestates, super omne quod dicitur et intelligitur, super omne quod post Deum est exaltata est et superessentialis facta est, omni creaturae incomprehensibilis et inuestigabilis».

²²² Ср. P V, 5947–49 (990D): «beatus Augustinus in ultimis De ciuitate dei libris non ipsa mundi corpora transitura, sed eorum qualitates in melius mutandas uideatur docere».

²²³ P V, 5764–70 (986D – 987A): «utilius uisum est eis praedicare terrenorum sensibilemque corporum transmutationem in caelestia spiritualiaque corpora praedicare, quam penitus corpora et corporalia et sensibilia omnia nunquam esse futura. Tolerabilior quippe carnaliter cogitantibus uidetur ad credendum terrenorum corporum in caelestia transitio, quam totius corporalitatis negatio».

Григорию Богослову и его комментатору Максиму», происходит изменение не из земного тела в небесное, но полный переход телесного в чистый дух²²⁴. Чувственные тела и формы людей не получают воскресения: они перейдут в духовную природу, не ограниченную пространством и временем²²⁵. Одновременно меняется и само видение Иоанна Скотта. Речь идет уже не об индивидуальных душах и телах: рассматривается человеческая природа как целое и этапы ее возвращения в Бога.

Промежуточная «телесность». Наиболее трудно было обосновать превращение тела в бестелесное. Иоанн Скотт приводит сводку мнений по этой проблеме. Он сразу же замечает, что Августин отрицал возможность изменения тела в душу, и приводит цитату из *О книге Бытия буквально*²²⁶. Боэций тоже отвергает переход телесного в бестелесное, поскольку между ними нет промежуточной субстанции²²⁷. Но вот Григорий Богослов учит, что душа поглотит тело и будет с ним единым

²²⁴ P V, 5786–88 (987B): «non mutationem corporis terreni in caeleste corpus, sed omnino transitum in ipsum spiritum, non in illum qui aether, sed in illum qui intellectus uocitatur». Ср. P V, 5789–95 (987BC): «Ambrosius siquidem omnem compositionem aufert, ita ut post resurrectionem corpus et anima et intellectus unum sint et unum simplex... Gregorius similiter et incunctanter astruit mutationem corporis tempore resurrectionis in animam, animae in intellectum, intellectus in Deum»; 4097–98 (951A): «mortalia nostra corpora non solum in spiritualia uerum etiam in animas nostras transibunt».

²²⁵ P V, 2450–58 (914B): «humana corpora, quae nunc localiter distenduntur, incrementis detrimentisque uariantur, mouentur, species quoque eorum... in resurrectione futura non erunt, sed in spiritualem naturam, quae locis temporibusque... nescit circumscribi, transitura esse naturalis ratio edocet»; II, 304–305 (535B): «mirabili quadam regressione inferiora semper in superiora transeant»; II, 2101–102 (590C): «omnia corpora in incorporeas qualitates atque substantias esse transitura»; V, 1078–84 (884B): «Moles itaque terrena, mortalis, fluxilis, quae ex diuersis qualitatibus sensibilibus elementorum et assumpta et composita est... naturali corporis substantialique superaddita est, soluetur, et in melius mutabitur, in spiritum stabilemque substantiam»; V, 839–843 (879A): «existimo corporalem substantiam in animam esse transituram, non ut pereat quod sit, sed ut in meliori essentia salua sit. Similiter de ipsa anima intelligendum quod ita in intellectum mouebitur, ut in eo pulchrior deoque similior conseruetur»; V, 610–611 (874B): «tota siquidem humana natura in solum intellectum refundetur».

²²⁶ В P V, 732–739 (877A) цитируется Августин, *О книге Бытия* X, 4, хотя там говорится лишь что душа не может превратиться в тело.

²²⁷ В P V, 741–750 (877B) цитируется Боэций, *Против Евтихия* VI (PL 64, 1350CD, рус. пер. с. 183). Ср. *Ibid.* 1349CD: «neque corporea in incorpoream, neque incorporea in eam quae corpus est, mutari potest»; 1350B: «Corporea uero in incorporea nulla ratione poterunt permutari, quoniam nulla communi materia subiecta participant, quae susceptis qualitatibus in alterutram permutetur: omnis enim natura incorporeae substantiae nullo materiae nititur fundamento; nullum uero corpus est, cui non sit materia subiecta». Видимо, реагируя на это, Иоанн Скотт пробует ввести такое промежуточное ниже, в P V, 991–1002 (882C).

духом, и умом, и Богом²²⁸ (Иоанн не один раз будет обращаться к этой идее)²²⁹. Эту точку зрения разделяет и истолковывает Максим Исповедник²³⁰. И Амвросий Медиоланский пишет, что в момент воскресения нас ждет нетленный союз тела, души и духа, так что мы претворимся в единую субстанцию²³¹. Еще перед тем, как дать упомянутый обзор мнений, Иоанн заявил, что в своем учении о возвращении природы он будет следовать Григорию, Максиму и Амвросию²³².

Ориген здесь не упоминается, но в другом месте Иоанн цитирует *О началах* III, 6, 3, где Ориген истолковывает 1 Кор 15:44 и 2 Кор 5:1 как учение о том, что земное тело трансформируется в более тонкое, чистое и сияющее (*subtilissimi et purissimi ac splendidissimi corporis*)²³³.

²²⁸ ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Слово 7, надгробное брату Кесарию* (= ГРИГОРИЙ, *Oratio* 21, PG 35, 781–784, рус. пер. с. 173): «Для меня убедительны слова мудрых, что всякая добрая и боголюбивая душа, как скоро, по разрешении от сопряженного с нею тела, освободится отселе... по очищении или по отложении... того, что ее омрачило... шествует к своему Владыке... А потом, восприяв непонятным для нас образом сопророжденную себе плоть... от земли, ее давшей и потом сохранившей... вступает вместе с нею в наследие грядущей славы. И как по естественному союзу с плотью она сама разделяла ее тяготы, так сообщает ей свои утешения, *всецело разревшив ее в себя* (*βλον εἰς ἑαυτὴν ἀναλώσασα*), и соделавшись с нею единым духом, и умом, и богом (*ἐν καὶ πνεῦμα καὶ νοῦς καὶ θεός*), после того как смертное и преходящее поглощено жизнью». Цит. в *P V*, 760–770 (877D).

²²⁹ Ср. *P V*, 4164–72 (952CD): «Mortalia uero corpora nostra non solum in spiritualia, uerum etiam in animas nostras propterea transibunt, quoniam naturalis necessitas cogit ut, quemadmodum anima rationalis ad imaginem Dei facta in eum, cuius imago est et similitudo, reuertetur, ita et corpus, quod ad imaginem animae ac ueluti imago imaginis est factum, in suam causam (quae est anima) ac per eam ueluti *medietatem quandam*, in ipsum Deum (qui est unica omnium causa) uertatur, omni terreno pondere et corporalitate absolutum».

²³⁰ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *О трудностях XXI* (PG 91, 1252AB), перевод ИОАННА СКОТТА — *Ambigua ad Iohannem XVII*, 173–185 (JEAUNEAU, p. 141), цит. в *P V*, 770–783 (877D – 878A). Выделенные в примеч. 228 курсивом слова Григория можно понимать по-разному, в том числе и мистически. Контекст рассуждения Максима подталкивает к онтологическому толкованию.

²³¹ АМВРОСИЙ, *Expositio Evangelii secundum Lucam VII*, 192–194 (PL 15, 1751BD): «possit nobis resurrectionis tempore incorrupta corporis et animae et spiritus manere communitio... qui compositi nunc sumus unum erimus, et in unam substantiam transformabimur» (цит. в *P V*, 796–805, 878BD). Ср. *P V*, 4098–101 (951AB): «qui in hac uita ueluti ex tribus satis similiae (corpore et anima et spiritu) compositi sumus, in futuro ueluti in unam quandam massam simplicem fermentabimur in inseparabilem spiritualitatem».

²³² *P V*, 704–712 (876C).

²³³ *P V*, 3129–53 (929C – 930B). Ср. ОРИГЕН, *О началах II*, 3, 7, 334–337: «ipsa quoque substantia corporalis optimis ac purissimis spiritibus sociata pro assumptione uel qualitate uel meritis in aetherium statum permutata, secundum quod apostolus dicit: *Et nos immutabimur* (1 Кор 15:52), refulgebit»; ИЕРОНИМ, *Ad Avitum* Ep. 124, 5 (PL 22, 1064):

Позднее Иоанн Скотт будет критиковать подобные взгляды, заметив, что, говоря о небесных светилах, великие богословы приравниваются к пониманию простых верующих, которые не могут представить себе, что со всяким телом будет полностью покончено; и такое же соображение-де было на уме у апостола Павла в 1 Кор 15:44²³⁴.

Заявив о возможности для тела измениться в бестелесное, Эриугена не удовлетворяется ссылкой на авторитеты и пытается обосновать это положение рационально. Видимо, реагируя на мнение Боэция, он пробует ввести между телом и бестелесным промежуточную реальность, как это он обыкновенно делает в схожих случаях²³⁵. На этот раз Иоанн Скотт ограничивается троичной схемой, постулируя существование «тела», «бестелесного» и промежуточной «телесности»²³⁶. Эта триада именуется *ternaria proportionalitas*, «троичная пропорциональность», а средний термин, соответственно, *proportionabilis medietas*, «пропорциональная середина»²³⁷. «Телесность», не будучи ни телесным, ни бестелесным, воспринимается только в связи с телами²³⁸. «Тело» может быть физическим или геометрическим²³⁹; «бестелесное» не имеет пространственного протяжения (таковы «душа», «причины тварного», «жизнь»²⁴⁰; «телесность» —

«omnis substantia redigetur in optimam qualitatem, et dissoluetur in aetherem, quod purioris simpliciorisque naturae est».

²³⁴ P V, 5762–83 (986D – 987B).

²³⁵ Например, посредством введения двух средних членов в оппозицию творящее / творимое Иоанн превращает её в логический квадрат. См. В. В. ПЕТРОВ, «Тотальность природы и методы ее исследования в *Перифьюсеон* Эриугены», *Философия природы в Античности и в Средние века* (М.: Прогресс–Традиция, 2000), с. 455–462.

²³⁶ P V, 991–994 (882C): «In natura rerum tria rationabilis inquisitio inuenit. Omne enim quod es, aut corpus est, aut incorporeum, aut medium, quod corporale dicitur».

²³⁷ P III, 3151–76 (695AC): «Totius itaque conditae naturae trinam dimensionem esse arbitror. Omne enim quod creatum est aut omnino corpus est, aut omnino spiritus, aut aliquod medium, quod nec omnino corpus est nec omnino spiritus, sed quadam medietatis et extremitatum ratione ex spiritali omnino natura, ueluti ex una extremitate et superiori, et ex altera (hoc est ex omnino corporea et inferiori) proportionaliter in se recipit... Proinde si quis intentus inspexerit, in hac ternaria proportionalitate hunc mundum constitutum intelliget... Nemo enim recte philosophantium rationes corporeae naturae spirituales, imo etiam spiritus esse negarit... omnia ista corpora ex catholicis elementis composita, maxime etiam terrena et aquatica... nil aliud in eis inuenitur praeter corpus omnino et corporeum. At si quis simplicium elementorum naturam intueatur, luce clarius quandam proportionabilem medietatem inueniet, qua nec omnino corpus sunt... nec omnino corporeae naturae expertia... nec omnino spiritus sunt... nec omnino non spiritus...»

²³⁸ 882C: «circa corpora intelliguntur».

²³⁹ P V, 995–997 (882C).

²⁴⁰ P V, 997–999 (882C); 1119–20 (885AB); III, 1818–21 (663A); III, 1793–98 (662C). Иоанн Скотт особо отмечает в P V, 927–928 (881A): «si tamen aliqua substantia

это некий атрибут тела, некое «качество» (например, цвет, телесная форма тела), это свет²⁴¹ либо лучи зрения, либо первоэлементы²⁴² (которые, в свою очередь, образуются от сочетания четырех качеств — холода, сухости, влажности, тепла). «Телесное», а также бестелесное духовное и эфирное способны проникать другие тела и все, что лежит в сфере их досягаемости²⁴³. (Возможно, здесь на мысль Иоанна Скотта повлияли рассуждения Григория Нисского о том, что телесное есть продукт сочетания бестелесных качеств²⁴⁴. Тем не менее Иоанн не ссылается на Григория, поскольку тот полагал такие качества (цвет, тяжесть) полностью бестелесными²⁴⁵.) Иоанн дает примеры перехода (1) от бестелесного к телу и (2) обратно. Путь первый: духовные причины тварного нисходят в первоэлементы, а те складываются в тела. Второй, противоположно направленный процесс: тела разлагаются на элементы, а те переходят в причины.

Тем не менее, теория телесного осталась незавершенной: иногда Иоанн говорит, что те же цвета и качества бестелесны²⁴⁶. Терминология и мысль Эриугены здесь не до конца прояснены, более того, он не всегда различает бестелесный дух и духовное тело²⁴⁷. Так, он пишет о те-

est praeter Deum, quae siue intelligibili siue sensibili corpore careat» (ср. ОРИГЕН, *О началах* II, 2, 2, 30–32: «numquam sine ipsa [materiale substantia] eas [rationabiles naturas] uel uixisse uel uiuere: solius namque trinitatis incorporea uita existere recte putabitur»). Отсюда можно сделать вывод, что у человеческой души тоже есть тело, — вывод, приемлемый для Оригена, но невозможный для зрелой мысли Иоанна Скотта: ср. *P* III, 4639–40 (730A): «anima spiritus est per se omni corporea crassitudine carens»; 4691–92 (731B): «in se ipsa simplex omnique corporali quantitate localibusque spatiis anima carens».

²⁴¹ *P* V, 1002–05 (882CD).

²⁴² *P* III, 3168–76 (695BC); V, 1676–80 (896D); III, 3419–20 (701B). Поскольку природа первоэлементов близка к духовной, душа может контролировать части своего распавшегося на элементы тела (730AB).

²⁴³ *P* V, 1920–34 (902AB).

²⁴⁴ См. выше примеч. 183.

²⁴⁵ ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *De officio hominis* 24 (CAPPUYNS, p. 245, 27–35), — цит. в *P* I, 2576–88 (502BC): «Ratio autem intellectualis est quaedam et incorporalis theoria, ut puta proposito quopiam animali seu ligno in theoria seu aliquo alio materialium constitutionem habentium multa circa subiectum secundum intelligentiam diuisione intelligimus... Alia siquidem coloris et alia grauitatis ratio... Nullaque earum quae circa subiectum theorizantur alteri qualitati permiscetur. Si ergo intelligibilis color, intelligibilis etiam soliditas et quantitas...»

²⁴⁶ *P* III, 1797–98 (662C): «formae atque colores in numero rerum incorporalium computantur...» III, 1818–19 (663A): «quantitates siquidem et qualitates... per se sint incorporeae».

²⁴⁷ *P* V, 1925–26 (902A): «subtilitatem ac ueluti quandam incorporalitatem [elementorum]». Люди станут чистыми духами: II, 288–290 (535A); 343 (536C); но Иоанн Скотт говорит и о духовных телах: V, 1911–12 (901D): «De spiritualitate et illocalitate

лах, перешедших в чистый дух, но продолжает именовать их телами, подчеркивая, что подобные объекты не ограничены местом, временем и формой. Ангелы тоже не суть чистые духи (на чем настаивал Пруденций), они состоят из ума и духовного тела²⁴⁸. Духовные тела, лишённые всяких качеств, количеств и формы, неотличимы от чистых духов²⁴⁹. То

omnium generaliter humanorum corporum post resurrectionem»; 3828–36 (945BC): «impii... phantastice patiuntur in inferno spiritualibus corporibus suis receptis... E contrario autem iusti patientur... receptis corporibus». Наконец, он пишет о телах, которые суть духи: V, 1936–39 (902B): «resurrectionis corpora ultra omnem sensibilem qualitatem ascendentia, omni mole et localitate absoluta et, ut ita dicam, in spiritum omnino conuersa». Возможно одновременно оставаться духовным телом и не быть ограниченным местом и временем: II, <33> 173–176 (538C) (i², vers. I–II); и V, 1920–34 (902A).

²⁴⁸ P V, 6048–53 (993CD): «Non enim [angeli] materialia ex qualitatibus mundi huius elementorum composita possident corpora, sed spiritualia, intellectibus suis coadunata, in quibus quando et ubi et quomodo uolunt humanis sensibus ad tempus apparent, nec tamen phantastice sed ueraciter»; V, 1659–61 (896BC): «Nunquid angelos ex intellectu et spirituali corpore constare credimus? Omni tamen circumscripta forma eos carere non dubitamus»; IV, <21> 112–115 (773B): «Dum enim spiritualia sua corpora et inuisibilia in formas uisibiles transmutant, ita ut mortalium sensibus uisibiliter, localiter, temporaliter possint apparere, non hoc eis accidit propter semetipsos, sed propter homines, quibus praesunt»; V, 6042–43 (993C): «angelicos spiritus ultra omnem corpoream creaturam subsistere et ultra omnem locum illocaliter moueri»; IV, 831–834 (762CD): «sanctus Augustinus summos angelos spiritualia sua corpora, in quibus saepe apparent, non solum habere non denegat, uerum etiam confirmat». Ср. *Expositiones* II, 3, 692–708 (159BD): «Et si quis dixerit: uidetur itaque beatus Dionysius angelicas uirtutes omnino carere corporibus predictis rationibus docere, cui breuiter respondendum: terrena materialiaque corpora mortalia, corruptibilia, membrorum compositionibus distincta, sensibilibus formis localibusque spatiis circumscripta, temporibus mutabilia seu horum omnium imagines, siue interius in phantasiis memorie, siue exterius in sensuum impressione, diuinos animos habere penitus denegat. Spiritualia autem corpora simplicia, nullis formarum sensibilium lineamentis coartata, ipsis diuinis animis simillima et conuenientissima possidere eos non solum non denegat, uerum etiam affirmat. In quibus, celestibus uidelicet subtilissimisque suis corporibus, humanis obtutibus sepe uisibiliter apparere, ut Abraham et Tobie, transmutantes inuisibiles et incircumscriptas suorum spiritualium corporum qualitates in quascumque formas uisibiles, in quibus hominibus se manifestare uelint».

²⁴⁹ Сказав, что, согласно Григорию и Максиму, земное тело полностью изменится в чистый дух, Иоанн продолжает именовать его телом: P V, 6124–31 (995BC): «Quod uero immortalia et spiritualia corpora nullis corporalium formarum lineamentis uel qualitatibus uel quantitibus circumscribentur... beatum Gregorium theologum, sanctum quoque Ambrosium necnon et Maximum uenerabilem magistrum... approbare saepe diximus». Ср. III, 4618–32 (729C – 730A): «Ipsa etiam solutio, quae mors corporis dicitur, nostris sensibus et materiae solutio est, non ipsi naturae... Homo autem corpus et anima est. Si autem semper homo, semper igitur anima et corpus... relationis siquidem ratio nunquam potest perire... quod corporeo sensui uidetur segregari, altiori rerum speculatione semper simul et inseparabiliter subsistere necesse est».

же самое можно сказать о телах людей после воскресения и о теле воскресшего Христа²⁵⁰. Очевидно, Эриугена пытается согласовать неоплатоническую теорию всеобщего *reditus* и христианскую догму, согласно которой человек *всегда* состоит из души и тела²⁵¹. Понятно, что при всем желании полностью избавиться от тела, он не может этого сделать и остаться христианином. Поскольку Иоанн был глубоко убежден в тождественности истины и Христа, задача элиминации тела становится в рамках его системы логически неразрешимой и преодолевается другими средствами (на образном, метафорическом уровне)²⁵².

Отказ Иоанна Скотта от прежней космографии. После отказа от учения о тонких телах, Иоанну Скотту приходится менять свою космографию. Он критикует теории Августина, Беды и свою собственную времен трактата *О предопределении*²⁵³. Эриугена не называет имен, и мы можем лишь предполагать кто является объектом его нападок. Тем не менее, контекст полемики свидетельствует, что он спорит скорее с Августином и Бедой, чем с Оригеном, который является исходным — хотя и непрямой — источником этих теорий. Что касается участи вселенной, Иоанн

²⁵⁰ P V, 1572–88 (894C – 895A).

²⁵¹ P III, 4622–23 (729C).

²⁵² Сохраняется двойственность и в отношении небесных тел, что движутся в области эфира: они одновременно и духовны, и телесны: P III, 3244–46 (697B): «solares radii per aethera spatia diffusi non ardent; in sublimissima enim ac spirituali natura ardenti materiem non reperiunt»; III, 3426–30 (701BC): «illa quae caelestia uel aethera dicuntur corpora, quamuis spiritualia et incorruptibilia uideantur esse, necessario tamen, quoniam per generationem et compositionem inchoauerunt fieri, ad finem suae solutionis et corruptionis peruenient»; III, 5153–57 (742A): «sub firmamento caeli uolatilia fieri iussa sunt, hoc est, in uicinia purissimorum ac paene incorporalium elementorum qualitatis. Sub firmamento itaque caeli uolatile creatur, hoc est prope, infra tamen spiritualium corporum leuissimam exilitatem». Ср. ГИЕРОКЛ, *Комментарий к пифагорейским «Золотым стихам»* XXVI, 67–69, 1 (478a): «Разумная сущность создана творцом связанной с телом, так что она не есть тело, но и не существует без тела. Она бестелесна, но вся её форма находит завершение в теле. Так же и у звезд: высшая часть — бестелесная сущность, низшая — телесная, и солнце есть единое целое бестелесного и тела, которые не могут однажды разделиться, потом соединиться — так это единство опять бы разделилось, — но они вместе созданы и соединены в таком порядке, что одно является главным, другое подчиненным. Так же дело обстоит и в близких по порядку разумных родах — роде героев и роде людей: каждый герой есть разумная душа с сияющим телом, и равным образом человек есть разумная душа с соединенным с ней бессмертным телом».

²⁵³ P III, 1230–1308 (648A – 649D) и V, 5653–865 (984B – 989A).

Скотт уверен в том, что вселенная перейдет в чистый дух. Наставник критикует «некоторых» (намекая на Августина и Беду), которые считают, что только воздушные небеса уничтожатся в огне, как некогда они были поглощены водой потопа²⁵⁴. В самом деле, говорить, что эфирные небеса переживут обогневание мира, означает признавать вечность чувственного творения, видимой вселенной. В этом месте Иоанн Скотт опять отсылает читателя к Бедде, цитируя определение вселенной из его *De natura rerum*²⁵⁵. Не правы те, замечает Иоанн, кто думает, что субстанция мира сохранится той же самой и только качества мира изменятся в лучшие, поскольку, согласно им, это следует из слов Писания *и будет новое небо, и новая земля*²⁵⁶. Иоанн Скотт не однажды говорит о реальности, которая существует за пределами этого чувственного мира²⁵⁷, и всякий раз его критика, как кажется, направлена против Августина и Беды.

Эриугена отказывается от учения об эфирном рае и воздушной преисподней, подразумевавшихся в *О предопределении*. Некоторые полагают, замечает в *Перифьюсеон* Воспитанник, что эфирные пространства отведены в вечное владение благословенным ангелам и людям, которые подобны им, а пространства воздуха — под вечную темницу и вечное пламя, горение которого — это пространственное и видимое терзание отпадших ангелов и нечестивых людей, что подобны им²⁵⁸. Скорее всего, Иоанн Скотт критикует здесь свои собственные представления периода *О предопределении*, поскольку все известные нам христианские источни-

²⁵⁴ P III, 1225–72 (648B – 649B). Ср. АВГУСТИН, *О граде Божиим* XX, 18 (PL 41, 684); XX, 24 (697–698); БЕДА, *Commentarii in Pentateuchum* (PL 91, 198BD); *Super epistolas Catholicas* (PL 93, 82AD).

²⁵⁵ P III, 1230–32 (648AB).

²⁵⁶ P III, 1245–63 (648D – 649A); V, 5653–65 (984BC). Ср. АВГУСТИН, *О граде Божиим* XX, 24 (PL 41, 697–698); БЕДА, *Super epistolas Catholicas* (PL 93, 82BD): «Vnde in sequentibus dicitur: *Nouos uero coelos et nouam terram*. Non dixit alios coelos et aliam terram, sed ueteres et antiquos in melius commutandos... Praeterit enim figura huius mundi, non substantia, sicut et carnis nostrae non substantia perit, sed figura immutabitur, quando quod *seminatur corpus animale, surget corpus spirituale* (1 Cor 15:44)». Ср. ИОАНН СКОТТ, P V, 5947–49 (990D): «beatus Augustinus in ultimis De ciuitate dei libris non ipsa mundi corpora transitura, sed eorum qualitates in melius mutandas uideatur docere»; V, 6004–10 (992D – 993A): «in uicesimo De ciuitate dei libro, XIII capitulo [Augustinus ait]: “...mutatione nanque rerum non omni modo interitu transibit hic mundus”. Vnde et Apostolus dicit: *Praeterit figura huius mundi*... Figura ergo praeterit, non natura». Ср. ОРИГЕН, *О началах* I, 6, 4, 156–167.

²⁵⁷ P V, 5868–82 (989AB); 5653–57 (984BC); 5754–56 (986C).

²⁵⁸ P III, 1263–69 (649AB). Ср. P V, 5663–65 (984C); 5683–86 (985A); 5724–43 (986AB).

ки учат только о *временном* пребывании святых в эфире (например, *De ordine creaturarum*) и *временном* заключении отпадших ангелов в воздушную темницу до Страшного суда (Августин и Беда).

Подразумевая Августина, Эриугена пишет, что, «согласно святым отцам», высшие, эфирные области чувственного мира отведены для тел святых, качества которых переменяются в духовные, напоминающие эфирные. «Когда я читаю о подобных вещах в книгах святых отцов, — замечает Иоанн, — это потрясает и поражает меня до изумления»²⁵⁹. Теперь Эриугена именуется подобными мнения ложными, хотя «их придерживались наиболее почитаемые авторитеты церкви»²⁶⁰. Иоанн Скотт признает:

Не скрою, некогда я, будучи еще необразованным, был обманут этими ложными доводами человеческих мнений, далеких от истины, введен в заблуждение их схожестью с истиной и [своими] телесными чувствами. Но теперь, следуя за святыми отцами, отвращенный от своих ошибок и ошибок других людей... я возвращаюсь обратно... Нет хуже смерти, чем неведение истины...²⁶¹

Уничжительное определение себя как «в то время необразованного» представляется не просто фигурой речи. Налицо отчетливая эволюция эсхатологических взглядов Иоанна Скотта со времени написания *О предопределении* в 851 г. Эриугена того периода мало начитан в писаниях Отцов, его опыт беден, но взамен мы видим свежесть взгляда, смелость и остроту, свойственные новичкам. Изменения в его представлениях происходят параллельно отмечаемому исследователями прогрессу в его владении греческим языком. Как представляется, в 850 г. Иоанну могло быть от 30 до 40 лет, что делает маловероятной очень раннюю датировку начала его карьеры на континенте²⁶².

В том, что касается места Страшного суда, Иоанн Скотт отвергает разделявшееся частью каролингских интеллектуалов мнение о том, что

²⁵⁹ P V, 5744–45 (986B).

²⁶⁰ P III, 1272–73 (649B). Ср. P III, 3426–30 (701BC); V, 1409–14 (891AB).

²⁶¹ P III, 1292–304 (649D). Ср. ОРИГЕН, *О началах* II, 10, 8, 261–265: «Sed et exteriores tenebras, ut ego opinor, non tam aerem aliquem obscurum et sine ullo lumine intelligendum puto, quam de his, qui profundae ignorantiae tenebris immersi extra omne rationis et intelligentiae lumen effecti sunt».

²⁶² В качестве даты появления Иоанна Скотта в каролингских землях Дж. Контрени предложил 820–830-е гг., см. J. J. CONTRENI, «Introduction», *Glossae divinae historiae...* p. 81.

второе пришествие Христа будет совершаться в воздухе. Он не верит, что Судья со святыми ангелами телесно и в пространстве (*localiter et corporaliter*) спустится из некоего места, находящегося в верхних пределах чувственной природы. «Некоторые полагают», говорит он, имея в виду, быть может, хорошо известные в его окружении политические видения Аудрада Модика²⁶³, что место Суда будет на границе воздушной и эфирной областей (*in confinio aeris et aetheris*), которую «физики» (это слово, похоже, отсылает нас к научным сочинениям Беда) ²⁶⁴ описывают как орбиту Луны (*lunarem circulum*).

Согласно Иоанну Скотту, слова *Он придет судить живых и мертвых* не следует понимать так, будто Спаситель движется в пространстве, но они означают, что и грешники, и праведники «увидят Его приход в себе, в своем сознании». Вероятно, это и будет то пламя, что распространится по всему миру и пожрет его, но это будет не телесный мировой пожар, а проявление Слова Божия во всяком творении. Это об этом пламени сказано, замечает Иоанн, *Я есмь огонь поедающий*²⁶⁵.

²⁶³ Ср. АУДРАД МОДИК († после 853 г.), *Liber revelationum* VIII (PL 115, 23D): «Et ecce descendens Dominus, et cum eo omnes sancti. Et sedit in confinio aetheris et aeris. Tunc tribus sol obscuratus est continuis diebus, et luna tribus eisdem noctibus...» (относительно событий 850–851 гг.). Аудрад был допрошен о своих видениях перед собором, собравшимся в монастыре св. Медарда в Суассоне в 853 г. Там присутствовали люди из «круга Эриугены»: король Карл Лысый, королева Херментруда, Хинкмар Реймский, Пардул Ланский. Присутствие там же Вульфата и Эриугены весьма вероятно. Об этом видении см. P. E. DUTTON, *Politics of Dreaming in the Carolingian Empire* (Lincoln, London: Univ. of Nebraska, 1994), p. 143–145, 150, 154; об Аудраде: P. E. DUTTON, H. L. KESSLER, *The Poetry and Paintings of the First Bible of Charles the Bald* (Ann Arbor: The Univ. of Michigan Press, 1997), p. 11ff.; о Вульфате и Эриугене в монастыре св. Медарда: P. DUTTON, «Evidence That Dubtach's Priscian Codex Once Belonged to Eriugena», *From Athens to Chartres: Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Édouard Jeuneau*, ed. H. J. WESTRA (Leiden: E. J. Brill, 1992), p. 25–28. Епископ Пардул говорил о своей принадлежности к церковным структурам Суассона (MGH, *Consilia* 3:277, 20).

²⁶⁴ Поиск по *Patrologia Latina Database* показывает, что это выражение принадлежит Бедо Досточтимому. См. БЕДА, *De natura rerum* 25 (PL 90, 244A – 246A): «Nam supra lunam, quae **aeris aetherisque confinio** currit, omnia pura ac diurnae lucis sunt plena»; *De temporum ratione* 7 (PL 90, 323A): «umbram noctis ad **aeris usque et aetheris confinium** philosophi dicunt exaltari»; 26 (PL 90, 409B); а также *De ratione computi* 4 (PL 90, 582C); *In Evangelium Marci* 4, 13 (PL 92, 265A) (= *In Ev. S. Lucae* VI (PL 92, 590D); *Hom. subdiititiae* 25, PL 94, 322B). Ср. ХРАБАН МАВР, *De universo* X, 6 (PL 111, 291B); ВАЛАФРИД СТРАБОН, *Ev. sec. Marcum* 13 (PL 114, 228B); ХИНКМАР РЕЙМСКИЙ, *De divortio Lotharii et Tetbergae* VI Responsio (PL 125, 663D) (= *Epistolae* 25, PL 126, 162B).

²⁶⁵ P V, 6212–43 (997BD).

После отказа от августиновской теории телесного вечного огня Иоанн Скотт удерживает исключительно оригеновское, духовное понимание мук преисподней. Терзания грешников будут иметь духовную природу²⁶⁶, каждый человек получает награду или терпит наказание в своем собственном сознании²⁶⁷. Как и в *О предопределении*, Иоанн полагает, что преисподняя, неугасимый огонь и неумирающий червь — это только горестное состояние грешников, и святое Писание употребляет эти выражения аллегорически. Преисподняя несубстанциальна, это не тело и не дух²⁶⁸. Нечестивцы страдают духовно, в своих духовных телах²⁶⁹. В *Перифюсеон* сохраняется представление о том, что любая природа — блага, нетленна и не может быть наказана, а зло происходит от неразумных движений воли. Теперь, помимо Августина, в поддержку этой теории Иоанн Скотт цитирует Оригена и Дионисия²⁷⁰.

Возвращение. Воспитанник признается, что никогда не читал и не слышал ни об одном тексте, в котором говорилось бы о *reditus* — возвращении человеческой природы и всех вещей, в ней содержащихся, в свои вечные основания, хотя там и сям, в святых книгах и писаниях святых Отцов контуры подобного учения различимы²⁷¹. Без сомнения, его мудрому Наставнику были известны подобные теории, и в других местах трактата *Перифюсеон* приведены соответствующие отрывки из Оригена²⁷² и Максима Исповедника²⁷³, которые пишут о Боге как о конце—цели

²⁶⁶ P V, 3545–46 (939B).

²⁶⁷ P V, 5372–73 (978B): «Vnusquisque itaque in sua conscientia intra semet ipsum aut praemia recipiet aut poenas luet». Ср. P V, 4850–53 (967A); 3801–12 (944D – 945A); 5372–73 (978B), ср. 3382–89 (936AB); 3545–46 (939B). Теперь Иоанн считает, что дьявол и его приспешники будут терзаемы внутри пределов своей собственной злой воли, как это следует из Августина (*О книге Бытия* XI, 21 (PL 34, 440), цит. в P V, 3068–70 (928B)), и из Амвросия (*Expositio Evangelii secundum Lucam* VII, 205 (PL 15, 1754BC), цит. в P V, 3425–29 (936D)).

²⁶⁸ P V, 5065–70 (971C); 3361–68 (935C).

²⁶⁹ P V, 3828–32 (945BC); 4014–21 (949BC).

²⁷⁰ О том, что природы не наказываются — P V, 5368–74 (978B); 3030–33 (927C). Ср. ОРИГЕН, *О началах* III, 6, 5, 143–148, — цит. в P V, 3178–80 (930D). А также ср. V, 3194–95 (931A): «audisti Origenem affirmantem diaboli substantiam nunquam perituram, sed eius solummodo malitiam»; АВГУСТИН, *О книге Бытия* XI, 21 (PL 34, 440); ДИОНИСИЙ, *О бож. именах* IV, 23, — цит. в P V, 3205–09 (931BC).

²⁷¹ P V, 66–70 (862A).

²⁷² P V, 3095 – 16 (929AB): «audi magnum Origenem, diligentissimum rerum inquisitionem, in tertio libro ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ de consummatione mundi, hoc est de summo bono, ad quod uniuersa rationabilis natura festinat... *finis ad principium reparatus et rerum exitus collatus initiis restituet illum statum, quem tunc habuit natura rationabilis, cum de ligno sci-*

всего сущего и самой вселенной. Характерно, что в направленном против оригенистов эдикте Юстиниана (543 г.) были осуждены те, кто учил, будто начальное состояние разумных существ совпадает с конечным: «Если кто-нибудь скажет, что состояние умов будет таким же, как раньше, когда они еще не низошли или не пали, так что начало тождественно концу, а конец есть мера начала, да будет ему анафема» (961–966)²⁷⁴.

Строго говоря, согласно Иоанну Скотту, всеобщее возвращение происходит не по сущности. Это не есть возвращение субстанций (ибо те вечно пребывают неизменными в своих причинах), но лишь возвращение качеств, количеств и прочих акциденций, нестабильных и нестойких. Подлинно все содержится в божественном Уме²⁷⁵. Видимые вещи, из которых составлен сей чувственный мир, не следует рассматривать как подлинные сущности: это преходящие образы, чьи прототипы находятся не здесь. Таковы эхо от звуков и тени от тел. Однако, соединяясь в умопостигаемом соитии друг с другом, акциденции порождают сей мир. Они исходят из причин, к которым им еще предстоит вернуться, и при этом причины свободны от количественных изменений, обусловленных пространственно–временными отношениями²⁷⁶.

Вселенское возвращение происходит поэтапно, в восемь ступеней. Иоанн Скотт продумал их уже после того, как усвоил учение о прехождении всего телесного в бестелесное. Начальная точка возвращения пересекается, когда тело распадается на четыре стихии. Вторая ступень возврата

endi bonum et malum edere non egebat) (= ОРИГЕН, *О началах* III, 6, 3, 78–81).

²⁷³ МАКСИМ, *Ambigua ad Iohannem* XIX, 11–15 (JEAUNEAU, p. 147): «Vna 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, prouide ut finis et finit» (цит. в *P V*, 450–455 (870D – 871A)); *Вопросоответы к Фалассию* XIX, 28–30: «Слово, как Создатель, есть начало, середина и конец всех сущих, умопостигаемых и глаголемых»; XXII, 60–62: «начало, середина и конец всех веков, прошлых, настоящих и будущих, есть Господь наш Иисус Христос»; LIX, 268–276 (PG 90, 631D): «Взыскаю конца, человек встречает своё начало, которое, в сущности, находится там, где конец... Ибо, как я говорил, должно не искать исток, находящийся позади, а исследовать цель, которая впереди». Но ср. *Вопросоответы* LIX, 147–149: «непрерывное соединение в спасаемых чистого и подлинного Начала с чистым и подлинным Концом есть исход естественных [существ] (ἡ τῶν κατὰ φύσιν ἔκβασις) из того, что сущностным образом (οὐσιωδῶς) отмерено было началом и концом».

²⁷⁴ *Послание к патриарху Мине (Эдикт Юстиниана)*, PG 86, 945–989, см. *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ed. SCHWARTZ, t. III (1940), p. 189–214.

²⁷⁵ *P V*, 1139–43 (885C); 2942–45 (925A).

²⁷⁶ *P V*, 2436–50 (914AB); 1181 – 1205 (886BD); 1156–60 (885D – 886A).

достигается при воскресении, когда каждый возвращает себе свое тело из общей кладовой упомянутых четырех стихий. Третья ступень — когда тело изменяется в душу; четвертая — когда душа возвращается в первоначальные (primordiales) причины; а пятая — когда дух вместе со своими причинами поглощается Богом²⁷⁷. Здесь же Иоанн замечает, что субстанция чувственной природы не погибнет, но изменится в нечто лучшее. Вербально он повторяет мнения Августина и Беда, которые критикуются в *Перифюсеон*²⁷⁸. Принципиальная разница состоит в понимании природы конечного состояния измененной вселенной. Августин и Беда, как считает Иоанн, учили о финальном изменении всего в дух, который есть эфир, а сам он рассматривает этот дух, как полностью бестелесную умную субстанцию. Более того, поглощение природы будет достигнуто, когда все умное вернется в свои причины, а причины — в Бога²⁷⁹.

В другом месте, под влиянием Максима Исповедника, Иоанн распределяет ступени возвращения иначе. Сначала идут пять ступеней восхождения, лежащие в пределах природы: переход земного *тела* в *жизненное движение* и далее последовательно в *чувство*, *рассуждение* и *ум*. Затем следуют еще три ступени: (1) *знание* всего, что суть после Бога; (2) *мудрость* или созерцание Истины; (3) и наконец, сверхъестественное *погружение в Бога* (при этом, индивидуальные субстанции не уничтожаются, но продолжают существовать). Таким образом, Возвращение ведёт за пределы Природы и сущего²⁸⁰, и трактат *Перифюсеон (О природах)* завершается постулированием финального преодоления всякой природы и всякого предела, когда воистину *Бог будет всем во всём*²⁸¹.

²⁷⁷ P V, 665 (875C) и 685–694 (876AB).

²⁷⁸ P III, 1245–56 (648D – 649A); V, 5660–63 (984C).

²⁷⁹ P V, 5980–88 (991C).

²⁸⁰ P V, 7303–33 (1020C – 21B).

²⁸¹ 3118–21 (929BC).

Приложения I – III

I КРИТИКА ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИХ ПРИНЦИПОВ *DE PRAEDESTINATIONE* ИОАННА СКОТТА ПРУДЕНЦИЕМ ТРУАССКИМ

О предопределении Иоанна Скотта появилось осенью 850-го или весной 851 г. Немедленно тезисы трактата были посланы в Труа епископу Пруденцию († 861) с просьбой подобрать выписки из сочинений отцов Церкви применительно к неортодоксальным положениям Эриугены. В процессе работы Пруденций не ограничился ознакомлением с полученными тезисами, но раздобыл и изучил весь трактат целиком²⁸². Написанный епископом ответный трактат *О предопределении против Иоанна Скотта по прозвищу Эриугена*²⁸³ был закончен осенью 851 г. и содержал 315 выписок из сочинений отцов по спорным положениям *О предопределении*²⁸⁴.

²⁸² Пруденций, *De praedestinatione*. Praefatio (PL 115, 1009C – 11B): «...Pater beatissime, misisti mihi quamdam schedulam decem et nouem capitula continentem ex libro cuiusdam Scoti selecta, a nostro, ut ais, se quodammodo intellectu diuertentia, rogans et moneans ut quaecunque in eis a uero exorbitantia comperissem, unicuique de libris euangelicis et catholicorum doctorum auctoritatibus deuianti capitulo congrua depromerem abunde responsa. Quibus decursis sollicitateque perspectis, reperi in eis Pelagianae uenena perfidiae, et aliquoties **Origenis amentiam**, Collyrianorumque haereticorum furiositatem... Animatus itaque meritis rogantis, orationumque instantissima puritate scribentis, uisum est librum eundem, si qua forte inueniri posset, diligenti curiositate perquirere... quo... ut optaueram assecuto, deprehendi quantum diuinitus inspiratus potui...» Англ. перевод отрывков из трактата Пруденция, в которых лично затрагивается Эриугена, см. в: M. BRENNAN, “Materials for the Biography of John Scottus Eriugena”, *Studi Medievali* 27, 1 (1986), p. 424.

²⁸³ Если титул сочинения аутентичен, то это наиболее ранний случай употребления прозвища Иоанна Скотта.

²⁸⁴ О трактате Пруденция: D. GANZ, “The Debate on Predestination”, *Charles the Bald: Court and Kingdom*, 2nd., rev. ed., eds. M. T. GIBSON, J. L. NELSON (Aldershot: Variorum, 1990), p. 293–294; J. MARENBO, “John Scottus and Carolingian Theology: from the *De Praedestinatione*, its Background and its Critics, to the *Periphyseon*”, *Ibid.*, p. 311–314.

Критика Пруденцием взглядов Эриугены, как они сформулированы в *О предопределении*, интересна в нескольких отношениях. Во-первых, епископ Пруденций является современником Иоанна Скотта. Более того, до своего назначения в 846 г.²⁸⁵ епископом в Труа, Пруденций жил при дворе Карла Лысого, где наставником «дворцовой школы» был Иоанн Скотт. В тот период Пруденций близко знал Эриугену и был с ним в хороших отношениях²⁸⁶. Таким образом, с его помощью мы можем получить представление о том, что осталось в *О предопределении* невысказанным, за рамками текста: ведь ему могли быть из первых рук известны темы, которые в начале 840-х занимали Эриугену и которые тот, вероятно, обсуждал устно и в узком кругу учеников и коллег.

Пруденций был весьма образованным человеком, лишенным гения Эриугены, но, несомненно, на тот момент более эрудированным и сведущим в Писаниях, лучше знавшим отеческую литературу. Его можно с полным правом считать основоположником эриугеновских исследований: он — хронологически первый из известных нам критиков Эриугены, первый охотник за источниками Иоанна Скотта. В своей работе Пруденций пытается очертить авторитетную традицию, которой следует или которую отвергает Иоанн Скотт. Он выявляет наличие или отсутствие параллелей в творениях Отцов, указывает на языческие источники Эриугены, говорит о логических выводах, которые следуют из положений *О предопределении*.

В известном отрывке своего трактата Пруденций показывает методы работы Иоанна Скотта с источниками: Эриугена выуживал нужные ему языческие космологические теории Варрона из *О граде Божиим* Августина, где они цитировались и критиковались. (Характерно, что позже Иоанн Скотт во многих отношениях учтёт критику Пруденция, переработав некоторые из своих ранних теорий, более того, в *Перифьюсеон* он будет специально говорить о своих былых заблуждениях, в ча-

²⁸⁵ Дж. Контрени склоняется к более ранней дате — 843 или 844 гт., см. его Введение в: J. J. CONTRENI, P. P. Ó NÉILL (eds.), *Glossae divinae historiae. The Biblical Glosses of John Scottus Eriugena* (Firenze: SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 1997), p. 77.

²⁸⁶ Пруденций, *Op. cit.* (PL 115, 1012D – 13A): «te familiarius amplectebam, peculiaris diligebam». Хотя, возможно, эти слова лишь литературная стилизация, ср. Иероним, *Epist.* 51 (перевод письма Епифания Кипрского, PL 22, 527): «Palladium vere Galatam, qui quondam nobis carus fuit, et nunc misericordia Dei indiget, cave, quia Origenis haeresim praedicat et docet, ne forte aliquos de populo tibi credito ad perversitatem sui inducat erroris». Предположение об аллюзии на послание Иеронима подкрепляется тем, что чуть раньше (текст см. в примеч. 282) Пруденций обвинил Иоанна Скотта в *amentia Origenis*. Характерно, что это не единственный случай, когда Пруденций соотносит себя с Иеронимом, а Иоанна Скотта — с Оригеном (ср. *ниже* с. 710–711).

стности упоминая те, что критиковал Пруденций.) Здесь же Пруденций реконструирует космографию Эриугены, говоря, что, согласно Иоанну, (1) помимо телесного космоса нет никакой бестелесной реальности: например, нет ничего за пределами небесной тверди; что (2) сходным образом, ничего нет под землей (имеется в виду преисподняя), а преисподняя размещается в пространстве от земли до луны; что (3) ангелы, а также души святых и телесно Господь находятся в эфирной области между луной и небесной твердью; что (4) пагубное внимание к языческим теориям Иоанн приобрел, изучая и комментируя сочинение Марциана Капеллы²⁸⁷; что (5) эти теории за недостатком источников Иоанн заимствовал из направленных против язычников сочинений христианских учителей (например, мнения Варрона были взяты им из *О граде Божи-ем* VII, 6 Августина)²⁸⁸.

В целом, легко убедиться в том, что Пруденций адекватно передает мнения Иоанна Скотта, которые были у того на раннем этапе его карьеры. В самом деле:

(1) в *Глоссах к Марциану* Эриугена писал, что, согласно «платоникам», «помимо этого мира ничего нет»²⁸⁹ (имеется в виду отсутствие

²⁸⁷ H. LIEBESCHÜTZ (“The Place of the Martianus Glossae...” p. 52) замечает: «Origen, whom the bishop mentioned in the introduction of his book, does not seem to have come to his mind in this context».

²⁸⁸ ПРУДЕНЦИЙ, *De praedestinatione* 17 (PL 115, 1293C – 94C): «(1) Memini siquidem me olim, quod etiam passim iam rumor aspersit, te ipso narrante audisse, quod ultra hoc uisibile coelum, quod firmamentum Scriptura nuncupat, quodque Apostolus uelamen tabernaculi, quod erat oppansum ante oraculum, interpretatur (cp. 2 Cor 3:15), nihil esse, et infra terram nihilominus nihil esse; sed in hac quasi domo coeli et terrae ambitus contineri omnia, (2) esseque quem infernum dicimus a terra usque ad lunam, et deinde (3) paradisum uel regnum sanctorum usque ad firmamentum, ibique tam angelos sanctos, quam sanctorum animas, et ipsum Dominum nostrum Jesum Christum corpore commorari: cum consulta Veritas atque auctoritas catholicae fidei aliud praedicet... (4) Nam ille tuus Capella, exceptis aliis, uel maxime te in hunc labyrinthum induxisse creditur... (5) cum legeres Augustini *De Ciuitate Dei*... inuenisti eum posuisse ac destruxisse quaedam ex libris Varronis: “Dicit ergo idem Varro, adhuc de naturali theologia prae loquens mundum diuidi in duas partes...”» Об этом параграфе см. H. LIEBESCHÜTZ, “The Place of the Martianus Glossae...” p. 52; J. PREAUX, “Jean Scot et Martin de Laon en face du ‘De nuptiis’ de Martianus Capella”, *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie*, ed. R. ROQUES, p. 166; G. C. SCHRIMPF, “Johannes Scottus Eriugena und die Rezeption des Martianus Capella im karolingischen Bildungswesen”, *Eriugena: Studien zu seinen Quellen*, ed. W. BEIERWALTES (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1980), p. 135–148; D. MORAN, *The philosophy of John Scottus Eriugena*, p. 39–40.

²⁸⁹ ИОАНН СКОТТ, *Glosae Martiani* 13, 5–18 (JEAUNEAU, p. 130, 16): «extra mundum nihil putabant esse». Впоследствии Эриугена примет точку зрения Пруденция и скажет: «qui ultra hunc mundum sensibilem nihil esse excogitant promptiores sunt ad negandam

бестелесной духовной реальности за пределами видимого чувственного космоса);

(2) в *О предопределении* неявно подразумевается, что падшие ангелы заключены в воздушную темницу, а после воскресения к ним присоединятся и получившие воздушные тела грешники. Когда наступит мировой пожар, все отверженные будут мучаться там в пламени огня. О том, что преисподняя не есть место под землей, можно прочесть в *Перифьюсеон*²⁹⁰ (хотя там же Иоанн отвергнет и свою прежнюю теорию воздушной преисподней, оставив только духовные мучения, критикуя себя и своих латинских учителей, прежде всего Августина)²⁹¹;

(3) Пруденций точен, говоря, что в эфирной области пребывают души святых²⁹² и телесно Господь. Действительно, в *О предопределении* говорится только о моменте Страшного суда, но логично, что души святых уже сейчас, еще до воскресения тел, поднялись в эфирную область²⁹³;

(4) роль Марциана в формировании воззрений раннего Эриугены общепризнанна²⁹⁴;

(5) в *Глоссах к Марциану* Иоанн Скотт несколько раз ссылается на мнения Варрона, но на деле всякий раз дает его в изложении Августи-

quam ad confitendam ueridicam naturarum speculationem» (*P V*, 5754–56 (986C)).

²⁹⁰ ИОАНН СКОТТ, *P V*, 4264–84 (954D – 955B).

²⁹¹ *P V*, 5668–86 (984C – 985A): «Quidam enim spatium, quod lunam segregat a terra, tormentorum loco distribuunt; quidam inferiorem corpulentiorumque, umbrarum capacem terrisque proximam, praefati spatii (quod aeris uocabulo nuncupatur) partem... Aiunt enim impiorum corpora non aliam ob causam immortalia, aeterna spiritualiaque resurrectura, nisi ut perpetua sustineant supplicia. Ignem quoque, in quo ardebunt, corporeum sensibilemque esse non dubitant»; 5724–45 (986AB): «Superiora uero mundi sensibilis spatia, quae dicuntur aetherea, a luna uidelicet sursum uersus usque ad extremum stelligerae sphaerae ambitum, corporibus sanctorum in possessionem segregant, rationabili (ut eis uidetur) distributione, infimas quidem caliginosasque mundi partes [упоминание о мгле показывает, что имеется в виду не подземное, а воздушное место. — В. П.] dignis supplicio, summas uero lucidasque praemio honorificandis ordinare. Ipsa etiam sanctorum corpora localia, suisque quantitatibus corporalium membrorum propriisque staturis circumscripta, sexu quoque uirili femineoque discreta futura esse praedicare non trepidant, mutata tamen in spirituales qualitates subtilissimasque substantias, aethereorum corporum instar, ita ut quae hic terrena et caduca, illic caelestia et aeterna... Dum talia in libris sanctorum patrum lego, stupefactus haesito, maximoque horrore concussus titubo».

²⁹² Между смертью и Страшным судом душа бестелесна: *P V*, 2514–18 (915C): «[Deus] sinat spiritus corruptibilibus corporibus grauatos ab eis deficere ad tempus... Quod enim eis congenitum est in hunc mundum non possunt semper deserere, sed quandoque finito mundo recipient».

²⁹³ *P V*, 1592–94 (895A): «Ipse est paradus qui sanctis promittitur, in quem ex parte (anima uidelicet) iam ingressi sunt, ex parte (corpore dico) extra adhuc sunt». Ср. АВГУСТИН, *Ep.* 187, ch. 10 (PL 33, 835–836); ch. 41 (848).

²⁹⁴ Ср. Н. LIEBESCHÜTZ, «The Place of the Martianus Glossae...» p. 49–58.

на²⁹⁵. Заметим, что «естественную теологию» Варрона, как она изложена в *О граде Божием*, с небольшими модификациями принимал и сам Августин. Это касается положения о том, что каждой стихии присущ свой род живых существ и что падшие ангелы пребывают в воздухе²⁹⁶, что в судный день святые, возможно, будут находиться в области эфира²⁹⁷.

Различные положения Иоанна Скотта Пруденций поверяет цитатами из отцов Церкви. Он старается быть объективным, приводя доводы *pro et contra*. Так, после цитаты из Григория Великого, в которой говорится, что преисподняя находится *под землей*, Пруденций приводит другой отрывок из Григория, считающего, что по сравнению с высотой неба преисподней можно назвать *протяжение этого воздуха*²⁹⁸. Против утверждения Иоанна о нахождении праведников на эфирном небе цитируется Григорий, считающий, что ветхозаветный праведник Илия был взят всего лишь на воздушное, а не на эфирное небо, поскольку смерть не была отменена для него, а всего лишь отсрочена до конца света²⁹⁹. Но здесь же Пруденций ссылается и на иное высказывание, в котором утверждает, что души совершенных праведников еще до общего воскресения находятся на небесах вместе с Христом, пребывающим там телесно³⁰⁰.

²⁹⁵ *Glosae Martiani* 27, 5–8 (JEAUNEAU, p. 149, 15–16): «Marcus Varro diffinit Deum esse animam mundi... uocatur anima»; 32, 5 (p. 156–157): «Genius est, secundum Varronem... deus unus et omnis». См. АВГУСТИН, *О граде Божием* VII, 9 и 13.

²⁹⁶ АВГУСТИН, *О книге Бытия* III, 9–10 (PL 34, 283–285). Ср. МАРИЙ ВИКТОРИН, *In epistolam Pauli ad Galatas* I, 4 (PL 8, 1180B): «quosdam daemones aërios uocent, rursus alii empirios, alii enydros, alii genios, id est terrenos, aquaticos, aërios, ignitos». Сам ПРУДЕНЦИЙ (PL 115, 1290CD) цитирует *О граде Божием* VIII, 22: «daemones... esse spiritus... qui in hoc quidem aëre habitant, quia, de coeli superioris sublimitate deiecti, merito irregressibilis transgressionis in hoc sibi congruo uelut carcere praedammati sunt».

²⁹⁷ АВГУСТИН, *О граде Божием* XX, 18 (PL 41, 684–685).

²⁹⁸ ПРУДЕНЦИЙ (PL 115, 1298AC). ГРИГОРИЙ, *Moralia* XIII, 48 (PL 75, 1040BC): «quantum ad sublimitatem coeli, iam huius aëris spatium non immerito dici infernus potest? Vnde, cum apostatae angeli a coelestibus sedibus in hoc caliginoso aëre sunt demersi, Petrus apostolus dicit: *Angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit in iudicio cruciandos reseruari*. Si itaque ad celsitudinem coeli aër iste caliginosus infernus est, quantum ad eiusdem aëris altitudinem terra, quae inferius iacet, et infernus intelligi et profundior potest; quantum uero ad eiusdem terrae altitudinem, et illa loca inferi quae superiora sunt aliis receptaculis, inferni hoc loco non incongrue profundissimi appellatione signantur, quia quod aër ad coelum, terra ad aërem, hoc ille est superior infernorum sinus ad terram». Это рассуждение об относительности понятия «преисподняя» и многих ее уровнях восходит к Оригену и еще глубже в прошлое — к Гесиоду.

²⁹⁹ ПРУДЕНЦИЙ (PL 115, 1295D – 1296A). ГРИГОРИЙ ВЕЛИКИЙ, *Homilia in Evangelia* 29, 5–6 (PL 76, 1216B – 1217C).

³⁰⁰ ПРУДЕНЦИЙ (PL 115, 1296C). ГРИГОРИЙ, *Диалоги* IV, 25 (PL 76, 356D – 357B). Это мнение Григория часто цитировалось: БЕДА (?), *Aliquot quaestiones* 11 (PL

Применительно к телам ангелов Пруденций цитирует Августина, говорившего, что демоны, это духи, живущие в воздухе, как в темнице, куда они были низвергнуты для наказания³⁰¹. Однако, замечает Пруденций, апостолы и пророки не говорили, будто Создатель творил эфирные или воздушные тела. Поскольку эфир — это огонь, то мучения возникали бы у падших ангелов как раз в первоначальном эфирном теле, так что в огне преисподней не было бы нужды³⁰². Ангелы, продолжает Пруденций, будучи духами, созданы не в эфире, но выше звездной тверди; тем не менее, спускаясь к людям, они надевают эфирные или воздушные тела³⁰³. Таким образом, согласно Пруденцию, за пределами чувственного мира находится область духовного, не упоминаемая Иоанном Скоттом.

Относительно будущих тел людей Эриугена говорил только, что прежние тела «изменяются» в новые и лучшие³⁰⁴. Но вот о воздушном теле дьявола в *О предопределении* дважды сказано, что оно тому «добавлено» после низвержения³⁰⁵. Пруденций немедленно обратил на это внимание,

93, 464D – 465B); ЮЛИАН ИЗ ТОЛЕДО, *Prognosticon* II, 8 (PL 96, 478C – 479A); ХАЙМОН ИЗ ОСЕРРА, *De varietate librorum* (PL 118, 883AB).

³⁰¹ ПРУДЕНЦИЙ (PL 115, 1290CD). АВГУСТИН, *О граде Божием* VIII, 22: «daemones... esse spiritus... qui in hoc quidem aere habitant, quia, de coeli superioris sublimitate deiecti, merito irregressibilis transgressionis in hoc sibi congruo uelut carcere praedammati sunt».

³⁰² ПРУДЕНЦИЙ (PL 115, 1289D): «maxime mihi admiranda uidentur: uidelicet si corpus aethereum ei primo factum est, et aether dicitur uel ignis, uel certe sedes ignis, cur non igneo corpore magis quam in aereo poenas pati potuerit, cum, secundum opinionem tuam, ignis ille quartum elementum mundi sit, nec fuerit necesse ut ad inferiora illo igni cruciandus propelleretur, in quo ipse constitutus...»

³⁰³ ПРУДЕНЦИЙ (PL 115, 1290BC): «[angelos] in coelis superioribus factos omnibus Patrum sensis in hoc concinentibus certissimum tenemus. Non in aethere, ut somnias, sed in coelis, id est supra hoc uisibile firmamentum sideribus adornatum, constitutos... qui, cum semper sint spiritus, quando tamen hominibus ut appareant mittuntur, corpora uel ex aethere uel ex hoc pinguiori aere, quibuscum loqui et conuesci queant terrigenis, assumere nullatenus dubitantur». Об одевании ангелами тел, когда они спускаются к людям, см. БЕДА, *De natura rerum* 25 (PL 90, 244A – 246A); Иоанн Скотт справедливо утверждает, что это мнение разделял Августин: *P* IV, 831–834 (762CD): «sanctus Augustinus summos angelos spiritualia sua corpora, in quibus saepe apparent, non solum habere non denegat, uerum etiam confirmat». Ср. АВГУСТИН, *De Trinitate* III, 1, 5 (PL 42, 870): «Sed fateor excedere vires intentionis meae, *utrum angeli manente spiritali sui corporis qualitate per hanc occultius operantes, assumant ex inferioribus elementis corpulentioribus, quod sibi coaptatum, quasi aliquam vestem mutent et vertant in quaslibet species corporales, etiam ipsas veras, sicut aqua vera in verum vinum conversa est a domino (Ioh 2:9); an ipsa propria corpora sua transformant in quod voluerint, accommodate ad id quod agunt*».

³⁰⁴ ИОАНН СКОТТ, *Div. praed.* 19, 2, 18–22 (437A): «corpora sanctorum in aetheream mutabuntur qualitatem... impiorum uero corpora in aeream qualitatem transitura».

³⁰⁵ Там же, 17, 7, 146–147 (429B): «corpus meritis suis condignum ipso [diabolo]

заявив, что поражен тем, что воздушное тело *присоединено* (copulatum): ведь логично, чтобы дьявол наказывался в том теле, в котором согрешил³⁰⁶. Характерно, что против *добавления* тел нечестивым выступает и другой современный Иоанну Скотту критик — Флор из Лиона (он, правда, мог знать работу Эриугены только в изложении Пруденция):

[Августин полагает, что] в воздушное качество в наказание были *обращены* небесные тела, которые [ангелы] имели ранее, а не другие тела были *добавлены* им из воздуха... Воздушное тело [дьяволу] не *добавлено*, как если бы он оделся в двойное тело — одно небесное или эфирное, а другое воздушное, — но само его небесное тело, если оно было, в наказание обратилось в воздушное качество, чтобы тело было уже не небесным или эфирным, но воздушным, в котором бы он мог ощущать наказание и муку огнем³⁰⁷.

Возможно, такая острая реакция на положение о «добавленном теле» говорит о том, что Пруденций и Флор увидели в этой теории опасность языческой философии³⁰⁸, гностицизма³⁰⁹ или оригенизма³¹⁰. Тем

nolente copulareretur»; 19, 2, 24 (437A): «adiunctum est ei [diabolo] inuito aereum corpus».

³⁰⁶ ПРУДЕНЦИЙ (PL 115, 1289D – 90A): «maxime mihi admiranda uidentur... quod aereum corpus ei copulatum dicis, ut in eo non iam ab igni combureretur, sed iniquitate sua torqueretur... Cum rationi atque iustitiae illud potius congruere uideatur ut in quo peccauerat in ipso cruciaretur».

³⁰⁷ ФЛОР ДИАКОН, *Sub nomine ecclesiae Lugdunensis* 17 (PL 119, 223AB): «non alia eis ex ipso aere, id est aerea corpora addita, non inconueniens esse [Augustinus] existimat... Nec additum ei corpus aereum, uel quasi duplici corpore uno coelesti uel aethereo, altero autem aereo uestiretur: sed ipsum eius coeleste corpus, si fuit, conuersum esse ex poena in aeream qualitatem, ut iam non coeleste uel aethereum, sed aereum corpus esset, ubi ignis poenam et supplicium sentire possit».

³⁰⁸ Например, Макробий говорил об облачении души в различные пневматические оболочки при нисхождении через небесные сферы на землю, см. *Комм. на «Сон Сципиона»* (WILLIS) I, 11, 11–12: «Согласно [платоникам]... блаженные души, совершенно свободные от какого-либо телесного загрязнения, обладают небом... Душа... понемногу соскальзывает под тяжестью земных помыслов в низшие [сферы]. Не сразу от совершенной бестелесности она одевается в грязевое тело (luteum corpus induitur), но понемногу... она набухает в, так сказать, *прирастаниях* звездного тела (siderei corporis incrementa). Ибо на каждой лежащей под небом сфере она облачается в [очередную] эфирную оболочку (aetheria obuolutione uestitur), чтобы посредством их постепенно приноровиться к соединению со здешним одеянием из глины (indumenti testei)» (пер. М. С. ПЕТРОВОЙ); АРИСТИД КВИНТИЛЛИАН, *О музыке* II, 17, 20–89 WINNINGTON-INGRAM: «Душа, пока она находится в чистейшей части (ἐν τῷ κавαρωτέρῳ) вселенной, не смешивается с телами, пребывает беспримесной и незапятнанной... Когда же, из-за склонности (τῆς νεύσεως) к здешнему, она усваивает некие образы (φαντασίας) вещей из области земного, тогда мало-помалу забывает о прекрасных тамошних вещах и со-

не менее Эриугена не только не отказался от своей теории «добавленного тела» (воздушного у ангелов, из праха земли у людей), но основательно продумал и развил ее в *Перифьюсеон*.

Пруденций был первым, кто обратил внимание на близость некоторых эсхатологических посылок трактата *О предопределении* учению Оригена. Собственно, общее обвинение Иоанна Скотта в оригенизме, в *amentia Origenis*, выдвигается епископом Труасским уже во введении к своей работе (см. *выше* примеч. 282). Далее его критика становится более конкретной. В частности, говоря о мнении Иоанна Скотта, что по воскресении «тела святых изменятся в эфирное качество», Пруденций замечает:

эфир не есть плоть... Сам Господь, прославленный по воскресении, показал, что имеет плоть... Никто из правоверных никогда не признавал и не учил, что таковое может совершаться в эфирном теле... Ты же соглашаешься с положениями Оригена, который, многообразно рассуждая о воскресении, многожды говорит о воскресении и прославлении *тел*, но [воскресение] *плоти* или вовсе отрицает, или хитро прячет ее под именем «тела»³¹¹.

скальзывает вниз... Стремясь к телу, душа, как говорят, усваивает и тянет за собой от каждого из вышних мест, [которые пересекает], некие частицы телесного состава (*τῆς σωματικῆς συγκρίσεως*). Проходя через эфирные орбиты (*τῶν αἰθερίων κύκλων*), она принимает всё, в той мере, в какой оно световидно (*ἀγροειδές*) и пригодно к согреванию и естественному скреплению тела... [Постепенно] она утрачивает *сферическую форму* (*τὸ σφαιροειδές σχῆμα*) и изменяется в форму мужа (*τὸ ἀνδρεῖον*)... Она добавляет влажный дух (*πνεῦμα ὑγρόν*) от земных вещей, и впервые это становится для нее неким природным телом... Также и мудрый Гераклит... о блаженной душе, обитающей в эфире, говорит: *сухая душа мудрейшая*, а о той, что замутняется воздушным волнением и испарением: *...душам смерть стать влажными*».

³⁰⁹ Ср. ТЕРТУЛЛИАН, *Adversus Valentinianos* 24 (3), 19–21 FREDOUILLE (PL 2, 578A): «Figulat ita hominem demiurgus, et de afflatu suo animat: sic erit et choicus et animalis, ad imaginem et similitudinem factus: quadruplex res: ut *imago* quidem *choicus* deputetur, materialis scilicet; etsi non ex materia demiurgus: *similitudo* autem *animalis*; hoc enim et demiurgus. Habes duos. Interim carnalem superficiem postea aiunt choico *supertextam*, et hanc esse pelliceam tunicam obnoxiam sensui».

³¹⁰ АВГУСТИН, *О граде Божием* XI, 23 — *De errore, in quo Origenis doctrina inculpatur* (PL 41, 336–337); ИЕРОНИМ, *Ad Pammachium contra Joannem Hierosolymitanum* 16, 368A: 16 (PL 23, 368A): «an Origenis doctrina sit uera, qui dixit cunctas rationabiles creaturas, incorporales et inuisibiles, si negligentiores fuerint, paulatim ad inferiora labi, et iuxta qualitates locorum ad quae defluunt, *assumere sibi corpora*. Verbi gratia, *primum aetherea, deinde aerea*. Cumque ad uiciniam terrae peruenerint, crassioribus corporibus circumdari, nouissime humanis carnibus alligari».

³¹¹ ПРУДЕНЦИЙ, *De praedestinatione* 19 (PL 115, 1323BD): «Haec fidei Catholicae aduersa prorsus pronuntio... Aether quippe non est caro... quam ipse Dominus iam resur-

Последняя фраза — отсылка к антиоригеновской полемике Иеронима³¹². Пруденций говорит, что для более компетентного рассмотрения нужно сначала выяснить что такое эфир (*proinde prius quaerendum videtur, quid sit aether, ut consequenter caetera competentius pertractentur*). Среди прочих Пруденций приводит мнение Григория Великого, который считает, что, если он воскреснет в воздушном теле, это будет уже кто-то другой: ведь нет истинного воскресения без воскресения истинной плоти³¹³. 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 сказано: *облекаю в бессмертие то же самое, сие и смертное тело*»³¹⁴. Таким образом, заключает Пруденций, отцы Церкви согласны в том, что при воскресении тела людей будут не эфирными и не воздушными, но плотскими³¹⁵. Примечательно, что Храбан Мавр тоже критиковал как оригенизм мнение, что при вос-

rectione glorificatus se habere manifestat... Haec in aethereo corpore posse fieri nullus unquam orthodoxorum asseruit, nullus docuit. Tu autem in Origenis scita concedis, qui multipliciter de resurrectione disserens, resurrectionem, glorificationemque **corporum** multoties ingeminat, **carnis** uero uel omnino negat, uel subdole uocabulo corporis palliat».

³¹² ИЕРОНИМ, *Contra Joannem Hierosolymitanum, Ad Pammachium* 25 (PL 23, 375C): «nouies resurrectionem nominans corporis, ne semel quidem carnis inseruit»; 27 (379A): «nouies corpus, et ne semel quidem carnem nominas»; 27 (379B): «omnis caro est corpus, non omne corpus est caro. Caro est proprie, quae sanguine, uenis, ossibus, neruisque constringitur. Corpus quamquam et caro dicatur, interdum tamen aethereum, uel aereum nominatur, quod tactui uisuique non subiacet, et plerumque uisibile est atque tangibile».

³¹³ ПРУДЕНЦИЙ, *De praedestinatione* 19 (PL 115, 1327A). ГРИГОРИЙ ВЕЛИКИЙ, *Moralia* XIV, 55 (PL 75, 1077BC): «credo namque quia resurrecturus sum, sed uolo, ut audiam qualis, sciendum quippe mihi est, utrum in quodam alio subtili, fortasse uel aereo, an in eo quo moriar corpore resurgam. Quod si in aereo corpore surrexero, iam ego non ero, qui resurgo: nam quomodo est uera resurrectio, si uera esse non poterit caro? Aperta ergo ratio suggerit, quia si uera caro non fuerit, procul dubio resurrectio uera non erit; neque enim recte resurrectio dici potest, ubi non resurgit quod cecidit». Впрочем, ср. ОРИГЕН, *О началах* II, 10, 1, 31–42: «si resurgunt corpora, sine dubio ad indumentum nostri resurgent, et si necesse est nos esse in corporibus (sicut certe necesse est), **non in aliis quam in nostris corporibus esse debemus**... resurgunt et spiritalia resurgunt... animalis corporis qualitas, quae in terram seminata spiritalis corporis reparet qualitatem».

³¹⁴ Там же, 19 (PL 115, 1331AB); АВГУСТИН, *Sermo* 256, 2 (PL 38, 1192): «quando dicebat Apostolus “corruptibile hoc, mortale hoc” quodammodo carnem suam uoce tangebatur, non ergo aliud. Non, inquit, pono corpus terrenum et accipio corpus aereum, aut accipio corpus aethereum, ipsum accipio, sed iam non mortis huius, quia “oportet corruptibile”, non aliud, sed “hoc, induere” incorruptionem, et “mortale”, non aliud, sed “hoc, induere immortalitatem” (1 Cor 15:53–54)».

³¹⁵ ПРУДЕНЦИЙ, *De praedestinatione* 19 (PL 115, 1334D – 35A): «Patrumque concordia corpora humana resurrectionis tempore neque aetherea, neque aerea futura, sed carnea, quae sempiterna immortalitate donata pro meritis suis uel gloriam percipiant uel ignominiam».

кресении *тела превращаются*, а не *плоть воскресает*³¹⁶. Впоследствии, Иоанн Скотт в *Перифьюсеон* сам косвенно признаёт, что теория превращения тел в более тонкие принадлежит Оригену³¹⁷.

Второй тезис, за который Пруденций обвиняет Иоанна в оригенизме, — это утверждение, что адские мучения грешников суть муки совести. В *О предопределении* Иоанн Скотт выдвигает это положение как мнение, которое разделяли Августин и Григорий Великий. Пруденций, который не мог не знать этого, дважды обращается к этой теме и, не упоминая имен Августина и Григория, настаивает на оригеновском авторстве теории³¹⁸, в чем, разумеется, прав³¹⁹. Речь об оригенизме заходит и в третий раз: теперь, уже иронизируя, Пруденций замечает, что согласно Иоанну Скотту, вечный огонь телесен, а значит, в этом Иоанн неожиданно отступает от Оригена, которому следует в прочих теориях. Ведь Ориген считал, что огонь для нечестивых — «это осознание ими собственных преступлений»³²⁰.

³¹⁶ ХРАБАН МАВР, *De universo* IV, 10 (PL 111, 97C): «caro ergo nostra in ueritate resurgit, sicut in ueritate cadit: et non secundum Origenem immutatio corporum erit, id est, aliud nouum corpus pro carne».

³¹⁷ В *P V*, 3125–57 (929C – 930B) Иоанн Скотт цитирует *О началах* III, 6, 3–4, где Ориген толкует 1 Кор 15:44 и 2 Кор 5:1: «Alioquin aestimant gloriam summae beatitudinis impediri, si materialis substantiae interseratur admixtio... Apostolum Paulum mentionem spiritualis corporis fecisse inuenimus... Non autem dubitandum est naturam corporis huius nostri uoluntate dei, qui talem fecit eam, usque ad illam qualitatem subtilissimi et purissimi ac splendidissimi corporis posse a creatore perducere...»

³¹⁸ ПРУДЕНЦИЙ, *De praedestinatione* 16 (PL 115, 1225CD): «Sed quia *poenas nihil aliud quam conscientiam peccatorum iuxta Origenem*, uel secundum te solum absentiam beatitudinis uis intelligi, et in sequentibus loquacius imo fallacius ea exsequeris, locis suis (Christo propitio) de singulis uideamus»; *Ibid.* 10 (1132BC): «Vis quippe intelligi non aliud esse poenam punitionemque peccatoris, nisi suam propriam peruersitatem; ita ut et mortem et poenas, Dei iusto iudicio peccatoribus irrogatas, penitus auferas, et eis *solam* propriam *conscientiam poenam esse* confingas: quod quia *Origenes* mendaciter docuit, sententiam iustae damnationis excepit».

³¹⁹ О влиянии Оригена на раннего Августина см. R. J. TESKE, “Origen and St. Augustine’s First Commentaries on Genesis”, *Origeniana quinta*, ed. R. J. DALY, p. 179–185.

³²⁰ ПРУДЕНЦИЙ, *De praedestinatione* (PL 115, 1338BC): «Nec omittendum credidimus quod cum in caeteris Origeni paria sentire delegeris, in genere poenarum ab illo multum diuersus abieris. Nam ille ignem et uermes impiorum conscientias criminum propriorum et sensit et docuit: tu ignem hoc quartum elementorum dogmatizans, excepta beatitudine qua priuentur, nullam eis poenam ullatenus uel in anima uel in corpore adhibendam, eosue asseueras. Hinc sanctus Hieronymus contra Rufinum sectatorem interpretemque Origenis scribens ita eloquitur: Ignem autem aeternos quos intelligere solet Origenes... conscientiam uidelicet peccatorum, et poenitudinem interna cordis urentem...» Здесь Пруденций цитирует Иеронима: *Apologia aduersus libros Rufini* II, 7 (PL 23, 429B).

Насколько оправданны выдвинутые Пруденцием обвинения в оригенизме ряда эсхатологических положений трактата *О предопределении*? Нельзя отрицать, что все они восходят к таковым у Оригена, и это можно продемонстрировать. Так, в сочинениях, которые могли быть известны или доступны Иоанну Скотту³²¹, Ориген считает, что:

1) *всякая сотворенная Богом природа неразрушима*. Созданное для бытия уже невозможно разрушить³²². Даже у дьявола будет уничтожена не его сущность, созданная Богом, но враждебная воля, происшедшая от него самого³²³ (другими словами, Бог, как *огонь поедающий*, не истребляет то, что соответствует Его *образу и подобию*, т. е. свое собственное творение, но истребляет нагроможденные поверх *дерево, сено и солому* (1 Кор 3:12)³²⁴;

2) *различия между ангелами, людьми и демонами не относятся к сущности*, все они имеют одну природу и различаются лишь волей³²⁵;

3) *мир святых и существ, достигших высшей чистоты, находится на звездной сфере*, называемой греками неподвижной, *ἀπλανής*. Этот мир нетленен и в то же время телесен. Согласно Оригену, апостол называл его жилищем вечным, нерукотворным и *тем, что не видится* (ea quae non videntur) (2 Кор 4:18 – 15:1). Земное жилище, которое *видится* (ea quae videntur), — тварно и тленно, а небесное жилище, которое *не видится*, —

³²¹ Их перечень см. *выше* в примеч. 127 и 129.

³²² ОРИГЕН, *О началах* III, 6, 5, 143–148: «[Deus] fecit omnia ut essent; et ea, quae facta sunt ut essent, non esse non possunt... Substantialem uero interitum ea, quae a deo ad hoc facta sunt ut essent et permanerent, recipere non possunt» (цитируется в P V, 3174–80 (930CD)).

³²³ ОРИГЕН, *О началах* III, 6, 5, 132–140: «Destruere sane nouissimus inimicus ita intellegendus est, non ut substantia eius quae a deo facta est pereat, sed ut propositum et uoluntas inimica, quae non a deo sed ab ipso processit, intereat» (цитируется в P V, 3168–72 (930C)). Ср. ОРИГЕН, *Commentarii in euangelium Joannis* II, 13, 97, 1–5 (BLANC): «Некоторые... утверждают, что дьявол не есть создание (δημιούργημα) Божие. Как дьявол, он не создание Божие, но тот, кому случилось быть дьяволом, сотворен (γεννητός), а поскольку нет другого Творца, кроме Бога нашего, он — Божие творение (κτίσμα)». Это мнение принимал и Августин, *О книге Бытия* XI, 21 (PL 34, 440): «nullo modo in eo [diabolo] naturam quam Deus creauit, sed malam propriam uoluntatem poena ignis aeterni plectendam esse credendum est».

³²⁴ ОРИГЕН, *Hom. in Jeremiam* 16, 6, 7–10 (ed. E. KLOSTERMANN, GCS III): «[Бог] не уничтожает того, что *по образу и подобию*, не истребляет собственное творение, но — нагроможденное поверх сено, нагроможденные поверх дрова, нагроможденную поверх солому».

³²⁵ ОРИГЕН, *О началах* I, 8, 4, 146–149; *Com. in Matthaëum* XVII, 30, 58–59 (PG 13, 1569A). Ср. ИЕРОНИМ, 124, 4 (PL 22, 1063): «angelum, siue animam, aut certe daemonem, quos unius adserit naturae, sed diuersarum uoluntatum»; *Ibid.* 14 (1071–72): «omnes rationabiles naturas, id est Patrem, et Filium at Spiritum Sanctum, angelos, potestates, dominationes, ceterasque uirtutes, ipsum quoque hominem secundum animae dignitatem, unius esse substantiae... Ex quo concluditur, Deum et haec quodam modo unius esse substantiae».

тварно и вечно. Ориген считает, что важно отличать *ea quae non videntur* (то, что по природе может быть видимо, но пока недоступно зрению) от *invisibilia* (того, что не только не видится, но по своей природе и не может быть видимо), «каковое греки именуют *ἀσώματα*, то есть бестелесным». Таким образом, по Оригену из слов Павла следует, что мир святых телесен³²⁶. В другом месте Ориген говорит, что эта «нерукотворная храмина, вечная на небесах» (2 Кор 5:1), есть духовное тело, в котором прилично обитать не только всем святым и совершенным душам, но и всей твари, которая освободится от рабства тлению. Природа земного человеческого тела может быть возведена Творцом до качества тончайшего и чистейшего тела (этот отрывок цитируется в *P V*, 929C – 930B)³²⁷. Это область эфира, который означает природу живущих там душ и чистейшее состояние, которого может достичь телесная природа³²⁸.

³²⁶ ОРИГЕН, *О началах* II, 3, 6, 295–324: «Sane hoc quod dicunt quidam de hoc mundo, quoniam corruptibilis quidem est ex eo quod factus est, nec tamen corrumpitur... rectius ista sentiri possunt de eo mundo, quam ἀπλανῆ spheram supra diximus... Sanctorum quippe est et ad liquidum purificatorum mundus ille, non etiam impiorum, sicut iste noster. Videndum autem est ne forte in hoc respiciens apostolus dixit: “Prospicientibus nobis non ea quae uidentur, sed quae non uidentur. Quae enim uidentur temporalia sunt, quae autem non uidentur aeterna sunt. Scimus autem quoniam, si terrestris domus nostrae huius habitationis dissoluatur, aedificationem a deo habemus, domum non manu factam, aeternam in caelis” (2 Cor 4:18 – 5:1). Cum enim alibi dicat: “Quia uidebo caelos opera digitorum tuorum” (Ps 8:4), et de omnibus uisibilibus per prophetam deus dixit quia “manus mea fecit haec omnia” (Is 66:2), istam aeternam domum, quam sanctis repromittit in caelis, manu factam non esse pronuntiat, differentiam sine dubio creaturae in his quae uidentur et in his quae non uidentur ostendens. Non enim idem intellegitur quod dicit ea quae non uidentur et ea quae inuisibilia sunt. Ea namque quae sunt inuisibilia, non solum non uidentur, sed ne naturam quidem habent, ut uideri possint, quae Graeci ἀσώματα, id est incorporea, appellarunt; haec autem, de quibus Paulus dixit: “Quae non uidentur”, naturam quidem habent, ut uideri possint, nondum tamen uideri ab his, quibus promittuntur, exponit».

³²⁷ ОРИГЕН, *О началах* III, 6, 4, 100–125: «qualitatem spiritualis corporis talem quandam esse sentimus, in quo inhabitare deceat non solum sanctas quasque perfectasque animas, uerum etiam omnem illam creaturam, quae liberabitur a seruitute corruptionis. De quo corpore etiam illud Apostolus dixit quia “domum habemus non manu factam, aeternam in caelis”, id est in mansionibus beatorum... omnibus his corporibus, quae siue in terris siue in caelis uidemus et quae uideri possunt et “manu facta” sunt et aeterna non sunt, multa longe praelatione praecellit illud, quod et uisibile non est nec manu factum est, sed aeternum est... Non autem dubitandum est naturam corporis huius nostri... usque ad illam qualitatem subtilissimi et purissimi ac splendidissimi corporis posse a creatore perducere» (цит. в *P V*, 3133–57 (929D – 930B)).

³²⁸ ОРИГЕН, *О началах* II, 9, 3: «quaedam dicuntur esse supercaelestia, id est in habitationibus beatoribus posita et corporibus caelestioribus ac splendentioribus indita, et in his ipsis multae differentiae ostenduntur; sicut, uerbi causa, etiam apostolus dixit quod “alia sit gloria solis, alia gloria lunae, alia gloria stellarum, stella enim ab stella differt in

4) вне чувственного мира нет бестелесной реальности. Ориген говорит, что одно из значений слова *mundus* — это вселенная, состоящая из неба и земли, о которой апостол сказал: *преходит образ мира сего* (1 Кор 7:31). Но кроме этого видимого мира есть и иной, о котором Спаситель сказал: *Я не от мира сего* (Ин 17:15) — и в который пойдут святые. Это не мир «неких образов, которые греки именуют идеями», и не мир бестелесного. Для Оригена наиболее вероятно, что этот иной мир, хотя и будет превосходить здешний мир славой и качеством, но, однако, будет находиться внутри пределов нашего мира³²⁹.

5) тела небесных светил и ангелов эфирны; тела демонов тонки и легки, как воздух (воздух полон духов)³³⁰. Ориген полагал, что после воскресения из мертвых тела праведников станут, как у ангелов, эфирными и световидными³³¹. Когда Иисус воскрес и был вознесен на небо, его человеческая плоть изменила свои свойства и стала эфирной, какая надобна

gloria” (1 Cor 15:40–41)»; I, 6, 4, 182–185: «Alius fortasse dicet quoniam in illo fine omnis substantia corporalis ita pura erit atque purgata, ut aetheris in modum et caelestis cuiusdam puritatis ac sinceritatis possit intelligi»; ИЕРОНИМ, *Ер.* 124, 9: «Diunitus habitaculum et ueram requiem apud superos aestimo intelligi, in qua creaturae rationabiles commorantes antequam ad inferiora descenderent... antiqua beatitudine fruebantur».

³²⁹ ОРИГЕН, *О началах* II, 3, 6, 234–256: «Dicitur mundus etiam ista uniuersitas, quae ex caelo constat et terra, sicut Paulus ait: “Transiet enim habitus huius mundi” (1 Cor 7:31). Designat sane et alium quendam mundum praeter hunc uisibilem etiam dominus et saluator noster, quem re uera describere ac designare difficile est; ait namque: “Ego non sum ex hoc mundo” (Jn 17:14)... Cuius mundi difficilem nobis esse expositionem idcirco praediximus, ne forte aliquibus praebatur occasio illius intelligentiae, qua putent nos imagines quasdam, quas Graeci ἰδέας nominant, adfirmare: quod utique a nostris rationibus alienum est, mundum incorporeum dicere, in sola mentis fantasia uel cogitationum lubrico consistentem; et quomodo uel saluatorem inde esse uel sanctos quosque illuc ituros poterunt adfirmare, non uideo. Verumtamen praeclarius aliquid et splendidius, quam iste praesens est mundus, indicari a saluatore non dubium est... Sed utrum mundus iste, quem sentire uult, separatus ab hoc sit aliquis longeque diuisus uel loco uel qualitate uel gloria, an gloria quidem et qualitate praecellat, intra huius tamen mundi circumscriptionem cohibeatur, quod et mihi magis uerisimile uidetur, incertum tamen est...»

³³⁰ ОРИГЕН, *О началах*, Praefatio 8, 164–167: «tale corpus quale habent daemones (quod est naturaliter subtile quoddam et uelut aura tenue, et propter hoc uel putatur a multis uel dicitur incorporeum)». Ср. МЕФОДИЙ ОЛИМПИЙСКИЙ, *О воскресении* (у ФОТИЯ: *Bibliotheca*. Codex 234, 299a, 5–15; = PG 103, 1129A): «Всякий состав (σύνκρμα)... образованный из чистого воздуха и чистого огня, и начало односущное ангельским [существам] (τοῖς ἀγγελικοῖς ὁμοούσιον ὑπάρχον), не может иметь качеств земли и воды... Таким и из таких [элементов] представлял Ориген имеющее воскреснуть тело человеческое, которое и назвал духовным (πνευματικόν)». О тонких телах демонов см. ТЕРТУЛЛИАН, *Apologia* XXII, 5. Согласно Оригену, ангелы обладают тонкими телами, и только Троица бестелесна: *О началах* I, 6, 4, 175–182; II, 2, 2, 24–32; IV, 3, 15 (27), 493–496. Ср. ОРИГЕН, *Hom. in Ezechiel* IV, 1, 85–86: «Aer quoque animalibus plenus est».

³³¹ ОРИГЕН, *Com. in Matthaeum* XVII, 30 (PG 13, 1568C–69A).

телу живущему в эфирном граде и еще выше³³². В конечном итоге всякая субстанция перейдет в наилучшее состояние и разрешится в эфир, чистейший и простейший по природе³³³. Это случится по воскресении из мертвых, когда всякое тело станет эфирным и просияет по слову апостола: *И мы изменимся* (1 Кор 15:52)³³⁴. И когда для всех здешних вещей настанет конец, мы все вернемся в небесный Иерусалим³³⁵.

б) *адовы муки — это муки совести*. Ориген (отчасти следуя Клименту Александрийскому) неоднократно утверждал, что у каждого грешника имеется собственный огонь, которым тот наказывается³³⁶, и

³³² ОРИГЕН, *Против Цельса* III, 41, 17–42, 10 (ed. M. BORRET, SC 136), рус. пер. с. 222: «что удивительного в том, если качество, в какое облечено было смертное тело Иисуса, промышленiem божественной воли изменилось в эфирное и божественное (αἰθέριον καὶ θεῖον ποιότητα)? ...Почему же для плоти Иисуса также не было возможным изменить свои качества и сделаться такой, какой ей надлежало быть, чтобы жить гражданином (τὴν πολιτευομένην) эфира и мест, превышающих его (ἐν αἰθέρι καὶ τοῖς ἀνωτέρω αὐτοῦ τόποις)?»

³³³ ОРИГЕН, *О началах* I, 6, 4, 182–185: «Alius fortasse dicet quoniam in illo fine omnia substantia corporalis ita pura erit atque purgata, ut aetheris in modum et caelestis cuiusdam puritatis ac sinceritatis possit intelligi»; ИЕРОНИМ, *Ер.* 124, 4 (PL 22, 1062): «Corporales quoque substantias penitus dilapsuras; aut certe in fine omnium hoc esse futura corpora, quod nunc est aether et caelum, et si quod aliud corpus sincerius, et purius intellige potest»; *Ibid.*: «Triplex ergo suspicio nobis de fine suggeritur... Aut enim sine corpore uiuemus... aut... omnis substantia redigetur in optimam qualitatem, et dissoluatur in aetherem, quod purioris simpliciorisque naturae est; aut certe sphaera illa, quam supra appelauiimus ἀπλανῆ, et quidquid illius circulo continetur, dissouetur in nihilum: illa uero qua ἀντιζώνη ipsa tenetur, et cingitur, uocabitur terra bona» (ср. *Федон* 109с – 110b); *Ibid.* 10 (1069): «omnem creaturam corpoream in spiritalia corpora et tenuia dicit esse mutandum, cunctamque substantiam in unum corpus mundissimum, et omni splendore purius conuertendam... Et erit Deus omnia in omnibus, ut uniuersa natura corporea redigatur in eam substantiam, quae omnibus melior est, in diuinam scilicet, qua nulla est melior». Ср. КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Строматы* V, 14: «Не обойду молчанием и Эмпедокла; этот физик упоминает о восстановлении (ἀναλήψεως) всех вещей, полагая, что некогда произойдет [их] превращение в субстанцию огня» (пер. А. В. ЛЕБЕДЕВА).

³³⁴ ОРИГЕН, *О началах* II, 3, 7, 324–343: «cum... cum [deo]... unus spiritus secundum hoc, quod spiritus sunt naturae rationabiles, fiunt, tunc ipsa quoque substantia corporalis optimis ac purissimis spiritibus sociata pro assimentium uel qualitate uel meritis in aetherium statum permutata, secundum quod apostolus dicit: ‘Et nos inmutabitur’, refulgebit».

³³⁵ ИЕРОНИМ, *Ер.* 124, 11 (PL 22, 1069): «In fine omnium rerum, quando ad caelestem Hierusalem reuersuri sumus...» *Homilia in Jeremiam* 13, 2: «Иерусалим, видение мира (εἰρήνης)»; КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Stromata* I, 5: «Иерусалим значит видение мира». Ср. *Опот. sacra* I, 203, 2; I, 169, 66.

³³⁶ ОРИГЕН, *О началах* II, 10, 4, 124–133: «unusquisque peccatorum flammam sibi ipse proprii ignis ignis accendat, et non in aliquem ignem, qui antea iam fuerit accensus ab alio uel ante ipsum substiterit, demergatur. Cuius ignis esca atque materia sunt nostra peccata».

это огонь совести³³⁷. Подобный внутренний огонь гораздо мучительнее и страшнее огня, накладываемого извне: грешник всегда несет его в себе³³⁸. Представление о том, что адский огонь — это муки совести, терзающие грешника после смерти, до Иоанна Скотта разделялось (наряду с традиционным пониманием посмертных воздаяний) многими христианскими авторами, среди которых можно указать на Амвросия³³⁹ и Августина. В отрывке, который напоминает параграф из медицинского трактата, Ориген приводит физиологическое объяснение:

Известно, что *излишество пищи*... производит лихорадку... Так, я думаю, и душа собирает в себе множество злых дел и обилие грехов; в надлежащее же время все это собрание зла воспламеняется для наказания и возгорается для мук. Тогда самый ум или совесть божественною силою будут воспроизводить в памяти всё, *некоторые знаки или формы*

³³⁷ ОРИГЕН, *Hom. I in Ps* 38, ch. 7, 61–69 (ed. E. PRINZIVALLI, SC 411): «apostolus sicubi uidebat aliquem... quodam conscientiae suae igne succensum ex recordatione delicti... ita ergo et nos satis agamus ut in meditationibus nostris accendatur ignis, qui nos primo exurat et recordatione et conscientia peccatorum, postea uero expurgatos iam uitii illuminet et illustret»; ИЕРОНИМ, *Ep.* 124, 7 (PL 22, 1065): «Ignem quoque gehennae, et tormenta, quae scriptura sancta peccatoribus comminatur, non ponit in suppliciis, sed in conscientia peccatorum, quando Dei uirtute et potentia omnis memoria delictorum ante oculos nostros ponitur... et quidquid feceramus in uita uel turpe, uel inpium, omnis eorum in conspectu nostro pictura describitur, ac praeteritas uoluptates mens intuens, conscientiae punitur ardore, et paenitudinis stimulis confoditur».

³³⁸ ОРИГЕН, *Hom. in Jeremiam* 20, 8, 48–67 (GCS III): «Он говорит (в Иер 20:9), что есть некий вид огня, огня не чувственного, карающего караемого мукой, которую тот не может вынести... Если бы мы терпели... этот огонь и огонь извне, который мы видим у тех, кого жгут правители народов, мы предпочли бы второй огонь этому. Ибо второй жжет кожу (*τὴν ἐπιφάνειαν*), а этот огонь жжет душу (*τὴν καρδίαν*)... Сей огонь зажигает Спаситель, говоря: *Я пришел пролить огонь на землю* (Лк 12:49)»; КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Какой богач спасется* XXV, 3, 2 – 5, 1: «Гонение же одно происходит отвне... другое, тягчайшее гонение возникает изнутри, из души каждого: нечестивые пожелания, разнообразные удовольствия, лживые надежды и пустые грезы губят душу, когда она, стремясь постоянно к большему и неистовствуя от диких похотей, разгорячаемая преподносящимися ей страстями, как бы иглами и остриями, даже до крови бывает бичуема при безумных своих стремлениях, отчаянии в самой жизни и презрении Бога. Это гонение труднее и тяжелее как поднимающееся изнутри, поддерживаемое постоянно; от этого гонения преследуемый и убежать не может, потому что этого врага он повсюду с собой носит. Подобным же образом действует и ожог, отвне кем-либо полученный: он научает даже осторожности; внутреннее же горение за собой влечет смерть».

³³⁹ АМВРОСИЙ, *Expositio Evangelii secundum Lucam* VII, 205 (PL 15, 1754BC) — цит. в P V, 3411–35 (936CD).

чего ум отпечатлел в себе при совершении грехов, всё, что сделал гнусного и постыдного или что совершил нечестивого, и таким образом будет видеть перед своими глазами некоторую историю своих преступлений. Тогда сама совесть будет преследовать и бить себя своими собственными рожнами и сама делается обвинительницей и свидетельницей. Из этих слов [Рим 2:15] понятно, что орудия мучения образуются вокруг самой сущности души, из гибельных греховных настроений³⁴⁰.

7) *все пройдут сквозь огонь, испытующий и очистительный*. Ориген не раз заявляет, что по воскресении, на своем пути к Богу, через огонь придется пройти каждому человеку, но если для грешников Бог есть *огонь поедающий* (Евр 12:29), то для праведников и святых он есть *свет* (1 Ин 1:5)³⁴¹. Этот огонь *испытает дело каждого* (1 Кор 3:13), и каждому придется пройти через тот огонь, будь то Павел или Петр. Но если об апостолах можно сказать *пойдешь ли через огонь, не обожжешься, и пламя не опалит тебя* (Ис 43:2), то грешник, подобный самому Оригену, тоже пойдет в тот огонь, но не перейдет его, подобно Петру и Павлу³⁴². Даже Мефодий Олимпийский, страстный оппонент Оригена, пишет под его влиянием, что, когда всё будет охвачено огнем Страшного суда, непорочные и праведники пройдут через него, как через холодную воду³⁴³.

³⁴⁰ ОРИГЕН, *О началах* II, 10, 4, 133–156: «Et arbitrator quod sicut in corpore escae abundantia... febres generat... ita anima cum multitudinem malorum operum et abundantiam in se congregauerit peccatorum, conpetendi tempore omnis illa malorum congregatio efferuescit ad supplicium atque inflammatur ad poenas; cum etiam mens ipsa uel conscientia per diuinam uirtutem omnia in memoriam recipiens, quorum in semst ipsa signa quaedam ac formas, cum peccaret, expressaret, et singulorum, quae uel foede ac turpiter gesserat uel etiam impie commiserat, historiam quandam scelerum suorum ante oculos uidebit expositam: tunc et ipsa conscientia propriis stimulis agitur atque compungitur et sui ipsa efficitur accusatrix et testis... Ex quo [Rom 2:15] intellegitur quod circa ipsam animae substantiam tormenta quaedam ex ipsis peccatorum noxiis affectibus generantur».

³⁴¹ ОРИГЕН, *Hom. in Jeremiam* 2, 3, 14–16 (ed. P. NAUTIN, SC 232; = PG 13, 281A): «Таким образом, Бог есть огонь поедающий и Бог есть свет. Для грешников — огонь поедающий, для праведников и святых — свет»; *Com. in Canticum* II, 2, 21 (SC 375, p. 312).

³⁴² ОРИГЕН, *Hom. in Ps 36* III, 1, 46–52 (ed. E. PRINZIVALLI, SC 411): «omnes nos uenire necesse est ad illum ignem. Etiam si Paulus sit aliquis uel Petrus, ueniet tamen ad illum ignem. Sed illi tales audiunt: Etiam si per ignem transeas, flamma non aduret te. Si uero aliquis similis mei peccator sit, ueniet quidem ad ignem illum sicut Petrus et Paulus, sed non sic transiet sicut Petrus et Paulus». Cp. *Hom. in Ps 36 (Fragmenta Graeca)*. Fr. 14 (SC 411, p. 420).

³⁴³ МЕФОДИЙ, *О воскресении* (у ФОТИЯ: *Bibliotheca*. Codex 234, 298b, 38–40 HENRY; = PG 103, 1128CD; рус. пер. с. 262): «когда всё будет объято нисшедшим

8) *учение о мировом пожаре*. Согласно Оригену, небеса изменятся, но не погибнут. Если «образ мира» преходит, то не за счет уничтожения и разрушения материальной субстанции, но посредством перемены качества и изменения внешнего облика³⁴⁴. В *Против Цельса* (с этим сочинением Иоанн Скотт вряд ли был знаком) Ориген говорит, что не следует недооценивать учение о воспламенении мира, которого придерживались некоторые греки, «философствовавшие» по этому поводу. Это очистительный огонь, который послан миру, а возможно, и всем нуждающимся в наказании и лечении огнем. Он жжет, но не поедает тех, в ком нет материального, последнее же этим огнем истребляется³⁴⁵. Небеса изменятся, но не погибнут³⁴⁶.

9) *преисподняя находится в воздухе*. Мефодий Олимпийский сообщает, что Ориген считал, будто «преисподняя — это воздух (τὸν ἀέρα)... Все состоящее и образованное из чистого воздуха и чистого огня, подобосущное ангельским сущностям, не может иметь свойства земли и воды... Таким и из таких элементов... будет восставшее тело человека, которое называется духовным (πνευματικόν) телом»³⁴⁷.

огнем, тела, украшенные непорочностью и праведностью (ἀγνεία καὶ δικαιοσύνη), будут проведены Им через огонь, как через прохладную воду»; и Он же, у ЕПИФАНИЯ: *Панарий* 44 [64], 48 (475, 17 – 476, 4 НОЛЛ, рус. пер. с. 237): «Боже Вседержитель, великий, вечный, Отче Христа! Когда в день Твой безболезненно пройду чрез огонь и избегну стремления вод, пременившихся в огненное естество, даруй и мне, Мефодию, сказать: *Я вошел в огонь и в воду и Ты вывел меня к месту прохлады (ἀνάλυξις)*; ибо таково обетование Твое любящим Тебя: *будешь ли переходить через воды, Я с тобою, и реки не потопят тебя; пойдешь ли через огонь, не обожжешься, и пламя не опалит тебя* (Ис 43:2)».

³⁴⁴ ОРИГЕН, *О началах* I, 6, 4, 163–167: «Si enim mutabuntur caeli, utique non perit quod mutatur; et si habitus huius mundi transit, non omnimodis exterminatio uel perditio substantiae materialis ostenditur, sed inmutatio quaedam fit qualitatis atque habitus transformatio etc.».

³⁴⁵ ОРИГЕН, *Против Цельса* V, 15, 1–13 (ed. BORRET, SC 147): «насмехаясь над учением о воспламенении мира (τοῦ κόσμου ἐκπύρωσις), которого придерживались некоторые эллины, философствовавшие достойным внимания образом, [Цельс]... не заметил, что это очистительный огонь (τὸ πῦρ καθάρσιον), ниспосланный в мир, а вероятно и на каждого нуждающегося одновременно в наказании огнем и в лечении им. Этот огонь жжет, но не сжигает тех, кто не имеет в себе вещества, требующего истребления этим огнем, но жжет и сжигает тех, кто своими делами, словами и мыслями выстраивает строение, образно (τροπικῶς) называемое *деревом, сеном и соломой*.

³⁴⁶ ОРИГЕН, *О началах* I, 6, 4, 163–167: «Si enim mutabuntur caeli, utique non perit quod mutatur; et si habitus huius mundi transit, non omnimodis exterminatio uel perditio substantiae materialis ostenditur, sed inmutatio quaedam fit qualitatis atque habitus transformatio».

³⁴⁷ МЕФОДИЙ ОЛИМПИЙСКИЙ, *О воскресении* (у ФОТИЯ: *Bibliotheca. Codex 234, 299a, 5–15; = PG 103, 1129A*): «Блаженный Иоанн, говоря: *отдало море мертвых,*

Значит ли все вышесказанное, что Иоанн Скотт воспринял эсхатологические идеи трактата *О предопределении* непосредственно у Оригена? В тот период все-таки нет. Безусловно, все эти тезисы восходят к Оригену, и в той или иной мере это осознавалось такими современниками Иоанна Скотта, как Пруденций и Храбан Мавр. Но эти же теории могли быть заимствованы у латинских посредников, особенно, у Августина и Беды. Эти представления, имевшие отличительные признаки оригенизма, были, что называется, на слуху в ту эпоху. Поэтому отчасти Иоанн не утруждает себя разъяснением посылок и отправных тезисов своей эсхатологии. Еще в начале трактата *О предопределении* он заявил, что выступает с позиций «свободных искусств», то есть с позиций науки. Каролингским интеллектуалам эти положения, безусловно, были в той или иной мере известны, будучи в то же время слишком неортодоксальными и принадлежавшими, скорее, языческой науке, чем христианской доктрине.

Сомнительно, что Иоанн знал сочинения Оригена уже в 851 г. Не считая отдельных непроясненных моментов³⁴⁸, его трактат *О предопределении* демонстрирует очень бедный круг источников — всего несколько работ Августина, которым он близко следует. Видимо, это связано не только со спешкой, в которой писалась работа, но и с малой начитанно-

бывших в нем, и смерть и ад отдала мертвых, которые были в них (Апок 20:13), не указывает ли на возвращение элементами частиц для восстановления (*ἀποκατάστασιν*) каждого из них? Под морем разумеется влажная сущность (*οὐσία*), под адом (*Ἄδην*) — воздух, по причине его невидимости (*τὸ ἀείδης*), как сказано и Оригеном, а под смертью — земля, потому что умерший полагается в ней... Всякий состав (*σύνκρμα*)... состоящий из чистого воздуха и чистого огня, и начало односущное ангельским [существам] (*τοῖς ἀγγελικοῖς ὁμοούσιον ὑπάρχον*), не может иметь качеств земли и воды... Таким и из таких [элементов] представлял Ориген имеющее воскреснуть тело человеческое, которое и назвал духовным (*πνευματικὸν*).

³⁴⁸ По-прежнему неизвестны некоторые источники трактата *О предопределении*, например, для четверичного деления диалектики. G. d'Onofrio ("Disputandi disciplina. Procédés dialectiques et logica uetus dans le langage philosophique de Jean Scot", *Jean Scot écrivain*, ed. G.-H. ALLARD (Montréal, Paris, 1986), p. 238, n. 29) указал на существование этого квадравиума у Иоанна Дамаскина (*О диалектике* 68, PG 94, 672BC). Мы можем добавить, что о четверичном делении диалектики неоднократно говорится у Прокла, хотя его сочинения и не были непосредственным источником Иоанна Скотта, см. ПРОКЛ, *In Platonis Cratylum commentaria* (ed. G. PASQUALI) III, 2, 5–12; *In Platonis Parmenidem* p. 982, 24 – 30; 1003, 10; *In primum Euclidis elementorum librum commentarii* p. 42, 15; 69, 13; а также АММОНИЙ, *In Porphyrii Isagogen sive quinque voces*, p. 34, 12; 36, 3; *In Aristotelis analyticorum priorum librum I commentarium* p. 7, 29; 8, 5; ДАВИД, *In Porphyrii Isagogen commentarium* p. 88, 6; 97, 16; триада *ἀποδεικτικῆ – ὀριστικῆ – διαρρητικῆ* упоминается Ямвлихом в *Жизни Пифагора* 161, 8: «Общие знания, такие, как учение о доказательстве, определении и делении, он [Пифагор] передал людям» (пер. Ю. А. ПОЛУЭКТОВА).

стью автора в тот период. Похоже, что сочинение создано еще не зрелым ученым: его отличает свежесть и дерзость мысли³⁴⁹, местами переходящие в провокационность, но также недостаток эрудиции и взвешенности, стремление к упрощению. Как это бывает у Иоанна, он акцентирует и выделяет у своего основного источника, Августина, наиболее яркие и смелые положения, которые, что уже вторично, восходят к Оригену. В самом деле, в рассмотренных выше фрагментах сочинений Августина — *О книге Бытия буквально* (401–414 гг.), *О граде Божиим* (413–427), *Contra Priscillianistas et Originistas* (415) — очевидно влияние Оригена; и написаны они были уже после того, как Руфин в 398 г. перевел *О началах Оригена*. Собственно, и Пруденций Труасский знает, что Иоанн цитирует тексты Августина, а потому его упреки — это, скорее, указание на первоисточник этих идей. При наличии соответствующих фактов Пруденций не преминул бы упомянуть, что Иоанн увлекается Оригеном, как он сделал, написав о пагубности для Иоанна занятий Марцианом Капеллой.

II СХОЖИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДУШЕ И МИРОВОМ ПОЖАРЕ В ПРЕДШЕСТВУЮЩЕЙ ИОАННУ СКОТТУ ТРАДИЦИИ

Обсуждавшиеся выше идеи Иоанна Скотта и его предшественников, хотя они и составляют особую группу взглядов, были достаточно распространены как в Античности, так и в Средние века. Ниже приводятся примеры, создающие для указанных теорий более широкий историко-философский фон. Несколько огрубляя, суть этих представлений можно изложить следующим образом.

Природа души есть воздух и огонь. Преисподняя в воздухе.
Природа разумной души сродни эфиру и воздуху. После отделения от

³⁴⁹ Это отмечено Пруденцием: *De praedestinatione* (PL 115, 1111B): «Animatus... orationumque instantissima puritate scribentis». Флор Диакон признает, что по некоторым вопросам мнения Августина схожи с мнениями Иоанна, но Августин выражается более осторожно, *Sub nomine ecclesiae Lugdunensis* 17 (PL 119, *passim* in 222B – 223B): например: «Item alibi de eadem retractans, et cautissime ac suspense deliberans, ita dicit... Hac ergo cautela quam beatus doctor in suis inquisitionibus ostendit, de talibus rebus sentiendum atque tractandum, et non improbe uel mendaciter aliquid sentiendum».

земного тела души переносятся в места преобладания соответствующих стихий. Преисподняя находится в воздухе. В основе подобных взглядов лежат следующие допущения:

— в каждой стихии обитает свой род существ, соприсродный данному элементу;

— пространство между небесной твердью и землей делится на две части. От небесной тверди вниз до Луны тянется область эфира, который отождествляется у разных авторов то (1) с очень чистым воздухом, то (2) со смесью воздуха и огня, то (3) с огнем или эфиром. Далее вниз, от Луны до Земли, простирается область взбаламученного, сумеречного воздуха. Здесь живут демоны;

— душа человека представляет собой теплый воздух или сгусток эфира. Это стоическое понимание было усвоено и развито многими авторами — и язычниками, и отцами Церкви;

— в учении о воздушной преисподней соединились две идеи: (1) традиционная религиозная — после смерти душа должна отправиться в Аид; (2) физическая — для всех вещей имеются «естественные места», к которым они стремятся. А потому после отделения от тела воздушная или эфирная душа стремится в свое «естественное» место, каковым для нее будет нижняя атмосфера (воздух) или высшие слои (эфир). Соответственно, в ученой среде пересматриваются традиционные взгляды на местоположение и природу преисподней. Помимо общепринятой локализации под землей, стоики и платоники начинают располагать ее в воздушном пространстве между Землей и Луной. Аргументы для обоснования этой точки зрения приводились от «физики» или «натурфилософии».

Рассмотрим ряд примеров, обратившись сначала к языческой греческой (и зависящей от нее римской) философии. О взглядах на эфир, стихии и обитающих в них существ в школе Платона уже говорилось. Этот набор естественнонаучных положений, позже обогащенный стоическими идеями, делается особенно популярным в последующей римской философии. Становится распространенным мнение, что после отделения от земного тела души уходят в воздух.

Так, когда Цицерон (106–43 до н. э.) рассуждает о природе разумной души, он говорит, что земля и вода, как более тяжелые элементы, тяготеют к центру мира, а огонь и воздух возносятся вверх, в небо: «то ли их природа сама стремится ввысь, то ли легкое от тяжелого само собой отталкивается»³⁵⁰. Следовательно, души возносятся ввысь, «будь

³⁵⁰ ЦИЦЕРОН, *Тускуланские беседы* I, XVII (40), пер. М. Л. ГАСПАРОВА. Ср. ЦИЦЕРОН, *О природе богов* II, 26: «Воздух же, который находится между морем и небом, обожествляется (consecratur), как учат стоики, под именем Юноны, так как у

они воздушными (spirabiles) или огневыми (ignei)». Если же душа есть пятый элемент, т. е. эфир, «который нельзя ни назвать, ни понять», то она, как еще более чистая и цельная, должна возноситься особенно высоко. А если душа — это «одна из четырех стихий... то она, как полагает Панэтий, состоит из воспламененного воздуха, а стало быть, неизбежно стремится ввысь»³⁵¹, ведь и огонь, и воздух всегда тянутся вверх. Поскольку душа пламеннее и жарче, чем плотный приземный воздух, она поднимается выше этого неба, «влажного и сумрачного от испарений земли, с его тучами, дождями и ветрами». Преодолев эту область, душа встречает и узнает природу, подобную себе: она останавливается «среди огней, в которых тончайший воздух слился с нежарким солнечным теплом, и выше уже не движется... здесь ее естественное место, здесь она окружена себе подобными, здесь она ни в чем не нуждается, а питает и поддерживает её всё то же самое, чем питаются и поддерживаются звезды». Впоследствии души или рассеиваются, или продолжают жить и сохраняют свой образ.

Интересно, что практически слово в слово те же представления формулируются в Прем 2:3–4: «тело обратится в прах, и дух рассеется, как мягкий воздух... и жизнь наша пройдет, как след облака, и рассеется, как туман, разогнанный лучами солнца и отягченный теплотою его».

О том, что душа — это разновидность огня или эфира, пишет *Вергилий* (70–19 до н. э.). Он говорит, что у душ, которые очистятся в мучениях преисподней, эфирное чувство и огонь простого духа станут чистыми³⁵². Комментируя этот отрывок, *Сервий* (fl. кон. IV в. н. э.) поясняет, что эфирное чувство — это «чувственный огонь, т. е. бог: этим Вергилий показывает, что такое душа»³⁵³. Сервий также говорит, что эфир господствует над элементами и связан с божественным. Физики под Зевсом понимают эфир, т. е. огонь, а под Юноной — воздух, и так как эти элементы равны по своей тонкости, их называют братом и сестрой. А поскольку Юнона, то есть воздух, подчинена огню, т. е. Юпитеру, традиция справедливо называет стоящий выше элемент «супругом»³⁵⁴.

воздуха есть сходство с эфиром и теснейшая с ним связь» (пер. Г. Г. МАЙОРОВА); *Там же*, II, 45–46.

³⁵¹ ЦИЦЕРОН, *Тускуланские беседы* I, XVIII (42). ПАНЭТИЙ (ок. 180–109) — основатель римского стоицизма.

³⁵² ВЕРГИЛИЙ, *Энеида* VI, 745–747: «longa dies... / purumque relinquit / aetherium sensum atque aurai simplicis ignem».

³⁵³ СЕРВИЙ, *In Aeneidem* VI, 747: «Aetherium sensum id est πῶρ νοερόν, ignem sensualem, id est deum: per quod quid sit anima ostendit».

³⁵⁴ СЕРВИЙ, *ad Aeneid.* X, 18: «O pater, o hominum divumque aeterna potestas. hunc locum Probus quaerit; sed dicit unam rem secundum physicos, alteram secundum mathematicos. nam divum potestas est, quia ipse est aether, qui elementorum possidet principatum;

Согласно жившему в Риме греку *Александру [Полигистору]* (ум. ок. 35 до н. э.)³⁵⁵, у пифагорейцев пространство между солнцем и землей наполняет эфир. По мере удаления от солнца чистый эфир охлаждается, становясь воздухом (воздух — это охладившийся эфир), и уплотняется, превращаясь в водные пары, а в пределе — в воду, море³⁵⁶. Душа — это отрывок эфира (как теплого, так и холодного), и как таковая бессмертна (бессмертна ее разумная часть). Высший воздух (эфир?) чист, это обитель бессмертных, воздух околоземный — нездоровый, здесь находятся смертные души. После смерти тела души скитаются в воздухе, подобные телам. Гермес ведет их в преисподнюю (под землю? Гермес у Александра имеет эпитет *χθόνιος*, подземный): чистые души он возводит от земли и из моря к высочайшему (эфиру), а нечистые связываются (*δέισθαι*) Эриниями неразрывными путами (*δεσμοῖς*). Весь [околоземный] воздух полон душ, которых называют героями и демонами (*εἶναί τε πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἔμπλεων*).

Римский философ-стоик *Корнут* (fl. 54–68 н. э.) заметил, что после смерти души уходят к Аиду, брату Посейдона, т. е. в самый плотный и близкий к земле воздух³⁵⁷.

По свидетельству Бируни (973–1048): «В комментарии к *Заветам* Гиппократа Гален говорит: «Известно об Асклепии, что он был вознесен к ангелам в столпе огня, подобно тому, что передают о Дионисе, Геракле и других, кто заботился о пользе людей и старался о них. Говорят, что бог так поступил с ними, чтобы уничтожить в них смертную земную часть с помощью огня, а затем привлечь к себе бессмертную их часть и вознести их души на небо»³⁵⁸.

hominum vero ideo, quia bona Iovis irradiatio honores hominibus tribuit; *ad Aeneid.* I, 47: Physici Iovem aethereum id est ignem volunt intellegi, Iunonem vero aerem, et quoniam tenuitate haec elementa paria sunt, dixerunt esse germana. sed quoniam Iuno, hoc est aer subiectus est igni, id est Iovi, iure superposito elemento mariti traditum nomen est».

³⁵⁵ См. ДИОГЕН ЛАЭРТСКИЙ, *О жизнях философов* VIII, 25–32.

³⁵⁶ О сходном описании слоев космоса, сквозь которые проходит луч зрения, см. АВГУСТИН, *О книге Бытия* XII, 16 (PL 34, 466): «свет распространяется сперва... в некотором смешении, во-первых, с чистым воздухом, во-вторых, с воздухом мглистым и облачным, в-третьих, с более плотной влажностью, в-четвертых, с земной плотностью».

³⁵⁷ ЛУЦИЙ АННЕЙ КОРНУТ, *De natura deorum*, p. 4, 16 – 5, 7 LANG: ὁ "Αιδης... ὁ παχυμερέστατος καὶ προσγυειότατος ἀήρ... εἰς τοῦτον γὰρ χωρεῖν ἡμῖν κατὰ τὸν θάνατον αἱ ψυχαὶ δοκοῦσιν ἤκιστα ἀνδάνοντος ἡμῖν τοῦ θανάτου.

³⁵⁸ АБУ РЕЙХАН БИРУНИ, *Индия*, гл. 73 — «О выполнении долга по отношению к телу умершего и о долге живых к своему телу», пер. А. ХАЛИДОВА, Ю. ЗАВАДОВСКОГО (Ташкент, 1963, переизд. М.: Ладомир, 1995), с. 478–479. Как указано в английском издании (*Alberuni's India*, ed. with notes Edward C. SACHAU, t. II, p. 395), греческий под-

Как представляется, важным текстом, оказавшим значительное влияние на формирование учения о воздушной преисподней, является *Федон* 108e – 114c, где Платон противопоставляет нашу землю — небесной. Наша земля кругла (*περιφερής*) и находится в середине неба (*ἐν μέσῳ τῷ οὐρανῷ*, 108e 4–5). Другая, чистая, земля покоится в чистом же небе (*ἐν καθαρῷ κείσθαι τῷ οὐρανῷ*), в котором расположены звезды и который именуют эфиром (*αἰθέρα*, 109b 7–8). Осадки (*ὑποστάθμην*) с высшего неба стекают во впадины нашей земли, являясь туманом, водой и воздухом. Мы называем небом воздух. Но если бы кто-нибудь смог подняться до верхних пределов воздуха, он увидел бы тамошний мир — истинное небо, истинный свет и истинную землю (109e 7 – 110a 1). Сократ рассказывает миф (*μῦθον*) о том, что находится на той поднебесной земле (*τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ὑπὸ τῷ οὐρανῷ ὄντα*, 110b 2). То, что для нас вода, для тамошних жителей воздух (*τὸν αἶρα*), а что для нас воздух (*ἀήρ*), то для них эфир (*τὸν αἰθέρα*, 111a 8 – b 1). Тем не менее в той земле множество наполненных водой впадин, соединенных подземными ходами, так что под тою землею (*ὑπὸ τῆν γῆν*) текут величайшие потоки горячих и холодных вод (*ποταμῶν ὑπὸ τῆν γῆν καὶ θερμῶν ὑδάτων καὶ ψυχρῶν*). В избытке там огонь и великие потоки огня (*πολὺ δὲ πῦρ καὶ πυρὸς μεγάλους ποταμούς*). Они стекают в пропасть, пронизывающую ту землю насквозь. Здесь Платон ссылается на характерное место у Гомера (*Илиада* VIII, 13), где говорится о мглисто-воздушном Тартаре, столь далеком от Аида, сколь небо от земли. Это помещает рассматриваемый текст в уже известную нам традицию³⁵⁹. Влага внутри этой пропасти колеблется, окруженная воздухом и ветром. Каждого умершего приводит на суд его даимон. Тех, кто прожил благочестиво или без особых прегрешений, отсылают очищаться на подземную реку Ахеронт. Отбыв положенный срок, такие снова переходят в рождение живых существ (*εἰς τὰς τῶν ζώων γενέσεις*, 113a 5). Неисправимых грешников навсегда низвергают в Тартар. Иная судьба у тех, чьи грехи подлежат исправлению. Хотя они низвергаются в Тартар, по прошествии года потоки выносят их в область Ахерусиады, где они должны вымолить прощение у своих жертв. Последняя категория — «те, о ком решат, что они прожили жизнь в высшей степени благочестиво». Таковые «освобождаются и отпускаются на волю из этих мест внутри земли (*τῶνδε μὲν τῶν τόπων τῶν ἐν τῇ γῆ*), как из темниц, и попадают (*ἀφικνούμενοι*) наверх, в чистое обиталище (*τῆν καθαρὰν οἴκησιν*), поселяясь на [поднебесной] земле (*ἐπὶ γῆς*). Те же из них, кто в достаточной сте-

линик этой цитаты неизвестен. Не удалось обнаружить её на *TLG Disc E* и нам.

³⁵⁹ См. примеч. 92.

пени очистился философией, все последующее время живут *вообще без тела* и попадают в обиталища еще более прекрасные, чем эти».

Яркая картина, изображенная в *Федоне* (как и другие мифы Платона), впоследствии многократно воспроизводилась, модифицировалась и дополнялась деталями. Для поздней Античности достаточно указать на *De nuptiis* 14–15 (Dick, p. 11–13) Марциана Капеллы³⁶⁰, откуда представление о *planetarum meatus*, «небесных потоках» воспринял Иоанн Скотт (см. с. 636–637 и 662). Здесь же для нас интересно то, каким образом искомое место *Федона* толкует ранний христианский автор — Климент Александрийский (ок. 150 – ок. 215). В *Строматах* он приводит практически буквальную цитату:

А призваны те, «о которых решат, что они прожили жизнь в высшей степени благочестиво, — говорит Платон, — они освобождаются и отпускаются на волю от тех [мест], что внутри земли (*τῶνδε μὲν τῶν ἐν τῇ γῆ*), как из темниц, и попадают наверх, в чистое обиталище». То же самое, но еще яснее он говорит в следующих словах: «Те же из них, кто в достаточной степени очистился в философии, все время живут вообще без тела», хотя их облачают некие формы (*σχήματα*), некоторых из них — воздушные (*ἀέρια*), а некоторых — огненные (*πύρινα*). И еще он добавляет: «и попадают в обиталища еще более прекрасные, чем эти»³⁶¹.

Доктринальное расхождение между тем, кто заложил основы «платонизма» и тем, кто стоял у истоков христианского богословия, состоит в отношении к телу. Для Платона тело — темница души, его нужно отбросить. Самые чистые будут жить «вообще без тела». Климент, для которого нет предсуществования души телу и человек есть тело *вместе* с душой, делает характерное пояснение: жить без тела это жить без *земного* тела, ведь праведники облакуются в воздушные или даже огненные тела³⁶². Как бы то ни было, очевидно, что Климент разделяет представление о тонких телах воскресения.

³⁶⁰ Данута Шанцер в поисках источников представлений Марциана о небесных потоках упоминает *Федон* 111sq., но ошибочно полагает, что применительно к рекам преисподней речь у Платона идет о нашей земле. См. D. SHANZER, *A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella's 'De Nuptiis Philologiae et Mercurii' Book I* (University of California Press, 1986), Appendix One: The Planetary Streams, p. 190 [187–201].

³⁶¹ КЛИМЕНТ, *Строматы* IV, 6, 37, 2–4.

³⁶² То же толкование современные исследователи прилагают к Оригену, указывая, что там, где тот говорит об отсутствии тела, речь идет об отсутствии *земного* тела. Впрочем, в отличие от Климента, чье толкование искажает точку зрения Платона, современные реконструкции находятся гораздо ближе к аутентичному учению Оригена.

Но вернемся к Античности. По *Плутарху* (ок. 46 – п. 119), души после расставания с телом блуждают в области, расположенной между Землей и Луной. Если они жили на Земле несправедливо, то должны отбыть здесь срок наказания. Напротив, души праведников находятся в наиболее мягкой части воздуха, которую называют лугами Аида, оставаясь там «сколько нужно для очищения... связанных с телом скверн»³⁶³. У душ, достигших Луны, т. е. более высокой области, природа подобна эфиру, от которого они приобретают тонус и силу. Плутарх передает мнение Ксенократа, о том, что звезды и Солнце составлены из огня и «первичной плотности» (*τοῦ πρώτου πυκνοῦ*); Луна — из собственного воздуха и «вторичной плотности»; Земля — из воды, воздуха и «третьей из плотностей»³⁶⁴. Природа души сохраняет «следы» (*ἰχνη*) и сновидения жизни (943F – 944F). Души честолюбивых людей, любящих то, что связано с телом, проводят время в воспоминаниях о жизни, как бы в сновидениях... В *О гении Сократа* 591B Плутарх говорит, что Луна является верхней границей «удела Персефоны», т. е. Аида.

Макробий (V в.) сообщает, что, согласно одной из платоновских школ, преисподняя — это определенная часть сего мира, а именно пространство между Луной и Землей³⁶⁵.

Подобные теории были восприняты и христианскими авторами. Например, *Климент Александрийский* одобряет строки Пиндара: «поднебесные души (*ψυχὰι ὑποῦράνιοι*) нечестивых носятся по земле (*γαῖα*) в кровавых муках; под игом несчастий, от которого нет избавленья, а небесные (*ἑποῦράνιοι*) души благочестивых текут и в певучих гимнах славят великого Блаженного (*μάκαρα μέγαν*)»³⁶⁶.

Тертуллиан (ок. 155/160 – п. 220) сообщает, что, «согласно Платону, души мудрецов поднимаются в эфир; согласно Арию — в воздух, согласно стоикам — под Луну... Остальные души низвергаются в преисподнюю, которую Платон в *Федоне* описывает как недра земли...»³⁶⁷

Ориген (ок. 185 – ок. 254), разъясняя слова *Послания к Ефессянам* о князе воздушной силы, духе, действующем в сынах противления (Еф 2:2), говорит, что «воздух полон живых существ»³⁶⁸. Комментируя ту же стро-

³⁶³ ПЛУТАРХ, *О лике, видимом на диске Луны* 943C.

³⁶⁴ Ср. АВГУСТИН, *О книге Бытия* XII, 16 (примеч. 356, выше).

³⁶⁵ МАКРОБИЙ, *Комментарий на Сон Сципиона* I, 11, 4–6.

³⁶⁶ ПИНДАР, Fg. 132 SCHRÖDER (у КЛИМЕНТА: *Строматы* IV, 26).

³⁶⁷ ТЕРТУЛЛИАН, *De anima* 54 (PL 2, 742AB): «apud illum (Platonem) in aetherem sublimantur animae sapientes; apud Arium, in aera; apud Stoicos, sub lunam... Reliquas animas ad inferos deiciunt. Hos Plato uelut gremium terrae describit», in *Phaedone*... Арий — александрийский философ, живший во время правления императора Августа (I в. до н. э. – I в. н. э.), не следует путать его с христианином-ересiarхом Арием.

³⁶⁸ ОРИГЕН (в переводе ИЕРОНИМА), *Homiliae in Ezechielem* IV (PL 25, 721BC): «Aer quoque animalibus plenus est, secundum eiusdem Apostoli testimonium praedicantis:

фу, ему следует *Иероним* (ок. 347–419 / 20 гг.): «под князем воздуха и духом силы, которая есть в этом воздухе, мы понимаем дьявола...»³⁶⁹ В другом месте *Иероним* высказывается и более определенно, говоря, что апостол Павел здесь имеет в виду «демонов, которые блуждают в воздухе». «Мнение всех учителей таково, что сей воздух посредине, что, разделяя небо и землю, именуется пустотой, полон враждебных сил»³⁷⁰.

Иоанн Кассиан (ок. 360–435) пишет о том же: «Сей воздух... между небом и землей настолько плотно насыщен духами, в котором те снуют, не будучи спокойными и безмятежными, что божественное провидение весьма кстати скрыло их, убрав от взоров людей»³⁷¹.

Силен элемент физикализма в рассуждениях о демонах у *Августина* в *О книге Бытия* III, 9–10. В другом месте он пишет, что демоны обитают в ближайшем к земле мгlistом небе, как в воздушной темнице³⁷². Он специально подчеркивает, что располагаются падшие духи не там, где звезды, но там, где облака, при этом однажды он ссылается на авторитет *Порфирия*³⁷³.

Согласно *Шестодневу* Беды Досточтимого, когда в книге Бытия говорится о небесной тверди, подразумевается эфирная область, где находятся звезды, а когда речь идет просто о небе — область воздушная, где летают птицы³⁷⁴ (в каролингскую эпоху этот отрывок Беды цитирует *Храбан*

In quibus aliquando ambulastis secundum saeculum mundi huius, secundum principem potestatis et aeris spiritus, qui nunc operatur operatur in filiis diffidentiae (Eph 2:1–2)».

³⁶⁹ *ИЕРОНИМ, In Epistolam ad Ephesios I* (PL 26, 466A): «Princeps quippe aeris, et spiritus potestatis, qui in aere isto est, diabolus intelligitur, qui nunc operatur in filiis diffidentiae».

³⁷⁰ *ИЕРОНИМ, In Epistolam ad Ephesios III* (PL 26, 546BC): «de daemonibus quod in aere isto uagentur, Apostolus ait: "... (Eph 2:2)". Haec autem omnium doctorum opinio est, quod aer iste qui coelum et terram medius diuidens, inane appellatur, plenus sit contrariis fortitudinibus».

³⁷¹ *КАССИАН, Collatio 8, 12* (PL 49, 740–741): «Tanta uero spirituum densitate constipatus est aer iste, qui inter coelum terramque diffunditur, in quo non quieti nec otiosi peruolitant, ut satis utiliter humanis aspectibus eos Prouidentia diuina absconderit atque subtraxerit».

³⁷² *АВГУСТИН, Epistolae. Sex quaestiones contra paganos expositae I*, Ep. 102 (PL 33, 378): «daemoniis, hoc est iniquae spirituali creaturae, quae in hoc proximo et caliginoso coelo habitans, tanquam in aereo carcere suo, praedestinata est supplicio sempiterno!»

³⁷³ *АВГУСТИН, Sermones de tempore 222* (PL 38, 1091): «Sunt ergo ista spiritualia nequitiae in coelestibus; non ubi sidera disposita effulgent, et sancti Angeli commorantur; sed in huius aeris infimi caliginoso habitaculo, **ubi et nebula conglobatur**: et tamen scriptum est...» *О граде Божием X*, 11 (PL 41, 288–289): «iste Porphyrius, cum ad Anebonem scripsit Aegyptium... [daemones] dicit ob imprudentiam trahere humidum vaporem, et ideo non in aethere, sed in aere esse sub luna, atque in ipso lunae globo».

³⁷⁴ *ВЕДА, Hexaemeron I* (PL 91, 26CD): «firmamentum coeli... hoc nomine etiam aether indicetur, hoc est, superius illud aeris spatium quod a turbulento hoc et caliginoso loco in quo aues uolant usque ad astra pertingit, et esse tranquillum prorsus ac luce plenum

Мавр³⁷⁵). В натурфилософском трактате *О природе вещей* Беда пишет:

Воздух есть всё, что, будучи схожим с пустотой, струит ниже Луны сей жизненный дух; это место птиц, облаков и гроз. Кроме того, воздушные силы, низвергнутые с высшего седалища, ожидают там в мучениях Судного дня, когда они будут осуждены еще более сурово. Являясь оттуда людям, они облачаются в воздушные тела, соответствующие своему достоинству. Выше Луны, которая движется по границе воздуха и эфира, все полно чистого и [немеркнувшего] дневного света; этих пределов, говорят, касается гора Олимп... Но и сей [воздух] иногда называется небом, поэтому и [апостол] Петр говорит, что небеса погибли от потопа, когда взбаламученный воздух обратился в волны. А звездные небеса считаются «небесами небес» для тех воздушных, как если бы они превосходили их, находящихся ниже³⁷⁶.

*Как, покинув старые одежды, человек берет новые, другие,
так, покинув старые тела, входит Воплощенный в другие, новые.*
Бхагавадгита II, 22

*Земную ризу брошу в прах
И обновлю существованье*

К. Н. Батюшков

Тело — одеяние души. Авторство представления о теле как одеянии души, традиция приписывает Эмпедоклу (ок. 490 – ок. 430 до н. э.)³⁷⁷. Впоследствии оно широко цитировалось и языческими, и хри-

non immerito creditur. Nam et errantia sidera septem, quae in hoc aetheris spatio uaga ferri perhibentur, Scriptura in firmamento coeli esse posita dixit... Nec mirandum si aether firmamentum coeli nominetur, cum aer appellatur coelum, ut supra docuimus».

³⁷⁵ ХРАБАН МАВР (819 г.), *Commentaria in Genesim* I, 6 (PL 107, 457B).

³⁷⁶ БЕДА, *De natura rerum* 25 — *De aere* (PL 90, 244A – 246A): «Aer est omne quod inani simile uitalem hunc spiritum fundit, infra lunam, uolatus auium nubiumque, et tempestatum capax. Vbi etiam potestates aerae superna sede deturbatae cum tormento diem iudicii durius tunc damnandae praestolantur. Ex quo hominibus apparentes, aerea sibi corpora meritis similia sumunt. Nam supra lunam, quae aeris aetherisque confinio currit, omnia pura ac diurnae lucis sunt plena, cuius uicinia tangere fertur Olympus... Sed et ipse aliquando coelum uocatur; unde et Petrus ait coelos in diluio periisse, cum aer turbulentus esset conuersus in undas. Et coeli coelorum dicuntur siderei coeli istorum aereorum, tanquam superiores inferiorum» (ср. ИЕРОНИМ, *In Epistolam ad Ephesios* III (PL 26, 546BC): «aer iste qui coelum et terram medius diuidens, inane appellatur, plenus sit contrariis fortitudinibus». Ср. БЕДА, *De natura rerum* VII. — *De coelo superiore* (PL 90, 200D-201A): «Coelum superioris circuli... uirtutes continet angelicas; quae ad nos exeuntes, aetherea sibi corpora sumunt, ut possint hominibus etiam in edendo similari, eademque ibi reuersae deponunt».

³⁷⁷ См. ЭМПЕДОКЛ 126 DK (= ФРАГМЕНТЫ, с. 408).

стианскими авторами. На рубеже эр об «одеяниях души» пишут Сенека (I в. до н. э. – I в. н. э.)³⁷⁸ и Филон (кон. I в. до н. э. – нач. I в. н. э.)³⁷⁹, в первом столетии н. э. — Плутарх Херонейский (ок. 45 – ок. 127)³⁸⁰. У платоников постепенно развивается целое учение о том, каким образом душа, ниспадая с небес на землю, последовательно проходит через все небесные сферы, и от каждой из них у нее остается некоторое «приращение»: ср. Плотин (204 / 205–270)³⁸¹, Порфирий (232–301 / 305)³⁸², Аристид Квинтиллиан (кон. III – нач. IV в.)³⁸³, Прокл³⁸⁴. Движение вниз,

³⁷⁸ СЕНЕКА, *Письма к Луцилию* 92, 13 HENSE: «Можешь считать, что сказанное мною об одеянии (ueste) сказано и о теле (corpore). Ведь им природа облекла дух (animo circumdedit), словно некой одеждой, тело — ее покров (uelamentum)», пер. А. С. ОШЕРОВА.

³⁷⁹ ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Quaestiones et solutiones in Genesim* I, 53 (MERCIER, p. 120). Сохранился латинский перевод (AUCHER), совпадающий с переводом армянским: «Ad mentem vero, tunica pellicea symbolice est pellis naturalis, id est corpus nostrum. Deus enim intellectum condens primum, vocavit illum Adam; deinde sensum cui Vitae nomen dedit; tertio ex necessitate corpus quoque facit, tunicam pelliceam illud per symbolum dicens: oportebat enim ut intellectus et sensus velut tunica cutis induerent corpus». V. Nikiprowetzky (“Problèmes du ‘Récit de la Création’ chez Philon d’Alexandrie”, *Revue des Études juives* 124 (1965), p. 298) показывает, что для Филона человеческое тело, представленное в виде кожаных одежд, — это работа, достойная Бога, предусмотренная в домостроительстве Творения.

³⁸⁰ ПЛУТАРХ, *О плотояденши* 998С: «природа изменяет все и переселяет в [иной] хитон... плоти» (ἀλλάσσει δὲ ἡ φύσις ἅπαντα καὶ μετακίζει σαρκῶν... χιτῶν) (= ЭМПЕДОКЛ, ДК 126, и ФРАГМЕНТЫ, с. 408).

³⁸¹ ПЛОТИН, *Эннеады* I, 6, 7, 4–9: «Должно восходить назад к Благу, к которому стремится всякая душа... Достигает же его тот, кто восходит вверх, обращается к нему и разоблачается от того, что мы надеваем, сходя вниз, подобно тому как входящие в святая святых предварительно должны очиститься, снять одежды (ἱματίων) и войти обнаженными...» IV, 3, 15, 1–7: «Души, выглянувшие (ἐκκύψασαι) из умопостигаемого, спускаются сначала на небо и там присоединяют тело (προσλαβούσαι), посредством которого сразу же продвигаются ко все более земным телам, — настолько, насколько простерлись (ἐκταθῶσι) в протяжение».

³⁸² ПОРФИРИЙ, *О пещере нимф* 14: «Тело же есть хитон души, ее облакающий, — вещь дивная, будем ли мы иметь в виду его состав или прикованность души к телу... Небо древние также называли пеплосом, служащим как бы облачением небесных богов (пер. А. А. ТАХО–ГОДИ); Он же (у СТОБЕЯ I, 49, 60): «Судьба (εἰμαρμένη) и природа перевоплощения (τῆς μετακοσμήσεως) наречена Эмпедоклом «богиней» (δαίμων), которая «одевает... плоти» и переоблачает (μεταμπίσχουσα) души: [Богиня]... одевающая [души] в чужую одежду плоти (σαρκῶν ἀλλογῶντι περιστέλλουσα χιτῶν)» (= ЭМПЕДОКЛ, ДК 126, и ФРАГМЕНТЫ, с. 408).

³⁸³ АРИСТИД КВИНТИЛЛИАН, *О музыке* II, 17 [86–89], текст см. выше, в примеч. 308.

³⁸⁴ ПРОКЛ, *De malorum subsistentia* (пер. ГИЙОМА ИЗ МЁРБЕКЕ) 7, 24, 29–31 (BOESE, p. 203): «Exeundum igitur nobis et tunicas quas descendentes induti sumus, et nudi hinc progrediendum illuc».

к земле, означает погружение души во все более грубую среду обитания: так что душа облачается в во всё более плотные одежды, последняя из которых — земная плоть. Что касается «огненного тела», то яркий пример его упоминания находится в *Герметическом корпусе* (I–III в. н. э.), где сказано, что собственное тело ума — огонь, «острейший» из первоэлементов и что, входя в земное тело, ум облачается, как в покровы, сначала в душу, а потом уже в плоть³⁸⁵.

Во II столетии утвердившееся в школе Валентина гностическое толкование кожаных одежд как плотских тел, полученных прародителями после грехопадения, начинает влиять на христианских авторов. Со ссылкой на гностиков об этом пишет Иринея Лионский (120 / 140 – ок. 200)³⁸⁶, ему следуют Климент Александрийский (ок. 150 – 211 / 215)³⁸⁷ и Тертул-

³⁸⁵ *Герметический корпус X (Ключ)*, 16, 2 – 18, 8 (сер. I в. – кон. III в. н. э.): «Душа, совершая восхождение к самой себе, отделяется от духа, а ум — от души. Ум, очистившись от своих покровов (*τῶν ἐνδυμάτων*) и будучи по природе божественным, обретя *огненное тело* (*σώματος πυρίνου*), странствует по всякому месту, осудив душу на суд и заслуженное наказание... Невозможно, чтобы в земляном теле обосновался нагой ум сам по себе (*τὸν νοῦν ἐν γῆνι σώματι γυμνὸν*); ведь земляное тело не в состоянии перенести столь великое бессмертие и вытерпеть столь великую добродетель... [Ум] взял душу словно некую оболочку (*περιβόλαιον*); душа же, будучи и сама божественной, словно помощником (*ὑπηρέτῃ*), пользуется духом, дух же поселяется в теле... Всякий раз, когда ум покидает земляное тело, он сразу облачается в свой собственный *огненный хитон* (*τὸν ἴδιον χιτῶνα, τὸν πυρίνου*), которым он не мог пользоваться, когда обитал в земляном теле из земли... Ум же, будучи самым острым среди всего умопостигаемого (*τῶν θεῶν νοημάτων*), обладает телом, также самым острым из всех стихий (*τὸ δξύτερον πάντων τῶν στοιχείων σώμα*), — огнем»; VII, 2b–3: «И прежде всего тебе необходимо разорвать тот хитон, который ты носишь, оболочку тьмы... обладающий чувствами труп, окружающий тебя склеп... Таков тот хитон, в который ты облачен; он влечет тебя вниз...» (пер. Л. Ю. Лукомского).

³⁸⁶ ИРИНЕЙ, *Против ересей* I, 1, 10, 29–39: «Создавши мир, [Демиург] сотворил и перстного (*χοϊκόν*) человека, взяв не от этой сухой земли, но от невидимой сущности (*τῆς ἀοράτου οὐσίας*), — от разлитого и текучего вещества (*τοῦ κεχυμένου καὶ ῥευστοῦ τῆς ὕλης*), и вдунул в него человека душевного (*ἐμφυσῆσαι τὸν ψυχικὸν*). И это — человек, созданный по образу и подобию: по образу он вещественен (*τὸν ὕλικὸν ὑπάρχειν*) и близок (*παραπλήσιον*), но не единосущен (*ὁμοούσιον*) с Богом; а по подобию душевен (*τὸν ψυχικὸν*), почему сущность его и названа духом жизни, происходящим от духовного истечения (*πνευματικῆς ἀπορροίας*). После всего он, говорят [валентиниане], обложил его кожаными одеждами (*περιτεθείσθαι αὐτῷ τὸν δερμάτινον χιτῶνα*), а под ними они разумеют эту чувственную плоть (*τὸ αἰσθητὸν σαρκίον*)».

³⁸⁷ КЛИМЕНТ, *Строматы* III, 14 (95, 2): «Кассиан полагает, что «кожаными одеждами» (*χιτῶνας δὲ δερματίνους*) называются наши тела. Позже... мы покажем, что он и ему подобные заблуждаются, утверждая это»; *Извлечения из Феодота* III, 55, 1, 1–2: «Поверх трех бестелесных (*τοῖς τρισὶν ἀσωμάτοις*) на Адама было надет четвертый, из праха (*ὁ χοϊκός*), и это кожаные одежды».

лиан (155 / 165 – п. 220)³⁸⁸. Таким образом, к моменту, когда эту тему начинает обсуждать Ориген (185–253 / 254), у он далеко не оригинален.

Часто полагают, что отцы Церкви отвергали истолкование «кожаных одежд» в виде земных тел, в чем следовали Мефодию Олимпийскому (ок. 300) и Афанасию Великому (ок. 295–373)³⁸⁹. Это справедливо в отношении многих из них, но далеко не всех. Пример тому — Григорий Богослов (329 / 330 – ок. 390)³⁹⁰, Дидим Слепой (ок. 313–398)³⁹¹, пс.–Макарий Египетский († ок. 390 г.)³⁹² и пр. (высказывания Григория Нисского (ок. 335 – п. 394) на сей счет обтекаемы, так что его трудно причислить к сторонникам или противникам рассматриваемого учения³⁹³).

Впервые о том, что Ориген учил, будто кожаные одежды суть человеческие тела заявил Мефодий Олимпийский³⁹⁴. Его мнение стало образцовым для последующих ересиологов³⁹⁵. Например, его слова вос-

³⁸⁸ ТЕРТУЛЛИАН, *Adversus Valentinianos* 24 (3), 19–21 FREDOUILLE (PL 2, 578A), текст см. *выше*, в примеч. 309; *О женском убранстве* I, 1 (PL 1, 1305AB): «Ты с легкостью испортила образ Божий, человека: вследствие назначенного тебе воздаяния, то есть смерти, Сын Божий стал смертен. И ты еще думаешь украшать себя поверх своих кожаных одежд (pelliceas tunicas)?»; ср. *De resurr. carnis* 7 (2), 5–7 EVANS.

³⁸⁹ Ср. АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ (ок. 293–373), *Из бесед от Евангелия от Матфея* 25 (рус. пер. том IV, с. 432): «Тело превосходнее одежды, потому что оно есть дело рук Божиих, а одежда — волна с бессловесного животного».

³⁹⁰ ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Слово 38, На Богоявление* 38, 12: «облекается в кожаные одежды (может быть, в грубейшую, смертную и противоборствующую плоть)».

³⁹¹ ДИДИМ СЛЕПОЙ, *In Genesim* III, 21 (ed. P. NAUTIN, L. DOUTRELEAU): «Вот возничают кожаные одежды, которые никто не может понять иначе, чем тела». Ниже (107, 4–7) Дидим встраивает это толкование в контекст, напоминающий таковой у валентиниан: человек, созданный «по образу» был нематериальным. Не сумев удержаться в этом состоянии, он стал нуждаться в теле, как в орудии, и это и есть кожаные одежды.

³⁹² Пс.–МАКАРИЙ ЕГИПЕТСКИЙ, *Духовные слова и послания* 49, 1, 4: «душа, нося на себе как бы другой хитон, одежду тела... должна оберегать себя и свой телесный хитон... Душа удостаивается небесных похвал за то, что сохранила хитон тела своего...»

³⁹³ Ср. ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *О жизни Моисея* II, 22, 3–7: «невозможно связанными ногами взойти на ту высоту, где усматривается свет истины, если не будет разрешена на душевных стопах эта мертвенная и земная кожаная оболочка, возложенная на естество вначале, когда обнажило нас преслушание Божией воли».

³⁹⁴ Персонаж по имени Аглаофон у Мефодия говорит (*О воскресении* I, 29, 1, BONWETSCH, р. 433, 4–6, рус. пер. с. 203): «душа получила это тело, в которое мы облечены, вследствие преступления, а в прежние времена проводила жизнь блаженную, без тела. Тела суть кожаные одежды, в которые суждено быть заключенными душам, дабы в смертном теле понести наказание за свои дела». Мефодий резюмирует: «мне нет нужды верить тому, кто говорит, что кожаные одежды суть тела» (с. 205), «кожаные одежды не суть тела, но смертная принадлежность» (с. 216).

³⁹⁵ Об истории этих споров см. A. GUILLAUMONT, *Les 'Képhalaia gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, thèse, collect. «Patris-

производит Епифаний (374–377)³⁹⁶; а под влиянием последнего о том же пишет Иероним (394 г.)³⁹⁷. Именно после Мефодия (и во вторую очередь после Епифания) рассматриваемая аллегореза начинает приписываться Оригену. Таковы и поздние свидетельства пс.-Руфина³⁹⁸ и пс.-Анастасия Синаита³⁹⁹. Иоанн Скотт составил свое мнение об идеях Оригена на сей счет именно из сочинений Епифания. Характерно, что, игнорируя критику Епифания, Иоанн принимает то, что считает тезисом Оригена, и даже утверждает, что мнение Оригена возобладало над прочими (что не соответствует истине)⁴⁰⁰.

Таким образом, богословы IV в., враждебные к Оригену, сходились в том, что он был инициатором толкования, согласно которому *кожаные одежды* означают тело Адама, которое до этого было духовным. Но мы знаем, что это учение принадлежит гностикам. В дошедших до нас комментариях Ориген не высказывает подобных взглядов, хотя, как представляется, они согласуются с некоторыми его идеями. Ориген видел в учении о «кожаных одеждах» глубокое и таинственное учение:

изгнание мужа и жены из рая и их одяние в *кожаные одежды*, которые Бог соделал из-за преступления людей для тех, которые согрешили, заключает в себе глубокое и таинственное учение, которое куда возвышеннее платоновского учения о душе, потерявшей свои крылья (*Федр* 246c) и ниспавшей сюда до тех пор, пока у нее не возрастет что-нибудь твердое, на что она могла бы опереться⁴⁰¹.

tica Sorbonensia” 5 (Paris, 1962), p. 84–90; под другим углом: P. LARDET, Введение к его изданию иеронимовской *Apologie contre Rufin*, SC 303 (1983), p. 30*–40*.

³⁹⁶ ЕПИФАНИЙ КИПРСКИЙ, *Панарий. Ересь* 64, 4, 9 (p. 412, 12–15); 64, 63, 5 (p. 500, 19 – 501, 1). Ср. *Анкорат* 62, 1–9 (p. 74, 5 – 75, 18; рус. пер. с. 108–109): «Ориген... учит, что те *ризы кожаные*, о которых божественное Писание говорит, что их сотворил Бог Адаму и жене его (Быт 3:21)... есть плотность тела (*τὸ σαρκαῖδες τοῦ σώματος*) или самое тело (*αὐτὸ τὸ σῶμα*), в которое облечены души (*ἐνέδυσε*) после преслушания и вкушения от древа».

³⁹⁷ ИЕРОНИМ, *Contra Joannem Hierosol.* 7 (PL 23, 360BC): «[Ориген] толкует кожаные одежды (*tunicas pelliceas*) как человеческие тела, в которые облеклись (*induti sint*) Адам и Ева после преслушания и изгнания из рая, несомненно, чтобы [мы полагали], что прежде [грехопадения], в раю, они были без плоти, жил и костей».

³⁹⁸ Пс.-РУФИН, *Liber de fide* 36 (PL 21, 1143A): «Ne quis igitur easdem *pelliceas tunicas* quas habuerunt, humanum corpus existimet, sicut impius Origenes exposuit». (Возможно, автором является Руфин Сириянин.)

³⁹⁹ Пс.-АНАСТАСИЙ СИНАИТ, *In Hexaemeron* XI (PG 89, 1044C): «Procul enim a nobis recedat Origenes... Nam cum ille natus esset, et exitisset, et ad identitatem, ut ita dicam, venisset cum *tunica pellicea*...» (Эта работа имеется только в латинском переводе.)

⁴⁰⁰ ИОАНН СКОТТ, *P* IV, 3279–87 (PL 122, 818CD).

⁴⁰¹ ОРИГЕН, *Против Цельса* IV, 40.

Отрывок из комментариев Оригена на книгу Бытия, в аутентичности которого нельзя сомневаться, прекрасно иллюстрирует неоднозначное отношение Оригена к подобной теории. Так, он с иронией отвергает *буквальное толкование* Быт 3:21, при котором кожаные одежды понимаются как реальные шкуры животных, поскольку оно представляет Бога мясником, живодером и кожником. Подобное недостойно Бога и можно лишь бежать от столь абсурдной идеи. С другой стороны, замечает Ориген, мнение, что кожаные одежды суть не что иное, как наши тела, — правдоподобно (*πιθανόν*) и способно привести к согласию (*συγκατάθεσις*), однако это толкование лишено достоверности истины (*οὐ μὴν σαφὲς ὡς ἀληθές*). Ведь если кожаные одежды суть плоть и кости, то почему Адам еще прежде сказал, что Ева «кость от кости» его и «плоть от плоти» (Быт 2:23)? Столкнувшись с этими трудностями (*τὰς ἀπορίας*), продолжает Ориген, некоторые поняли это так, что в «кожаных одеждах» надлежит видеть *смертность* (*τὴν νέκρωσιν*), в которую облеклись Адам и Ева, осужденные на смерть по причине грехопадения. Впрочем, и для этого толкования Ориген указывает на трудность: в этом случае сам грех, а не Бог делает отступника смертным. Более того, это обязывает допустить, что по своей собственной природе (*τῷ ἰδίῳ λόγῳ*) плоть и кость не были тленны (*φθαρτά*). Наконец, спрашивает Ориген, если рай есть некая божественная область (*θεῖον χωρίον*), то каким образом всякий член человеческого тела, сотворенный не понапрасну, исполнял там свойственные ему функции (*τὴν οἰκείαν ἐνέργειαν ἐνήργει*)⁴⁰²?

Мировой пожар и очищение от телесных скверн. Посмертные перипетии душ, равно как Страшный суд и связанное с ним воспламенение мира, рассматривались в перспективе, отличной от современной. Конец мира был естественным космологическим финалом. Не останавливаясь на известных библейских представлениях, отметим, что и в греческой эсхатологии идея периодической гибели всего живого от потопа или огня издавна присутствовала, будучи тесно связана с идеей очищения. *Платон* в этой связи приводил как природные, так и теологические объяснения:

Уже были и еще будут многократные и различные случаи гибели людей, и притом самые страшные — из-за огня и воды... В самом деле, тела, вращающиеся по небосводу вокруг Земли, отклоняются от своих путей, и потому через известные промежутки времени все на Земле гибнет от вели-

⁴⁰² ОРИГЕН, *Selecta in Genesim (fragmenta e catenis)* (PG 12, 101AB). Этот текст сохранился у Феодорита Кирского, *Quaest. 39 in Genesim* (PG 80, 140C – 141A). Согласно Феодориту, толкование принадлежит «аллегористам», Там же, PG 80, 137D (= *Quaestiones in Octateuchum*, eds. N. FERNÁNDEZ MARCOS, A. SÁENZ-BADILLOS, (Madrid, 1979), p. 40–41).

кого огня... боги, творя над Землей очищение, затопляют ее водами (*θεοὶ τὴν γῆν ὕδασι καθαίροντες κατακλύζουσιν*)⁴⁰³.

За время великого цикла мир, как полагали, то выжигается огнем, то затопляется водой:

Но в тот день развяжутся путы законов и вода понесется, не зная удержу. Ты спрашиваешь, на каком основании? — На том же, на каком вспыхнет мировой пожар. И то и другое случается, когда богу захочется покончить со старым и начать лучшее. Вода и огонь властвуют на земле; из них начало, из них и конец. Итак, когда решено будет обновить мир, море обрушится на нас, и так же обрушится бушующий огонь, если будет избран другой род гибели⁴⁰⁴.

Представление о том, что конец мира наступит в огне, было весьма распространенным. Часто цитировали Гераклита: «из огня все произошло, и в огонь все разрешится; огонь есть начало и конец всего»⁴⁰⁵. Космос то обращается в огонь, то снова образуется из огня через определенные промежутки времени⁴⁰⁶. Стоики связывали периодическое обогневание мира с повторяющимися астрологическими циклами:

Стоики говорят, что по восстановлению (*ἀποκαθίσταμένους*) планет в тот же знак по долготе и широте, в котором каждая из них была вначале, как только произошел мир, они в определенные периоды времени произведут сожжение и разрушение (*ἐκτίρωσιν καὶ φθορὰν*) всего существующего и опять сначала восстановят (*ἀποκαθίστασθαι*) мир в то же самое состояние; и поскольку светила снова будут двигаться подобным образом (*ὁμοίως*), то неизменно произойдет все, что было в предшествующий период. Итак снова явятся Сократ и Платон и каждый человек... А происходит такое восстановление Вселенной не один раз, но часто, — и даже более: беспредельно и бесконечно восстанавливается одно и то же (*τὰ αὐτὰ*)⁴⁰⁷.

⁴⁰³ ПЛАТОН, *Тимей* 22cd.

⁴⁰⁴ СЕНЕКА, *Quaestiones naturales* III, 38, 7. Ср. ГЕРАКЛИТ, A 13 DK.

⁴⁰⁵ Пс.-ПЛУТАРХ, *Placita philosophorum* 877 C 12 – D 5.

⁴⁰⁶ СИМПЛИКИЙ, *Комментарий к «О небе»*, с. 294, 4 Н (= A 10 DK).

⁴⁰⁷ НЕМЕСИЙ ЭМЕССКИЙ, *О природе человека* XXXVIII (37, 76–91 EINARSON), пер. Ф. С. ВЛАДИМИРСКОГО. Ср. СЕНЕКА, *Quaestiones natureles* III, 39, 1: «Берос, толкователь Бела, говорит, что эти [катастрофы] связаны с движением светил. Он настолько убежден в этом, что указывает даже срок мирового пожара и потопа. Всё,

Как мы уже отмечали, в ходе этих циклов происходит не уничтожение, а взаимопревращение элементов. Огонь, сгущаясь и охлаждая, последовательно превращается в воздух, воду, землю, а затем начинается обратный процесс разогрева и разжижения элементов, в ходе которого всё опять превращается в огонь⁴⁰⁸. Вот что по этому поводу пишет Климент Александрийский:

Не обойду молчанием и Эмпедокла, который, сообразно физике, упоминает о восстановлении всех вещей, полагая, что некогда произойдет их превращение (*μεταβολῆς*) в сущность огня. С непреложной очевидностью этого воззрения придерживается Гераклит Эфесский, который признавал, что, с одной стороны, есть некий вечный (*αἰδιον*) космос, а с другой — некий подверженный уничтожению, зная, что космос в аспекте устройства (*κατὰ τὴν διακόσμησιν*) не отличается от того, что имеет определенное состояние (*πως ἔχοντος*).

То, что космос, из всего бытия [реализовавший] конкретные качества (*τὸν ἐξ ἀπάσης τῆς οὐσίας ἰδίως ποῖον κόσμον*), Гераклит признавал вечным, явствует из следующих его слов: «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами возгорающимся, мерами угасающим». О том же, что он признавал его возникшим и уничтожимым, свидетельствует нижеследующее: «Превращения (*τροπαί*) огня: сначала море; а [превращения] моря — наполовину земля, наполовину вихрь». Смысл его слов таков: под действием управляющего всем логоса и бога огонь превращается через воздух во влагу, будучи семенем устройства космоса (*τῆς διακοσμήσεως*), которое он называет морем. А из моря, в свою очередь, возникают земля и небо, и все, что заключено между ними.

А то, что [космос] вновь исчезает и подвергается воспламенению, с очевидностью явствует из следующего: «Море

что есть на земле, сгорит, по его уверению, тогда, когда все движущиеся сейчас различными путями планеты соберутся в созвездии Рака и выстроятся под ним так, чтобы через их центры можно было провести прямую линию. Потоп будет, когда те же самые светила соберутся в Козероге. В первом из этих созвездий происходит летнее солнцестояние, в втором — зимнее; оба — знаки чрезвычайно могущественные, ибо от них зависит поворот года».

⁴⁰⁸ Это распространенное представление возводилось к Гераклиту (30, 31, 60 DK). Его повторяют Хрисипп; Диоген Лаэртий, Климент Александрийский, Арий Дидим, Стобей, Цицерон, Плиний, Марциан Капелла и др. (ФРАГМЕНТЫ, с. 204–205, 217–221).

расточается и восполняется до той же самой меры, какая была прежде, нежели оно стало землей». То же самое он говорит и об остальных элементах. Сходным образом и знаменитейшие из стоиков учат и о воспламенении мира, и об управлении космосом, и о взявшем особенные качества космосе (*τοῦ ἰδίως ποιῶν κόσμου*), и о человеке, и о посмертном сохранении наших душ...⁴⁰⁹

Таким образом, вечный космос имеет две фазы — обогневения и упорядочения. Как уже отмечалось, вместо процесса возникновения / уничтожения обыкновенно говорили о взаимопревращении элементов:

И Гераклит говорит, что космос то воспламеняется (*ἐκπυροῦσθαι*), то снова составляется (*συνίστασθαι*) из огня через определенные периоды времени, в следующих словах: «Мерно возгорающийся и мерно угасающий». Этому взгляда держались и стоики...⁴¹⁰

Приведенные выше слова [Гераклита], казалось бы, относятся к возникновению (*γενέσεως*) космоса, однако же он пишет и следующее: «Этот космос не создал никто из богов, никто из людей, но он был всегда». Впрочем, Александр [Афродисийский], который склонен полагать, что Гераклит учил о том, что космос возникает и уничтожается (*γενητὸν καὶ φθαρτὸν*)⁴¹¹, понимает слово «космос» в этом втором случае иначе. Гераклит отнюдь не противоречит себе, как это могло бы показаться, говорит [Александр]. Космосом в данном случае он называет не это вот мироустройство (*διακόσμησιν*), но вообще сущее и его структуру (*διάταξιν*), в соответствии с которой происходит попеременное превращение (*μεταβολή*) вселенной в одно из двух — то в огонь, то в данный космос. Такое попеременное превращение сущего и такой «космос» не имеют начала во времени, но «были всегда». Еще Александр добавляет, что полагающие поочередную смену состояний универсума учат скорее о качественном изменении (*ἀλλοίωσιν*) универсума, нежели о его возникновении и уничтожении...⁴¹²

⁴⁰⁹ КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Строматы* V, 14, 103, 6, 1 – 105, 2, 1 (= *Фрагменты*, с. 220).

⁴¹⁰ СИМПЛИКИЙ, *In Aristotelis quattuor libros de caelo commentaria*, ed. HEIBERG, p. 294, 4–7.

⁴¹¹ Ср. АЛЕКСАНДР АФРОДИСИЙСКИЙ, *in Aristotelis meteorologicorum libros commentaria*, ed. M. HAYDUCK, CAG 3, 2 (Berlin: Reimer, 1899), p. 62.

⁴¹² СИМПЛИКИЙ, *Op. cit.* p. 294, 14–25.

Это означает, что космос не возник и не может уничтожиться. Ибо из того, что некоторые тела превращаются (*μεταβάλλει*) друг в друга, не следует, что некоторые части космоса уничтожаются. Аргумент Александра, направленный против Эмпедокла и Гераклита, утверждающих, что космос попеременно возникает и уничтожается, и гласящий, что не космос возникает и уничтожается, но сменяются его состояния (*διαθέσεις*), а сам он пребывает вечно (*ἀίδιον*), имеет силу и для нас⁴¹³.

Некоторые стоики считали, что если обычные души погибают, выйдя из тела, то души мудрых доживают до обогневения мира:

Клеанф полагал, что все души сохраняются до обогневения, Хрисипп — что только души мудрых⁴¹⁴;

стоики полагают, что, выходя из тела, [душа] гибнет не сразу *** более слабая [сохраняется] ненадолго... — это душа необразованных (*ἀπαιδεύτων*), а более сильная, как, например, у мудрых, [сохраняется] вплоть до обогневения (*μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως*)⁴¹⁵.

Согласно Олимпиодору, души могут уцелеть в мировом пожаре:

необразованная (*ἀπαιδεύτων*) душа гибнет сразу же по выходе из тела, а образованная, закаленная добродетелями (*παιδευμένην στομωθεῖσαν ταῖς ἀρεταῖς*), выдерживает обогневения вселенной: этого мнения среди прочих держался Гераклит⁴¹⁶.

В приведенных цитатах обращает на себя внимание не только сотериологическая роль пайдеи, но и характерный физикализм: получившая надлежащее воспитание душа обретает «закалку добродетелями», что позволяет ее вытерпеть и пережить мировой пожар.

Схожие (не мифологические, но рациональные) представления о гибели мира от огня или воды фиксируются и в иудаизме начала н. э. Так, *Иосиф Флавий* (37 – ок. 100) сообщает, что «Адам предсказал погибель мира частью от силы огня, а частью от мощи и обилия воды»⁴¹⁷. Об эсха-

⁴¹³ Там же, р. 367, 9–15 (рус. пер. см. *Фрагменты*, с. 218).

⁴¹⁴ ДИОГЕН ЛАЭРТСКИЙ VII, 157.

⁴¹⁵ Ср. пс.-ПЛУТАРХ, *Placita philosophorum* 899 С 3–6, (пер. А. В. ЛЕБЕДЕВА).

⁴¹⁶ Пер. А. В. ЛЕБЕДЕВА. См. ОЛИМПИОДОР, *Комментарий к «Федону» Платона* 10, 2 (с. 57, 27 NORVIN) (= ФРАГМЕНТЫ, с. 253).

⁴¹⁷ ИОСИФ ФЛАВИЙ, *Иудейские древности* I, 70, 3–5 (рус. пер. *Иосиф Флавий. Иудейские древности* I, 3 (М.: Ладомир, 1994), т. 1, с. 9).

тологическом пожаре повествуется также в гностической и манихейской литературе⁴¹⁸. О пожаре Судного дня говорится и в Новом Завете:

в начале Словом Божиим небеса и земля составлены из воды и водою: потому тогдашний мир погиб, быв потоплен водою. А нынешние небеса и земля сберегаются огню на день суда и погибели нечестивых человеков... Придет же день Господень, как тать ночью, и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят... Воспламененные небеса разрушатся, и разгоревшиеся стихии растают (2 Петр 3:5–12).

Христианские учителя видели генетическое родство между своей и языческой эсхатологиями. Климент пишет:

[И Гераклит] знал, что настанет очищение огнем для тех, кто жил здесь дурно, заимствовав сведения об этом из варварской мудрости. У *стоиков* это очищение позднее было известно под именем «обогневения». Вслед за ним стоики учат, что обладатель неких свойств вновь оживет. Стало быть, у них всегда было учение о воскресении. Платон говорит, что земля в разные времена очищалась водой и огнем. Вот его слова: «Из всех бичей, которыми многие поколения сгонялись с лица земли, вода и огонь унесли наибольшее их количество... Верно, что по прошествии длительного времени... земля будет опустошена гигантским пожаром»⁴¹⁹.

Впрочем, Ориген настаивает на том, что огонь не страшен для бес-телесного:

Согласно стоикам, всё подлежит обогневению, а мы, однако, не знаем бестелесной сущности, подлежащей огню (*ἐκπυρομένην*), и мы не верим в то, огонь разрушает душу человека или ипостась ангелов, тронов, господств, начал и могуществ⁴²⁰.

⁴¹⁸ См., например, *Кефалайя* 5, 3; 29, 9; 52, 17; 75, 20 – 23; 102, 32 – 34; 104, 3 – 4; 110, 33, в кн.: *Кефалайя («Главы»)*. Коптский манихейский трактат, пер. Е. Б. СМАГИНОЙ (Памятники письменности Востока 115) (М.: Восточная литература, 1998). См. примеч. об эсхатологическом огне: *Там же*, с. 432.

⁴¹⁹ КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Строматы* V, 1 (= 28b DK); V, 9, 3 (= *Фрагменты*, с. 197); V, 14: «Эмпедокл упоминает о вознесении всех вещей, полагая, что некогда произойдет их превращение в субстанцию огня».

⁴²⁰ ОРИГЕН, *Против Цельса* VI, 71.

Подобные параллели христиане объясняли тем, что греки заимствовали у иудеев их древнюю мудрость. Об этом пишет Климент⁴²¹, а Тертуллиан замечает:

Если мы [христиане] проповедуем, что Бог некогда будет судить, то над нами смеются, ибо говорят: «И поэты и философы помещают судилище в преисподней» (*tribunal apud inferos ponunt*). И если мы угрожаем геенной, которая есть вместилище тайного огня для подземного наказания, то над нами еще более смеются, ибо это подобно реке Пирифлегетон в царстве мертвых. И если мы говорим о рае как *месте прохлады* (*amoenitatis*), назначенном для принятия душ святых и отделенном от нашей земли неким *огненным поясом* (*igneae illius zonae*), то Елисейские поля уже овладели такой верой. Но откуда, спрашиваю вас, произошло такое сходство у философов и поэтов, если не из наших священных книг как древнейших?⁴²²

Пусть они отрицают, что Христос будет судить всякую душу от века по воскресении ее тела. Пусть они говорят, что этот суд достался Миносу и Радаманту, как думают Платон и поэты⁴²³.

Развитую метафизику огня демонстрируют сочинения великого сирийского богослова *Ефрема Сирина* (ок. 306–373). Согласно ему, Бог, который есть огонь, периодически опалает миры. В такие моменты Он охраняет от огня праведников и небесные воинства. В душах людей тоже есть огненный элемент. Если он не потушен индивидуальными грехами, то благодаря ему душа способна уцелеть в мировом пожаре:

Когда угодно Ему стало сотворить мир и призвать народы в бытие, тогда по милосердию Своему удержал Он в Себе огонь сей, чтобы тот не попалил миров. По благоволению своему сокрыл в себе огонь, по милости утаил в себе пламень. А если бы не скрыл своего огня, не постоля

⁴²¹ КЛИМЕНТ, *Строматы* I, 17: «И все-таки эллинские философы были ворами и разбойниками, потому что, заимствовав до пришествия Спасителя у еврейских пророков некоторые части истины, не только не сознаются в этом, но еще и присваивают их себе, как учения, действительно им принадлежащие».

⁴²² Тертуллиан, *Apologeticus adversus gentes* 47 (PL 1, 519B – 520B).

⁴²³ Там же, 23 (PL 1, 415A).

бы тварь. Но когда снова придет судить небо и землю, тогда во гневе своем даст возгореться своему огню, и миры не постоят перед Ним, горние обители узнают смерть, и дольные — смерти смерть.

Если бы праведные и святые по милосердию Божию не были охранены от огня Судии, воспламеняющего небо и землю, то они вместе с грешными были бы попалены огнем сим. И если бы не благодать ограждала небесные воинства, то и они вместе со злыми были бы истреблены силою этого пламени...

Судия восседает на огненном престоле; окрест Его море пламени, и река огненная течет от Него подвергнуть испытанию все миры. И в людей вложил Он огня своего, чтобы не попалил их оный огонь, когда воспламенит Он всю тварь и будет очищать ее, как в горниле. Если этот огонь сохраняется теперь и не утушен грехами, то сохранившие в себе сей огонь спасутся от одного страшного попаления. А если в ком утушен он грехами и не сохранен святостью жизни, то все таковые для того огня, от которого сгорит мир, будут то же, что солома⁴²⁴.

В этом изображении нет «физики» в чистом виде. Тем не менее различимы фрагменты метафизического каркаса, на котором строится рассуждение Ефрема. Вначале был только божественный огонь⁴²⁵. Начав творить миры, Господь умерил свой пламень и вновь даст разгореться ему уже в конце века сего. Перед огненным престолом Господа течет огненная река. Дабы достигнуть престола и предстать перед Судией, нужно пересечь эту реку, то есть подвергнуть себя испытанию огнем. Примечательно, что некоторые сочинения Ефрема в переводе на латинский были в библиотеке Лана, а значит, их мог читать Иоанн Скотт⁴²⁶.

⁴²⁴ ЕФРЕМ СИРИН, *О страхе Божиим и о последнем суде*, с. 102–104. Ср. Малах 4:1: «Ибо вот, придет день, пылающий как печь; тогда все надменные и поступающие нечестиво будут как солома, и попалит их грядущий день, говорит Господь Саваоф, так что не оставит у них ни корня, ни ветвей».

⁴²⁵ Ср. АВГУСТИН, *О граде Божиим VIII*, 5: «стоики думали, что огонь, то есть тело, представляющее собой одну из четырех стихий, из которых состоит этот видимый мир, есть и живой, и разумный, и творец самого мира и всего, существующего в нем, и этот же самый огонь считали за бога».

⁴²⁶ J. Contreni (*The Cathedral School of Laon from 850 to 930: Its Manuscripts and Masters* (München: Bei der Arbeo-Gesellschaft, 1978), p. 182) указывает два манускрипта из кафедральной библиотеки Лана, содержавшие сочинения Ефрема, и идентифицирует эти работы по изданию Ассемани: «Ephraem of Syria, Sermones, MS 121,

В другом фрагменте Ефрема огонь является не внутренним состоянием души (который утушен или не утушен грехами), но внешней реальией: огонь реки вздымается, только когда её пересекают нечестивые; напротив, при переходе праведников огонь спокоен:

И праведники, и грешники проходят чрез искусительный огонь, чтобы выдержать испытание; но проходят праведники, и огонь спокоен; едва же увидит он нечестивых, как возгорается пламенем⁴²⁷.

Крест Твой да будет мостом для рабов Твоих, отшедших от нас и почивших в уповании на Тебя. Им да прейдут они чрез огненное море и не погрязнут в пламени⁴²⁸.

Похожее описание загробного испытующего и очистительного эсхатологического огня имеется в священных текстах зороастризма. В *Бундахшине* говорится:

И каждый увидит свои хорошие и дурные дела, и тогда на [этом собрании] грешный будет так заметен, как белая овца среди черных... Праведного отправят в горний рай, а грешного — в ад. Три дня и ночи в аду [грешного] будут наказывать телесно, а праведный в эти три дня в горнем раю телесно испытывает радость... Затем огонь и божество Арийаман расплавят металл, [что] в горах и холмах, и он останется на земле подобно реке. Затем они заставят всех людей войти в расплавленный металл и очиститься. Тому, кто праведен, тогда покажется так, словно он идет в парном молоке, а тому, кто грешен, тогда покажется так, словно он во плоти идет в расплавленном металле... Затем люди соберутся в самой большой любви: отец и сын, брат и друг... Все люди станут одним голосом и громко вознесут хвалу Ормазду и амахраспандам...⁴²⁹

ff. 1r-45r; Paris BN lat. 11379, ff. 21r – 23v (ed. J. S. ASSEMANI, *Ephraemi Syri Opera omnia*, vol. 3 (Roma, 1746), p. 553–560, 579–581)». В своей статье David GANZ («Knowledge of Ephraim's Writings in the Merovingian and Carolingian Age», *Hugoye: Journal Of Syriac Studies* 2, 1 (1999), интернет-версия по адресу: <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol2No1/index.html>) — называет сочинения Ефрема в MS Laon 121: *De compunctione cordis* I–II, *De resurrectione*, *De beatudine animae*, *De paenitentia*, *In luctaminibus*, *De die iudicii*. Происхождение этого манускрипта — северо-восток Франции, IX в. (высказывалось предположение, что Laon 121 есть копия MS Berlin, Theol. fol. 355).

⁴²⁷ *Надгробные песнопения* 42 — День общего воскресения, с. 459.

⁴²⁸ *О покаянии* 73, с. 329.

⁴²⁹ *Бундахшин* 34v – 35v, в кн. *Зороастрийские тексты*. Изд. подготовлено

Как считает М. Бойс, в этом отрывке соединены описания извержений вулканов и древнеиранских испытаний–ордалий раскаленным металлом⁴³⁰. Архаика этих образов свидетельствует в пользу того, что изначально представления об очистительном огне могли зародиться в авестийской древности. Известно, что прямо или косвенно зороастризм повлиял на развитие после пленного иудаизма, раннее христианство, гностицизм, манихейство, религию поздней Римской империи и пр. Это касается представлений о рае и аде, ангелологии, астральной космологии, эсхатологии и пр.

Но вернемся к латинской традиции, завершив наш обзор примерами из Беда Досточтимого и Алкуина, авторов хронологически наиболее близких к Иоанну Скотту. Англо–саксы также говорят о пожаре Судного дня, в котором погибнет и нижняя часть небес, и те, кто не смог подняться от земли, будучиотягощен грехом. Вот что пишет Беда Досточтимый в уже упоминавшемся отрывке из сочинения *Об исчислении времен* (глава *Об огне Судного дня*):

Огонь последнего суда уничтожит не небесную твердь, на которой вращаются неподвижные звезды, не эфирное небо... но то воздушное небо, ближайшее к земле... которое некогда погубила вода потопа... сие небо уничтожит огонь Последнего Суда, разрастаясь вплоть до него по мере захватывания пространства... А посему это воздушное небо съжится в огне, а звездное пребудет нетронутым...

Местность, в которой будет происходить само разбирательство последнего и всеобщего Суда, ищут во многих местах. Известно, что, когда Господь будет сходить на Суд, *во мгновение ока* (1 Кор 15:52) случится массовое воскресение всех мертвых, святые тотчас будут восхищены *в сретение Господу на воздухе* (1 Фес 4:17)... Будут ли и нечестивые тогда легкими подняты ввысь от земли на сретение грядущему Судии или же грехи будут так отягощать их, что хотя у них и будут бессмертные тела, они не смогут подняться? Скорее всего, когда Господь будет восседать на Суде, святые будут присутствовать наверху одесную его, нечестивцы же внизу (*in inferioribus*) ошую. Но тогда если тот великий, простершийся ввысь огонь ох-

О. М. Чунаковой (М.: Восточная литература, 1997), с. 307–308. (Памятники письменности Востока 114.)

⁴³⁰ М. Бойс, *Зороастрийцы. Верования и обычаи*. 2-е изд, испр. (М.: Наука, 1988), с. 38–39.

ватит всю поверхность земли и если неправедные, воскресшие из мертвых, не смогут быть восхищены ввысь, то понятно, что, оставшись на земле, они будут дожидаться приговора Судии, охваченные пламенем...

Вполне ясно, что, если огонь печи, окруживший тела трех отроков, в то время еще смертные, не смог их затронуть (Дан 3:19–94), то вселенский пожар не повредит совершенным слугам Господа, восхищенным по зову трубы в *сретение Ему на воздухе*⁴³¹.

Как уже сказано, мнение о том, что всем — и праведникам, и грешникам — не миновать очистительного огня, было достаточно распространено. Об огне Судного дня, через который должны пройти все люди по воскресении, пишет в трактате *О вере в святую Троицу* другой авторитетный для Иоанна Скотта автор — Алкуин (ок. 732–804)⁴³². Рассуждение об этом очистительном, промежуточном огне находится в конце сочинения, где Алкуин пишет о финальном воскресении. Огню отведена двоякая роль: он одновременно и испытует душу, и очищает ее от незначительных грехов. Все, включая праведников, пройдут через этот промежуточный огонь, но действие огня не одинаково для праведников и грешников. Применительно к рассуждениям Иоанна Скотта в *О предопределении* важно, что у Алкуина огонь Судного дня отличен от огня вечного:

Об огне Судного дня Апостол говорит: *дело каждого, какое оно, в огне откроется* (1 Кор 3:13). Не приходится сомневаться, что он говорил это об очистительном огне. Этот огонь нечестивые ощущают одним образом, святые — другим. Ведь нечестивых после пыток этим огнем влечет в пламя вечного огня. А святые восстают, не имея на своих телах ни пятнышка греха. *На основании, которое есть Христос, возведя строение из золота, серебра и драгоценных камней* (1 Кор 3:12): они настолько легко перелетят через тот огонь, насколько цельностью веры и любви сохраняли в сей жизни заповеди Христа, и будет им тот огонь Судного дня, как трем отрокам был жар вавилонской печи, когда они воспевали красоту всего творения во славу Господа, а пламя не причиняло им никакого вреда (Дан 3:13–94). Некоторые праведники все

⁴³¹ БЕДА, *De temporum ratione* 70 — *De die iudicii* (PL 90, 575A – 576D).

⁴³² См. также J. LE GOFF, *La naissance du Purgatoire* (Paris, 1981), p. 142; J. GNILKA, *Ist Kor 3, 10–15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?* (Düsseldorf, 1955), p. 51–52.

же подлежат наказанию за незначительные грехи, ибо *на основании, которое есть Христос*, они строили *из дерева, сена, соломы*, и таковое будет сожжено жаром того огня. Очистившись от сего, они станут достойны славы вечного счастья. Когда суд Последнего дня полностью завершится, тот временный огонь разделит [людей] на две группы: на святых и грешников. Одни идут ко Христу, другие — к дьяволу, в одной группе — добрые, в другой — злые, в обоих — и ангелы, и люди. У добрых не будет [больше] никакого желания грешить, у злых — никакой способности и никаких предпосылок к умиранию. Добрые будут счастливо жить вечной жизнью, злые — в несчастьях терпеть вечные мучения, будучи не в силах умереть. Ведь как бы то ни было, веялка Страшного суда отделит зерна от плевел, и каждый по своим заслугам получит либо наказание, либо награду. Так, некоторые по свойству своих грехов казнятся менее сильно: это те, кто отягощен меньшим грузом грехов. Разные заслуги и у святых: каждый из них получает награду вечного блаженства сообразно величине своих заслуг; это дал понять и сам Господь, говоря в Евангелии: *в доме Отца моего обителей много* (Ин 14:2). Но никто не будет ощущать там недостатка радости или блаженства, ибо всякому хватит чего принять, поскольку *Христос будет всем во всех* (Кол 3:11)⁴³³.

Наш обзор свидетельствует, что рассуждения Иоанна Скотта об огне Страшного суда в *О предопределении* являются продолжением — разумеется, неортодоксальным и экстремальным — долгой традиции эсхатологических представлений, более тысячелетия обсуждавшихся богословами и философами по всей ойкумене, от Британских островов до Сирии. Тем не менее Эриугена (и это для него характерно) использует нетрадиционный для своей эпохи набор источников, воскрешая учения, преобладавшие у ранне-христианских авторов, но не в его эпоху, давая им иное толкование, заостряя и доводя почти до гротеска потенциально взрывоопасные аспекты теорий, вполне рядовых в более общем контексте. Это сочетание архаики и новаторства, соединение несоединимого и делает построения Иоанна Скотта столь интересными для исследователя.

⁴³³ АЛКУИН, *De fide* 21 (PL 101, 53AD).

III

ИОАНН СКОТТ И ДВЕ ГРЕЧЕСКИЕ СХОЛИИ К «О НЕБЕСНОЙ ИЕРАРХИИ» ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА

Много внимания было уделено тому, каким образом Иоанн Скотт неожиданно перевел греческое *ἀτεχνῶς* из *О небесной иерархии* Дионисия Ареопагита, как *ualde arteficialiter*⁴³⁴. Это тем более странно, что перевод Иоанна близко следует более раннему переводу, выполненному под началом Гильдуина, и в последнем *ἀτεχνῶς* передается уместным здесь *inartificiose*⁴³⁵. Тери замечает, что *ualde arteficialiter* Иоанна Скотта соответствует греческому *ἐτεχνῶς*⁴³⁶. Однако манускрипт Paris, Bibliothèque Nationale. Cod. Gr. 437, с которым работали Гильдуин и Иоанн Скотт не дает такого чтения⁴³⁷. Вопрос о причинах столь необычного перевода Иоанном Скоттом простого греческого слова подробно обсуждался в работах Рене Рока и Эдуарда Жёно, которые показали, что такой перевод был сознательным решением, основанным, с одной стороны, на представлениях самого Иоанна о взаимосвязи свободных искусств и святого

⁴³⁴ Перевод Иоанна см. в кн.: *Dionysius Areopagita secundum translationem quam fecit Iohannes Scotus Eriugena. De caelesti hierarchia*, ed. Ph. CHEVALIER, *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des trad. latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage* (Bruges: Desclée de Brouwer, 1951), p. 743; греческий текст *О небесной иерархии* II, 1 (*Corpus Dionysiacum* II, 10, 9–12 SUCHLA, PG 3, 137AB): *Καὶ γὰρ ἀτεχνῶς ἢ θεολογία ταῖς ποιητικαῖς ἱεροπλαστίαις ἐπὶ τῶν ἀσχηματίστων νοῶν ἐχρήσατο τὸν καθ' ἡμᾶς ὡς εἴρηται νοῦν ἀνασκεψαμένη καὶ τῆς οἰκείας αὐτῶ καὶ συμφυοῦς ἀναγωγῆς προνοήσασα καὶ πρὸς αὐτὸν ἀναπλάσασα τὰς ἀναγωγικὰς ἱερογραφίας*. Ср. ИОАНН СКОТТ, *Expositiones* II, 1, 124–128 (BARBET, CCM 31, p. 23): «Etenim, ualde arteficialiter theologia factitiis sacris formationibus in non figuratis intellectibus usa est, nostrum, ut dictum est, animum reuelans, et ipsi propria et connaturali reductione prouidens, et ad ipsum reformans anagogicas sanctas scripturas».

⁴³⁵ ГИЛЬДУИН, *De caelesti hierarchia* II, 1: «Nam inartificiose theologiam facturalibus sacris plasmis in infiguralibus spiritibus usa est, nostram, ut dicitur, mentem instruens, et propriam ei congruam anagogen prouidens, ipsamque reformans anagogicis sacris scripturis», см. P. G. THÉRY, *Études dionysiennes II. Hilduin, traducteur de Denys. Édition de sa traduction* (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1937), p. 10, 6–9.

⁴³⁶ P. G. THÉRY, *Études dionysiennes II...* p. 10, n. 2.

⁴³⁷ См. *Corpus Dionysiacum* II, ed. HEIL (Berlin: de Gruyter, 1991), p. 10.

Писания, а с другой стороны, на его мнении, что греческая альфа в качестве префикса может иметь не только негативное, но и интенсивное значение⁴³⁸. Я хочу указать на еще одну деталь, которая, не отменяя доводов Рока и Жёно, могла мотивировать выбор Эриугены.

Для нас важна одна из схолий к *Небесной иерархии*. Обычно полагают, что схолии не были известны Иоанну Скотту, поскольку *Paris, Gr. 437* их не содержит. Однако имеются основания полагать, что, как минимум, две схолии могли быть известны Иоанну. В самом деле, весьма вероятно, что в своем необычном переводе ἀτεχνῶς Эриугена следует греческой схолии к этому слову, которая предлагает несколько толкований: Μεγάλως ἢ παντοίως ἢ ἀληθῶς ἢ ἀπλῶς⁴³⁹. Иоанн Скотт выбирает первое значение — μεγάλως, «весьма».

Предположение, что схолии к этому параграфу *О небесной иерархии* могли быть доступны Эриугене, подтверждается, как минимум, еще одним примером. Толкуя *О небесной иерархии* II, 1, Иоанн Скотт проводит необычную параллель между героической поэзией и Писанием. Но то же самое применительно к этому месту делает греческий схолиаст. Оба комментатора поясняют, что Писание использует поэтические образы для направления человеческого ума через миф и вымысел к более возвышенному созерцанию умопостигаемого. Незрелый ум был бы не в силах сразу воспринять высокое учение. И Эриугена, и греческий схолиаст сравнивают образы Писания с вымыслом у героических поэтов (Гомера и Гесиода):

Expositiones

quemadmodum ars poetica, **per fictas fabulas** allegoricisque similitudines, morale doctrinam seu physicam componunt **ad humanorum animorum exercitationem** —

Схолия к ποιητικαῖς

“Ὅτι καὶ ποιητικαῖς τισὶ πλάσσειν ἐχρήσατο ἡ Γραφή πρὸς χειραγωγίαν τῆς ἀνθρωπίνης διανοίας, ἀλλ’ ὡς οὐ δυναμένης τὴν τῶν μειζόνων παραλαβεῖν διδασκαλίαν.

⁴³⁸ R. ROQUES, “Valde artificialiter: Le sens d’un contresens”, *École pratique des Hautes Études*, Ve Section (Sciences religieuses), 77 (1969–1970), p. 31–72 [reprint. R. ROQUES, *Libres sentiers vers l’érigénisme* (Rome: Edizioni dell’Ateneo, 1975), p. 45–98]; E. JEAUNEAU, “Artifex Scriptura”, *Iohannes Scottus Eriugena: The Bible and Hermeneutics*, eds. G. VAN RIEL, C. STEEL, J. MCEVOY (Leuven: Leuven University Press, 1996), p. 357ff.

⁴³⁹ Схолии к «Небесной иерархии». Схолия к Ἀτεχνῶς (PG 4, 36C, рус. пер. с. 11, сн. 2): «Весьма, или всячески, или действительно, или просто». Ср. Схолия к II, 3 (PG 4, 41C, рус. пер. с. 21, сн. 28): «по отношению к небесным силам, которые после Бога, богословы поступили искусно (τεχνικῶς), не уподобив их ничему из умопостигаемого».

hoc enim proprium est heroicorum poetarum, qui uirorum fortium facta et mores figurate laudant —

ita theologia, ueluti quaedam poetria, sanctam scripturam fictis imaginationibus ad consultum **nostri animi** et reductionem a corporalibus sensibus exterioribus, ueluti ex quadam imperfecta pueritia, **in rerum intelligibilium** perfectam cognitionem, tanquam in quamdam interioris hominis grandeuitatem conformat.

Так же как искусство поэзии посредством *вымышленных небылиц* и аллегорических уподоблений составляет нравственное или физическое учение *для воспитания человеческих умов* — ведь это свойственно *героическим поэтам*, которые в образах воспевают деяния и нравы сильных мужей, — так и теология, словно некая поэтесса, посредством небылиц и вымысла приспособляет святое Писание для наставления нашего *ума* и приведения его от внешних телесных чувств, словно из некоего несовершенного детства, в совершенное познание *умопостигаемых вещей*, словно в некую зрелость внутреннего человека⁴⁴⁰.

εοικέναι γὰρ τὰ οὐράνια σύμβολα τοῖς παρὰ ποιηταῖς φανταζομένοις...
(ποιητὰς δὲ νόησον ἢ τοὺς παρ' Ἑλλήσι θαυμαζομένους, οἶον Ὅμηρον, Ἡσίοδον, καὶ τοὺς ἐξῆς), ἢ ποιητικαῖς ὡσανεὶ πλαστικαῖς ὑποτυπώσεσιν.
<Εἰδυῖα γὰρ ἡ τοῦ Θεοῦ σοφὴ συγκατάβασις τὸν ἡμέτερον νοῦν ἀσθενῆ καὶ πρὸς ὑψηλότεραν θεωρίαν ἀνεπιτηδείως ἔχοντα, ἀναγωγὴν αὐτῶ συμφυῆ πλασμένη, οὕτω τὰς ἀρχαγγελικὰς εἰς φανερόν ἤγαγε διακοσμήσεις, οὐχ ὅπως ἔχουσι τῇ ἀληθείᾳ διασαφῆσασα, ἀλλ' ὅπως ἡμεῖς δυνάμεθα καταλαβεῖν μηδὲν οὐν ἀνοίκειον φαντάζου τῶν οὐρανίων.>

Потому что Писание воспользовалось и *поэтическими измышлениями для руководства человеческой мыслью*, все-таки бессильной воспринять учение высших... Небесные символы подобны измышлениям у *поэтов* (под поэтами же разумей тех, кем восторгаются у эллинов, например *Гомера*, *Гесиода* и прочих) или поэтическим, словно рукотворным изображениям. <Ибо мудрое снисхождение Божие, зная наш слабый и неспособный к более возвышенному созерцанию *ум*, замыслив естественное для него возведение, разъясняя *архангельские построения*, показало их не такими, каковы они на самом деле, но так, чтобы мы могли их понять>⁴⁴¹.

⁴⁴⁰ Ср. *Expositiones* II, 1, 142–151 (BARBET, p. 24). Об этом отрывке см. P. DRONKE, “Theologia ueluti quaedam poetria: Quelques observations sur la fonction des images poétiques chez Jean Scot”, *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, ed. R. ROQUES (Paris, 1977), p. 242–252.

⁴⁴¹ *Σχολία κ Ποιητικαῖς* (PG 4, 36CD, рус. пер. с. 11, сн. 3). В угловые скобки (<...>) заключен текст, отсутствующий в сирийском переводе схолий.

Едва ли подобные экстравагантные толкования, да еще примененные к одному и тому же месту *Небесной иерархии*, представляют собой случайное совпадение. Для того чтобы понять, каким образом Иоанну Скотту могли стать известны греческие схолии, нужно хотя бы приблизительно датировать их, а еще лучше — установить их авторство.

К истории перевода и распространения схолий (как минимум косвенно) причастен и Иоанн Скотт. В 875 г. находившийся в Риме Анастасий Библиотекарь, которому на отзыв был послан перевод *Ареопагитского корнуса*, выполненный Эриугеной, сообщал в письме к Карлу Лысому⁴⁴², что обнаружил в Константинополе схолии к *Ареопагитикам*, которые он, как смог, перевел на латинский язык⁴⁴³. Переведенные схолии он поместил на полях манускрипта с латинским переводом Эриугены, при этом, уточнил Анастасий, те схолии, что имеют в конце знак креста, принадлежат, как говорят, Максиму Исповеднику, а остальные принадлежат Иоанну Скифопольскому⁴⁴⁴. Подготовленный Анастасием для Карла кодекс до наших дней не сохранился, и хотя существуют несколько восходящих к нему манускриптов⁴⁴⁵, крестообразные пометки, позволявшие разделить комментарии Иоанна Скифопольского и Максима, в них отсутствуют.

Достиг ли отправленный Анастасием из Рима кодекс короля Карла и состоявшего при его дворе Иоанна Скотта? Карл умер через два года, в 877 г., исторические свидетельства о жизни Иоанна Скотта вообще чрезвычайно скудны. Как полагают, из тех исторических событий, что отразились в его произведениях (и которые к тому же могут быть датированы), хронологически самые поздние зафиксированы в его поэме *Aulae sidereaе*. В зависимости от интерпретации текста это дает нам 870 г. или 877 г.⁴⁴⁶ В любом случае, поскольку искомое *valde artificialiter* присутст-

⁴⁴² АНАСТАСИЙ БИБЛИОТЕКАРЬ, *Ep.* 2 (PL 129, 739).

⁴⁴³ Там же, 740: «cum ecce repente paratheses sive scholia in eum (quae Constantinopoli positae videram) ad manus venere... quae... ut in Graeco reperi, mox interpretata utcunque... interpretis ego satis imperitus apposui».

⁴⁴⁴ «Quae videlicet in marginibus interpretati codicis ejus, ut in Graeco reperi... respondentibus signis... apposui... Ipsorum autem scholiorum sive paratheseon quaecunque in calce sui Signum vivificae crucis habent, a beato Maximo confessore et monacho inventa narrantur; caetera vero sancti Joannis Scythopolitani episcopi esse feruntur».

⁴⁴⁵ H. F. DONDAINE, *Le Corpus Dionysien de l'université de Paris au XIII^e siècle* (Storia e Letteratura raccolta di Studi e Testi, Bd. 44) (Rom 1953), p. 35f.

⁴⁴⁶ Подробнее см. В. В. ПЕТРОВ, «Эпилог *Aulae sidereaе* Иоанна Скотта (vv. 72–101) и предшествующая поэтическая традиция», *Диалог со временем*. Альманах интеллектуальной истории. Вып I (М.: ИВИ РАН, 1999), с. 46–59.

вует у Иоанна Скотта не только в *Разъяснениях на «Небесную иерархию»*, но уже ранее, в самом переводе этого трактата, схолии были известны Иоанну намного раньше того, как Анастасий Библиотекарь выслал их Карлу Лысому. Таким образом, схолии получены Иоанном не от Анастасия. Но источником мог быть приезжий грек или привозная книга, наличие которых при дворе грекофила-короля правдоподобно.

Можно ли атрибутировать хотя бы часть схолий?⁴⁴⁷ Вот несколько моментов из истории их изучения. Хотя издание Кордерия, воспроизведенное в *Патрологии* Миня, называет автором схолий только Максима Исповедника: «S. Maximi Scholia», уже де Росси (1687–1775) в приложении к изданию корпуса Дионисия⁴⁴⁸ указывал: «Jam ergo inter edita sub unius Maximi nomine Scholia, locum habent sine dubio quae scripsit Joannes Scythopolitanus, confusa cum eisdem»⁴⁴⁹. В XX в. Франческони в 1933 г. пишет, что перепечатанные у Миня схолии — это компиляция схолий Иоанна, Максима и Германа Константинопольского⁴⁵⁰. В важном исследовании 1940 г. фон Бальтазар установил, что, хотя Максим Исповедник был среди схолиастов *Ареопагитик*, его вклад не слишком значителен, и большинство схолий принадлежит Иоанну Скифопольскому (fl. 532–548)⁴⁵¹, который «был истинным автором большей и самой важной части схолий, известных нам под именем Максима»⁴⁵². Среди недавних работ

⁴⁴⁷ В русском переводе все напечатанные у Миня схолии произвольно приписаны Максиму Исповеднику. См. *Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника* (СПб.: Алетейя; Издательство Олега Абышко, 2002).

⁴⁴⁸ J. A. FABRICIUS, *Bibliotheca graeca*, Bd. 5 (Hamburg, 1723), Buch 5, Kap. 1, § 5, S. 5.

⁴⁴⁹ Giovanni Francesco Bernardo Maria DE ROSSI (Bernardus Maria de Rubeis), “Dissertatio praevia in qua praesertim agitur de Scholiis Sancti Maximi, et Joannis Scythopolitani, ac Germani Constantinopolitani patriarchae” (PG 3, 66) и его же, “Dissertatio adversus Michaellem Lequienum aliosque” (PG 4, 1025–1080).

⁴⁵⁰ Применительно к переводу Гроссетестом *Пролога* и *Схолий* к *Ареопагитикам*, E. Franceschini пишет (*The Journal of Theological Studies* 34 (1933), p. 355, Приложение 4): “I keep this title for the collection of scholia by two distinct authors, Johannes Scythopolitanus Scholasticus... and Maximus Confessor... to whom should perhaps be added a third, Germanus, patriarch of Constantinople”.

⁴⁵¹ Уже автор сирийского перевода *Ареопагитик* Фока бар Сергей из Эдессы указывает, что греческий манускрипт, с которым он работает, содержит схолии Иоанна Скифопольского.

⁴⁵² H. U. VON BALTHASAR, “Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis”, *Scholastik* 15 (1940), S. 17f. [перепечатано в его же, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners* (Einsiedeln, 1961), S. 644–672: “Das Problem der Dionysius-Scholien”.

исследованию схолий посвящен ряд публикаций Беаты Зухлы⁴⁵³, подготовившей также критическое издание *Божественных имен*.

Из всех напечатанных у Миня схолий фон Бальтазар атрибутировал Иоанну Скифопольскому только те, что имеются также в сирийском переводе Фоки бар Сергия (708 г.)⁴⁵⁴. Нам сложно судить, насколько обоснован такой вывод, но он лег в основу построений следующих поколений исследователей. Если применительно к греческому тексту *Схолий* Бальтазар ограничился изданием Миня, то следующий шаг был сделан Беатой Зухлой, которая обратилась к изучению ряда греческих манускриптов. Она указала четыре греческие рукописи, содержащие тот же набор схолий, что содержался в сирийском переводе Фоки (правда, ее анализ охватывает лишь схолии к *Божественным именам*)⁴⁵⁵, и предположила, что эти манускрипты восходят к источнику, тождественному тому, с которым работал Фока. По ее мнению, эта рукописная традиция должна была существовать уже к первой трети VIII в., транслируя *Ареопагитский корпус вместе* со схолиями Иоанна Скифопольского⁴⁵⁶. Как и Бальтазар, Зухла

⁴⁵³ B. R. SUCHLA, “Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum”, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen I. Philologisch-Historische Klasse*, Nr. 3 (1980); Она же, “Die Überlieferung des Prologs des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum. Ein weiterer Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des CD”, *Там же*, Nr. 4 (1984); Она же, “Eine Redaktion des griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum im Umkreis des Johannes von Skythopolis, des Verfassers von Prolog und Scholien. Ein dritter Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des CD”, *Там же*, Nr. 4 (1985); Она же, “Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt. Die philosophie- und theologiegeschichtliche Bedeutung des Scholienwerks des Johannes von Skythopolis zu den areopagitischen Traktaten”, *Там же*, Nr. 1 (1995).

⁴⁵⁴ H. U. VON BALTHASAR, “Das Scholienwerk...” S. 22 [reprint. *Kosmische Liturgie*, S. 649].

⁴⁵⁵ SUCHLA, 1980, S. 16–17: Иерусалим, Патриаршая библиотека, Фонд τῶν τιμῶν Σταυροῦ, гр. 23 (IX в.); Москва, ГИМ 35 (Влад. 109) (IX в., только схолии, сделанные первой рукой); Флоренция, Biblioteca Laurenziana, Conventi Soppressi 202 (886 г.); Париж, Bibliothèque Nationale, Gr. 440 (olim Mazarineus Regius 2263) (XI–XII вв.). В MS Paris, Gr. 437, с которого переводил Иоанн Скотт, порядок трактатов *Ареопагитского корпуса* был следующим: *Небесная иерархия, Церковная иерархия, Божественные имена, Таинственное богословие, Послания*. Такой порядок имеется только в сирийском переводе Фоки и в Paris, gr. 440. См. J.–M. HORNUS, “Le Corpus Dionysien en Syriaque”, *Parole de l’Orient* 1 (1970), S. 69–70; SUCHLA, 1985, S. 7.

⁴⁵⁶ Тот факт, что в издании Миня содержится больше схолий, чем в переводе Фоки, Бальтазар объяснял тем, что Фока сделал из схолий выборку. Напротив, Зухла полагает, что схолии, имеющиеся одновременно в сирийском переводе и в указанных ею греческих манускриптах, принадлежат Иоанну Скифопольскому. Прочие

полагает, что только те схолии, которые одновременно присутствуют в сирийском переводе Фоки и в указанных манускриптах, принадлежат Иоанну Скифопольскому.

Приняв выводы Зухлы, Рорем и Ламоро сличили сирийские и греческие схолии, относящиеся ко всем сочинениям, входящим в *Areopagiticus* корпус. Исследовался сирийский манускрипт *British Library, cod. 626, add. 12,152* (837 г.) и греческий *Флоренция, Biblioteca Laurenziana, Conventi Soppressi 202* (886 г.), который, возможно, является самым ранним из содержащих укороченный набор схолий⁴⁵⁷. По оценке английских исследователей, от числа схолий, напечатанных у Миня, схолии принадлежащие Иоанну, составляют 36%, если же оценивать объем текста, то Иоанну принадлежит 70%. Наиболее вероятной датой составления схолий названы 537–543 гг.

Согласно Рорему и Ламоро, схолия к ἀτεχνῶς (PG 4, 36; Гл. 2, абзац 2) отсутствует в сирийском переводе; схолия к ποιητικαῖς (PG 4, 36; Гл. 2, абзац 3) имеется в сокращенном виде: отсутствуют строки 9–16 (Εἶδοῖα γὰρ ἢ τοῦ Θεοῦ... φαντάζου τῶν οὐρανίων)⁴⁵⁸. Таким образом, схолия к ἀτεχνῶς не принадлежит Иоанну Скифопольскому, тогда как начальная часть схолии к ποιητικαῖς существовала уже к 837 г.

Этим данным, основанным на исследовании флорентийского манускрипта, противоречит свидетельство московского манускрипта *ГИМ. Синод. греч. 35* (Влад. 109), 1-я треть X в.⁴⁵⁹, указанного Зухлой в числе греческих рукописей, близких к сирийской традиции. Наше ознакомление с ним показало, он не содержит интересующих нас схолий ко второй главе *Небесной иерархии*⁴⁶⁰. Таким образом, если опираться только на

схолии, опубликованные у Миня, составлены позднейшими комментаторами, в том числе и Максимом Исповедником.

⁴⁵⁷ P. ROREM, J. C. LAMOREAUX, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite* (Oxford: Clarendon Press, 1998). Результаты сличения представлены в таблице: Appendix: Collation of the Scholia (p. 264–277).

⁴⁵⁸ Там же, p. 264.

⁴⁵⁹ Описание рукописи см. в кн.: ВЛАДИМИР, архимандрит (Василий ФИЛАНТРОПОВ, † 1916), *Систематическое описание рукописей Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки. Ч. 1: Рукописи греческие* (М., 1894), с. 104–105; Ф. Б. ПОЛЯКОВ, Б. Л. ФОНКИЧ, *Греческие рукописи Московской Синодальной библиотеки: Палеографические, кодикологические и библиографические дополнения к каталогу архимандрита Владимира (Филантропова)* (М.: Синодальная библиотека, 1993), с. 51. Архимандрит Владимир датирует манускрипт IX в., Ф. Б. ПОЛЯКОВ и Б. Л. ФОНКИЧ — первой третью X в.

⁴⁶⁰ См. листы 12г (*НИ I*, 3 – II, 1 [9, 2 – 18 Neil – Ritter]) и 12v (*НИ II*, 1–2 [p. 9, 18 – 10, 15 Neil – Ritter]). Лист 12г содержит единственную схолию — к ἀκρότητας (это последнее слово первой главы *НИ* [9, 14–15 Neil – Ritter]). На листе 12v, где и

этот манускрипт, схолии к *ἀτεχνῶς* и *ποιητικάις* не принадлежат Иоанну Скифопольскому.

Интересно, что в другой рукописи из собрания ГИМ — *Синод. греч. 36 (Влад. 110)*, конец X в.⁴⁶¹ — на листе 4v имеются первая схолия и начало второй. Схолия к *ἀτεχνῶς* испорчена, но начала слов различимы: *Μεγάλως ἢ παντοίως ἢ ἀληθῶς ἢ ἀπλῶς*. Схолия к *ποιητικάις* короче в сравнении с той, что опубликована у Миня (из пространного пояснения имеется только первая фраза): *Ὅτι καὶ ποιητικάις τισὶ πλάσσειν ἐχρήσατο ἡ Γραφή πρὸς χειραγωγίαν τῆς ἀνθρωπίνης διανοίας, ἀλλ' ὡς οὐ δυναμένης τὴν τῶν μειζόνων παραλαβεῖν διδασκαλίαν* («потому что Писание воспользовалось и поэтическими измышлениями для руководства человеческой мыслью, все-таки бессильной воспринять учение высших»). Таким образом, упоминание о Гомере и Гесиоде, придавшее схолии своеобразие, отсутствует. Очевидно, оно заимствовано из другого манускрипта⁴⁶².

Итак, ясна необходимость критического издания схолий. При этом следует учесть все релевантные греческие (и сирийские) манускрипты, чтобы верифицировать посылки, положенные в основание построений Бальтазара, Зухлы, Рорема и Ламоро.

В части, касающейся Иоанна Скотта, ясно, что к 837 г. начало схолии к *ποιητικάις* уже существовало (в сирийском переводе), тогда как схолия к *ἀτεχνῶς* отсутствует в двух из четырех греческих манускриптов, содержащих короткую редакцию схолий, ныне атрибутируемую Иоанну Скифопольскому.

СОКРАЩЕНИЯ

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

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

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

должны были бы находиться схолии к *ἀτεχνῶς* и *ταῖς ποιητικάις ἱεροπλαστίαις*, схолии отсутствуют.

⁴⁶¹ Архимандрит Владимир (*Цит. соч.*, с. 105–106) датирует манускрипт XI в., Ф. Б. Поляков и Б. Л. Фонкич (*Цит. соч.*, с. 51) — концом X в.

⁴⁶² У Миня собраны схолии из множества манускриптов, принадлежащих разным рукописным традициям, поэтому часто разные схолии к одному месту объединены в одну большую. В нашем случае, скорее всего, мы видим исходно независимую схолию, а отсутствующая часть была взята Кордерием из другого манускрипта и присоединена к той, что имеется в *ГИМ. Синод. греч. 36 (Влад. 110)*. В последнем целый ряд схолий представляет собой части более пространных, которые мы видим у Миня. Ср. на л. 5r такова схолия к *ἀπότομον*, на л. 5v — схолия к *μορφώσεις*, и т. д.

- P — *Iohannis Scotti seu Eriugenaе Periphyseon*. Римская цифра означает номер книги, затем указываются строки по изданию Жёно, далее приводится номер столбца по изданию Г.-Й. Флосса в PL 122, 464–1022.
- PL — *Patrologiae cursus completus. Series latina*, ed. J.-P. MIGNE, tt. 1–221 (Paris, 1844–1866).
- PG — *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, ed. J.-P. MIGNE, tt. 1–161 (Paris, 1957–1986).
- SC — *Sources chrétiennes* (Paris).
- ИФЕ — Историко-философский ежегодник (М.: Наука).
- НИ — Дионисий Ареопагит. *О небесной иерархии*.

ЦИТИРУЕМЫЕ ИСТОЧНИКИ

Поскольку греческие тексты доступны на TLG, соответствующие цитаты приводятся в русском переводе. Напротив, латинские тексты (Ориген, Иоанн Скотт и т. д.), отсутствующие на CD, приводятся в оригинале. В указанные ниже переводы внесены изменения, которые специально не оговариваются.

БОЭЦИЙ

Божий. «Утешение философией» и другие трактаты, под ред. Г. Г. МАЙОРОВА (М.: Наука, 1990).

ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ

Слово 7, надгробное брату Кесарию — греч. текст: *Funebris in laudem Caesaris fratris oratio* (Oratio 7), ed. F. BOULENGER, *Grégoire de Nazianze. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée* (Paris: Picard, 1908), p. 2–56. Рус. пер.: *Св. Григорий Богослов. Собрание творений в двух томах*, т. 1 (репринт Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994), с. 159–176.

ГРИГОРИЙ НИССКИЙ

Об устройении человека — латинск. пер. ЭРИУГЕНА: M. CARRUYNS, “Le De imagine de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène”, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 32 (1965), p. 205–262. Рус. пер. В. М. ЛУРЬЕ: *Григорий Нисский. Об устройении человека* (СПб.: Аxiоma, 1995).

О душе и воскресении — ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *О душе и воскресении, диалог с сестрой Макриной*, в кн.: *Восточные отцы и учителя церкви IV века. Антология II*, под ред. иеромонаха ИЛАРИОНА (АЛФЕРОВА) (Долгопрудный: МФТИ, 1999), с. 200–256.

О жизни Моисея — там же, с. 257–328.

О Шестодневе, Слово защитительное брату Петру — в кн.: *Творения святого Григория Нисского. Часть I. Творения святых отцов в русском переводе*, т. 37 (М., 1861).

Точное истолкование Екклесиаста Соломонова — в кн.: *Творения святого Григория Нисского. Часть II. Творения святых отцов в русском переводе*, т. 38 (М., 1861).

Опровержение Евномия — в кн.: *Творения святого Григория Нисского. Часть V. Творения святых отцов в русском переводе*, т. 41 (М., 1863).

ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ

Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии, пер. М. Г. Ермаковой (СПб.: Глаголь, РХГИ, Университетская книга, 1997).

ЕПИФАНИЙ КИПРСКИЙ

Ancoratus, ed. K. HOLL, *Epiphanius*, Band I. GCS, t. 25 (Leipzig: Hinrichs, 1915).

Panarion (= *Adversus haereses*), ed. K. HOLL, *Epiphanius*, Bände I–III. GCS 25, 31, 37 (Leipzig: Hinrichs, 1915–1933).

Панарий. Ереси 1 [1] – 13 [33]. — в кн.: *Творения святого Епифания Кипрского. Часть I* (М., 1863). (Творения святых Отцов в русском переводе, т. 42.)

Анкорат [Слово якорное]. — в кн.: *Творения святого Епифания Кипрского. Часть 6* (М., 1884). (Творения святых Отцов в русском переводе, т. 52.)

ЕФРЕМ СИРИН

Творения иже во святыхъ отца нашего Ефрема Сирина, т. 4 (Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900).

ИОАНН СКОТТ

При ссылках на работы Иоанна Скотта цифрами указан номер столбца в издании Г. Й. Флосса (PL 122), буквами — положение внутри соответствующего столбца.

Annotationes — Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum, ed. C. LUTZ (Cambridge, MA, 1939).

Div. praed. — *De divina praedestinatione liber*, ed. G. MADEC, CCCM 50 (Turnhout: Brepols, 1978).

Expositiones — Iohannis Scoti Eriugena Expositiones in Ierarchiam Coelestem, ed. J. BARBET, CCCM 31 (Turnhout: Brepols, 1975).

Glosae Martiani — É. JEAUNEAU, *Quatre thèmes Érigèniennes* (Montréal, Paris: Institut d'Études Médiévales, Librairie J. Vrin, 1978).

Periphyseon — Iohannis Scotti seu Eriugena Peiphyseon, ed. É. JEAUNEAU, CCCM 161–165 (Turnhout: Brepols, 1996, 1997, 1999, 2000, 2003).

Русские переводы *Перифюсеон*:

кн. I (полностью) — фрагм. 441A – 446A; 462D – 463C; 474B – 500C в сб.: *Философия природы в Античности и в Средние века*, под ред. П. П. ГАЙДЕНКО и В. В. ПЕТРОВА (М.: Прогресс-Традиция, 2000), с. 480–529; фрагм. 446A – 474B, 500C – 524B в кн.: *ИФЕ' 2000* (М., 2002), с. 65–132;

кн. II — фрагм. 523D – 545B в кн.: *ИФЕ' 2003* (М., 2003), с. 91–121;

кн. III — пер. Н. М. ЛОЗОВСКОЙ, в сб. *Средние века 57 и 58* (М., 1994, 1995), с. 279–289, 206–222.

КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

Строматы — Отцы и учителя церкви III века, под ред. иеромонаха ИЛАРИОНА (АЛФЕЕВА), т. 1, с. 30–299 [избранные места из перевода Н. КОРСУНСКОГО (Ярославль, 1892)].

МАКАРИЙ ЕГИПЕТСКИЙ

Преподобный Макарий Египетский. Духовные слова и послания. Собрание тина I (Vatic. graec. 694). Предисл., перевод, комм., указатели А. Г. ДУНАЕВА (М.: Индрик, 2002).

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*, ed. É. JEAUNEAU (Turnhout, Leuven: Brepols, University Press, 1988).

МЕФОДИЙ ОЛИМПИСКИЙ

Аглафон, или О воскресении — полностью издан: N. BONWETSCH (ed.), GCS (Leipzig, 1917), S. 217–424. Часть книги (I, 20 – II, 8), цитируется по-гречески Епифанием Кипрским в *Панарионе* (ересь 64), см.: EPIPHANIUS, *Panarion* (= *Adversus haereses*), ed. K. HOLL, Band II, §§ 12–62. GCS 31 (Leipzig: Hinrichs, 1922), S. 421–499. Фрагменты по-гречески сохранились также в *Библиотеке* Фотия (кодекс 234), см.: *Photius. Bibliothèque*, t. 5 (“codices” 230–241), ed. R. HENRY, Collection des Universités de France V (Paris: Les Belles Lettres, 1967), p. 83–107.

Рус. пер.: *Св. Мефодий, епископ и мученик. Полное собрание его творений*, пер. под ред. Е. ЛОВЯГИНА [СПб., 1877, 2-е изд. – 1905], с. 192–256 — из ЕПИФАНИЯ, с. 256–271 — из ФОТИЯ [репр.: *Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика* (Библиотека отцов и учителей Церкви), М.: Паломник, 1996].

ОРИГЕН

О началах — латинск. пер. Руфина: *Origène. Traité des Principes*, eds. H. CROUZEL, M. SIMONETTI, tt. 1–4. SC 252, 253, 268, 269 (Paris: Cerf, 1978–1980). Рус. пер.: *Ориген. О началах* (Казань, 1899) [переиздано, СПб.: Амфора, 2000].

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

Против Цельса — Ориген. *Против Цельса*. Книги I–IV, пер. Л. ПИСАРЕВА (Казань, 1912) [переиздано в серии *Учители неразделенной церкви. Учебно-информац. экуменич. центр ап. Павла – МГУ*, 1996]; книга V, 1–61, пер. А. ФОКИНА, *Богословский сборник* (М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт), вып. II–IV (1999), VII (2001).

Commentarium in evangelium Matthaei. Libri 12–17, ed. E. KLOSTERMANN, GCS t. 40, 1–2. *Origenes Werke*, tt. 10, 1 – 10, 2 (Leipzig: Teubner, 1935–1837).

ФРАГМЕНТЫ

Фрагменты ранних греческих философов. Часть I: От этических теокосмогоний до возникновения атомистики, изд. и пер. А. В. ЛЕБЕДЕВА (М.: Наука, 1989).

АВТОРЫ СБОРНИКА

- БОРОДАЙ Татьяна Юрьевна — кандидат филологических наук, доцент кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ.
- ГАЙДЕНКО Виолетта Павловна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.
- ГАЙДЕНКО Пиама Павловна — член–корреспондент РАН, заведующий сектором «Философских проблем истории науки» Института философии РАН.
- КАТАСОНОВ Владимир Николаевич — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, бакалавр богословия, декан философского факультета Российской академии образования.
- МЕСЯЦ Светлана Викторовна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.
- НАРБОНН Жан–Марк — Ph. D., преподаватель философского факультета Университета Лавала (Université Laval), Квебек, Канада.
- ПЕТРОВ Валерий Валентинович — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.
- СЕРЕГИН Андрей Владимирович — кандидат филологических наук, научный сотрудник Института философии РАН.
- СОЛОПОВА Мария Анатольевна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.
- ШИЧАЛИН Юрий Анатольевич — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, директор Греко–латинского кабинета.
- ШИШКОВ Александр Михайлович — кандидат философских наук, доцент кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ.

CONTENTS

PREFACE.....	13
COSMOS	
<i>Piama Gaidenko</i> . Natural Philosophy in Aristotle.....	17
<i>Svetlana Messiats</i> . Discussions on the Aether in Antiquity.....	63
APPENDICES	
<i>XENARCHUS OF SELEUCIA</i> . Against the Fifth Essence.....	102
<i>ALEXANDER OF APHRODISIAS</i> . [Refutations of Xenarchus].....	105
<i>ATTICUS</i> . Against Those Who Try to Interpret Plato by Means of Aristotle....	109
<i>Alexander Shishkov</i> . To the translation of Robert Grosseteste.....	114
<i>ROBERT GROSSETESTE</i>	
On Lines, Angles and Figures.....	119
On Colour.....	126
That Man is a Small World	127
(trans. and notes by A. Shishkov)	
THE ONE AND THE MANY	
<i>Jean-Marc Narbonne</i> . Aristotle and the Evil	130
(trans. by A. Pakhomova)	
<i>Valery Petroff</i> . Ambiguum XLI of Maximus the Confessor: Its Main Concepts, Sources, and Interpretation.....	147
<i>MAXIMUS THE CONFESSOR</i>	
Ambiguum X (fragments 1105C – 1116D, 1193D – 1196B).....	272
Ambiguum XLI (fragments 1304D – 1313B).....	280
(trans. and notes by S. Messiats)	
<i>Tatyana Borodai</i> . The World as Manifold.....	289
<i>THOMAS AQUINAS</i> . Synopsis of Christian Doctrine Directed Against Unbelievers (t. II, ch. 39–46: [On the Variety of Creatures]).....	298
COSMOS AND SOUL	
<i>Piama Gaidenko</i> . The Concept of Time in Antiquity and the Middle Ages....	321
<i>Svetlana Messiats</i> . The «On Memory and Reminiscence» by Aristotle.....	391
<i>ARISTOTLE</i> .	
On Memory and Reminiscence.....	407
(trans. and notes by S. Messiats)	
<i>Maria Solopova</i> . Themistius and His Commentary on Aristotle’s On the Soul.....	420
<i>THEMISTIUS</i> .	
Paraphrase on Aristotle’s On the Soul (book II, ch. 1–2).....	430
(trans. and notes by M. Solopova)	
<i>Tatyana Borodai</i> . Plotinus on the Nature	443
<i>PLOTINUS</i> .	
Against the Gnostics (Against Those Who Say That the Maker of the Universe is Evil and the Universe is Evil) [33. II, 9].....	454
(trans. and notes by T. Borodai)	

<i>Iouri Chitchaline</i> . Plotinus' «On Nature and Contemplation and the One» [30. III, 8] and Aristotle.....	482
<i>PLOTINUS</i>	
On Nature and Contemplation and the One (30. III, 8)..... (trans. and notes by I. Chitchaline).	497
<i>Iouri Chitchaline</i> . Soul and Cosmos in the Enneads 10–11 (V, 1–2) of Plotinus.....	516
<i>PLOTINUS</i>	
On the Three Primary Essences (10. V, 1).....	545
On the Origin and Order of the Beings Which Come after the First (11. V, 2)..... (trans. and notes by I. Chitchaline)	558
SOUL AND BODY	
<i>Valery Petroff</i> . Origen's Teaching on the Risen Body in His Contemporary Intellectual Context.....	577
APPENDIX I. Eidos of the Body as a Seal.....	616
APPENDIX II. Origen, Plato, and Pamphil on Bodily Scars.....	621
APPENDIX III. «Mortal» Eidos.....	624
<i>Valery Petroff</i> . Body and Corporeality in John Scottus' Eschatology.....	633
APPENDIX I. The Criticism of the Eschatological Principles of John Scottus' De praedestinatione by Prudentius of Troyes.....	703
APPENDIX II. Similar Views on the Soul and the World Conflagration before John Scottus.....	721
APPENDIX III. John Scottus and the Two Greek Scholia on Dionysius the Areopagite's On the Celestial Hierarchy.....	746
SOUL AND INTELLECT	
<i>Violetta Gaidenko</i> . Two Treatises from the Circle of Aquinas.....	757
On the Nature of the Word Begotten by the Intellect.....	762
On the Intellect and the Intellectual..... (trans. and notes by V. Gaidenko)	771
COSMOS AND ABSOLUTE	
<i>Andrei Seregin</i> . The On First Principles I, 4, 3–5 and Origen's Doctrine of the Eternity of Creation.....	779
APPENDIX	
<i>ORIGEN</i> . On First Principles I, 4, 3–5..... (trans. and notes by A. Seregin)	821
<i>Svetlana Messiats</i> . Transformation of the Ancient Concept of the Absolute in IV–th Century Christian Theology.....	823
<i>Vladimir Katasonov</i> . Giordano Bruno and His Idea of the Infinity of the Universe.....	859
CONTRIBUTORS.....	877
CONTENTS.....	878

КОСМОС И ДУША

УЧЕНИЯ О ВСЕЛЕННОЙ И ЧЕЛОВЕКЕ В АНТИЧНОСТИ И В СРЕДНИЕ ВЕКА
(исследования и переводы)

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 *М. С. Петрова*
Корректор *Н. И. Маркелова*
Оформление, оригинал–макет и компьютерная верстка *М. С. Петровой*
Дизайн обложки *И. Г. Граве*

Подписано в печать
Формат 60х90/16. Бумага офсетная.
Гарнитура Таймс. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 55. Заказ №

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

ОАО «Астра семь»
121019, Москва, Филипповский пер., 13