

Российская Академия Наук
Институт философии

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

Часть третья

Москва
2002

Contents

| | |
|--|-----|
| <i>Piama Gaidenko</i> | |
| Natural Philosophy in Aristotle | 7 |
| <i>Jean-Marc Narbonne</i> (Université Laval, Québec, Canada) | |
| Aristote et le mal (transl. by A. Pakhomova) | 56 |
| <i>Svetlana Messiats</i> | |
| Discussions on the Aether in Antiquity | 75 |
| Appendices | |
| <i>Xenarchus of Seleucia</i> | |
| Against the Fifth Essence | 113 |
| <i>Alexander of Aphrodisias</i> | |
| [Refutations of Xenarchus] | 116 |
| <i>Atticus</i> | |
| Against Those that Try to Interpret | |
| Plato by Means of Aristotle | 120 |
| <i>Tatyana Borodai</i> | |
| Plotinus on the Nature | 128 |
| <i>Plotinus</i> | |
| Against Those that Affirm the Creator of the Kosmos | |
| and the Kosmos Itself to be Evil 33 II, 9 (transl. by T.Borodai) | 141 |
| <i>Iouri Chitchaline</i> | |
| Plotinus' «Nature, Contemplation and the One» and Aristotle | 168 |
| <i>Plotinus</i> | |
| Nature, Contemplation and the One 30 III, 8 | |
| (transl. by I.Chitchaline) | 185 |
| <i>Valery Petroff</i> | |
| <i>Theologia naturalis</i> in Eriugena's Eschatology | 206 |
| Appendix I. The Criticism by Prudentius of Troy | 221 |
| Appendix II. The Similar Theories in the Earlier Tradition | 230 |
| <i>Valery Petroff</i> | |
| Origen and His Influence on John Scottus' Eschatology | 270 |
| Appendix. Eriugena and the Scholia | |
| to Dionysius' <i>De coelesti hierarchia</i> | 287 |

Содержание

| | |
|--|-----|
| <i>П.П.Гайденко</i> | |
| Натурфилософия Аристотеля | 7 |
| <i>Ж.-М.Нарбонн</i> | |
| Аристотель и зло (пер. с фр. <i>А.В.Пахомовой</i>) | 56 |
| <i>С.В. Месяц</i> | |
| Дискуссии об эфире в Античности | 75 |
| Приложения | |
| <i>Ксенарх Селевкийский</i> | |
| Против пятой сущности | 113 |
| <i>Александр Афродисийский</i> | |
| [Ответы на возражения Ксенарха] | 116 |
| <i>Аттик</i> | |
| Против пытающихся толковать Платона через Аристотеля..... | 120 |
| <i>Т.Ю.Бородай</i> | |
| Плотин о природе | 128 |
| <i>Плотин</i> | |
| Против гностиков (Против тех, кто утверждает, будто творец мира зол и мир плох) 33 II, 9 (пер. <i>Т.Ю.Бородай</i>) | 141 |
| <i>Ю.А.Шичалин</i> | |
| Трактат Плотина «О природе, созерцании и едином» (30 III 8) и Аристотель | 168 |
| <i>Плотин</i> | |
| О природе, созерцании и едином 30 III 8 (пер. <i>Ю.А.Шичалина</i>) | 185 |
| <i>В.В.Петров</i> | |
| <i>Theologia naturalis</i> в эсхатологии Эриугены | 206 |
| <i>Приложение I.</i> Критика Пруденция Труасского | 221 |
| <i>Приложение II.</i> Схожие представления в предшествующей традиции | 230 |
| <i>В.В. Петров</i> | |
| Ориген и его влияние на эсхатологию Иоанна Скотта | 270 |
| <i>Приложение.</i> Эриугена и схолии к «О небесной иерархии» Дионисия Ареопагита | 287 |

УДК 10 (09) 1
ББК 87.3
Ф 56

Редакторы сборника:

доктор филос. наук *П.П.Гайденко*
кандидат филос. наук *В.В.Петров*

Рецензенты:

доктор филос. наук *А.Л.Доброхотова*
кандидат филос. наук *В.П.Гайденко*

Ф 56 **Философия природы в античности и в средние века.**
Ч. 3. — М., 2002. — 308 с.

Книга представляет собой сборник исследований по античной и средневековой философии, сопровождаемых новыми переводами работ представителей платоновско-аристотелевской и стоической школ, а также христианской метафизики.

Специальные исследования посвящены натурфилософии Аристотеля (П.П. Гайденко), пониманию природы Плотинем (Т.Ю.Бородай, Ю.А. Шичалин), месту естественно-научного знания в эсхатологии поздней античности и раннего средневековья (В.В. Петров).

Публикуются впервые переведенная на русский язык полемика относительно природы эфира Ксенарха Селевкийского, Александра Афодисийского и Аттика, два трактата Плотина – о том, что мир не зол (33 II, 9), о природе, как низшей ипостаси мировой души (30 III, 8).

Натурфилософия Аристотеля

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

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

«Так как природа, – читаем в «Физике», – есть начало движения и изменения, а предмет нашего исследования является природа, – то нельзя оставлять невыясненным, что такое движение: ведь незнание движения необходимо влечет за собой незнание природы» (Физика, III, I, 200 в). Определив природу как начало движения, Аристотель положил начало науке, которую

мы называем естествознанием. И действительно, спустя более двух тысяч лет аристотелевское определение почти буквально воспроизвел Кант: «Естествознание вообще бывает либо чистым, либо прикладным учением о движении»¹.

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

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

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

«... Движение есть энтелехия существующего в потенции, поскольку оно таково; например, энтелехия могущего качественно изменяться, поскольку оно способно к такому изменению, есть качественное изменение; энтелехия способного к росту и убыли (общего имени для обоих нет) есть рост и убыль, способного возникать и уничтожаться — возникновение и уничтожение, способного перемещаться — перемещение» (Физика, III, I, 201a). «Энтелехия существующего в потенции» есть общий род, видами которого будут все перечисленные спецификации. Последние могут быть установлены только эмпирическим путем.

Поскольку движение определяется Аристотелем через две его «точки» — «от» и «к», то ударение у него падает не столько на само движение, сколько на то, что именно движется; и это «что-то» — сущность — кладет печать на способ анализа движе-

ния. Именно поэтому Аристотель принципиально не в состоянии абстрагироваться от того, что движется; движение у него становится самостоятельным субъектом, как в физике нового времени (где изучается поэтому движение «материальной точки»), а остается всегда предикатом. Аристотель сам это подчеркивает: «Не существует движения помимо вещей, так как все изменяющееся изменяется всегда или в отношении сущности, или количества, или качества, или места. А ничего общего нельзя усмотреть в вещах, что не было бы ни определенным предметом, ни количеством, ни качеством, ни какой-нибудь другой категорией. Так что, если кроме указанного ничего не существует, то и движение и изменение ничему иному не присущи кроме как указанному» (Физика, III, I, 200в-201а).

Аристотель устанавливает, таким образом, четыре вида движения: в отношении сущности — возникновение и уничтожение; в отношении количества — рост и уменьшение; в отношении качества — качественное изменение; в отношении места — перемещение. В принципе ни один из этих видов движения не может быть сведен к другому или выведен из другого — в этом состоит специфика аристотелевского метода, при котором от движения нельзя отмыслить того, что движется: движение — всегда предикат движущегося. Однако хотя Аристотель и не считает возможным вывести все виды движения из одного, он тем не менее устанавливает некоторую иерархию между ними, объявляя первым движением перемещение.

На каком же основании философ считает перемещение «первым» из всех движений? Обращаясь к проблеме движения в III книге «Физики», Аристотель замечает, что «движение, по всей видимости, относится к непрерывному» (Физика, III, I, 200в). Непрерывность — одна из важнейших характеристик движения; именно с непрерывностью движения у Аристотеля связано доказательство вечности космоса, который не возник и не погибнет. «Возникло ли когда-нибудь движение, не будучи раньше, и исчезнет ли снова так, что ничто не будет двигаться? Или оно не возникло и не исчезнет, но всегда было и всегда будет, бессмертное и непрекращающееся, присущее существам, как некая жизнь для всего, образованного природой?» (Физика, VIII, I, 250в). Если движение (как и сам космос) когда-то возникло, как утверждал Платон в «Тимее», то оно тем самым уже не может быть непрерывным в строгом смысле, ибо если был хотя бы один перерыв (когда не было движения), то может быть и сколько

угодно других; в этом смысле Аристотель и говорит, что если вселенная возникла, то она может и погибнуть. В противоположность Платону, Аристотель утверждает тезис о непрерывности движения.

Непрерывным же движение может быть только перемещение, а потому оно – первое. «Так как движение должно происходить безостановочно, а безостановочное движение будет или непрерывным или последовательным, с другой стороны, так как мы всегда предполагаем, что природе свойственно лучшее, поскольку оно возможно, а непрерывность движения возможна..., и такое движение может быть только перемещением, то необходимо, чтобы перемещение было первым движением. Ведь перемещающемуся телу нет никакой необходимости расти или качественно изменяться, а также возникать и исчезать, а ни одно из этих изменений невозможно без непрерывного движения, которое производит первый двигатель» (Физика, VIII, 7, 260в).

1. Проблема непрерывности и аристотелевское решение зеноновых «парадоксов бесконечности»

С рассмотрением проблемы непрерывности мы вступаем на ту территорию, которая уже до Аристотеля не раз обследовалась в античной философии. Это – та самая чреватая противоречиями и парадоксами почва, которую «вскопал» еще Зенон. В своем стремлении создать науку о природе Аристотель пытается разрешить парадоксы бесконечности и строит свою теорию континуума, которая, по его замыслу, должна служить фундаментом для создания науки о движении. И нужно сказать, что фундамент этот оказался достаточно крепким: на нем возводила свои постройки не только физика античности и средних веков, но и физика нового времени. Многие были пересмотрены в аристотелевской физике учеными XVI-XVII вв.; были отвергнуты не только основные категории, с помощью которых Аристотель описывал движение, но был введен совершенно новый принцип объяснения движения – принцип инерции, так что физику нового времени ее создатели – Галилей, Декарт, Ньютон – рассматривали как неаристотелевскую. Но при этом осталось в силе аристотелевское учение о непрерывности², и это даже несмотря на то, что в физике нового времени играли важную роль атомистические представления, в корне чуждые Аристотелю.

Конечно, аристотелевская теория континуума, оказавшись включенной в новую систему понятий, получила также и новое математическое обоснование в виде исчисления бесконечно-малых, но ее принципы в основе своей сохранились³.

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

Прежде чем перейти к анализу Аристотелева понятия непрерывности, коснемся вкратце парадоксов континуума, как они были сформулированы Зеноном. Их содержание передает Аристотель в «Физике»: «Есть четыре рассуждения Зенона о движении, доставляющие большие затруднения тем, которые хотят их разрешить. Первое, о несуществовании движения на том основании, что перемещающееся тело должно прежде дойти до половины, чем до конца... Второе, так называемый Ахиллес. Оно заключается в том, что существо более медленное в беге никогда не будет настигнуто самым быстрым, ибо преследующему необходимо раньше придти в то место, откуда уже двинулось убегающее, так что более медленное всегда имеет некоторое преимущество... Третье... заключается в том, что летящая стрела стоит неподвижно, оно вытекает из предположения, что время слагается из отдельных «теперь»... Четвертое рассуждение относится к двум разным массам, движущимся с равной скоростью, одни — с конца ристалища, другие — от середины, в результате чего, по его мнению, получается, что половина времени равна его двойному количеству» (Физика, VI, 9). Первая апория — «Дихотомия» — доказывает невозможность движения, поскольку движущееся тело, прежде чем преодолеть определенное расстояние, должно сначала пройти его половину, а соответственно половину этой половины и т.д.: ведь любой отрезок можно делить пополам — и так до бесконечности. Другими словами, если пространственный континуум рассматривается как актуально данное бесконечное множество элементов, то движение в таком континууме невозможно мыслить, ибо занять бесконечное число последовательных положений в ограниченный промежуток времени невозможно. Строго говоря, движение при такой постановке вопроса не может даже начаться. В основе аперии «Ахиллес» лежит то же затруднение, что и в основе «Дихотомии»: пока Ахиллес преодолевает расстояние, отделяющее его

же время мимо только половины точек на отрезке $A1 - A4$. Согласно предпосылке Зенона, каждому неделимому моменту времени соответствует неделимый отрезок пространства. Значит, точка $B1$ в один момент времени проходит разные части пространства в зависимости от того, с какого пункта вести отсчет: по отношению к отрезку $A1 - A4$ она в неделимый момент времени проходит одну неделимую часть пространства, а по отношению к отрезку $C1 - C4$ — две неделимые части пространства. Таким образом, неделимый момент времени оказывается вдвое больше самого себя. А это значит, что либо он должен быть делимым, либо делимой должна быть неделимая часть пространства. Поскольку же ни того, ни другого Зенон не допускает, то вывод его гласит: движения невозможно мыслить без противоречия, а стало быть, движение реально не существует.

Все апории имеют целью доказать невозможность движения, поскольку его нельзя мыслить, не впадая в противоречие. Будем ли мы рассматривать континуум как делимый до бесконечности (апории «Дихотомия» и «Ахиллес и черепаха») или же как состоящий из неделимых моментов («Стрела»), движение в равной мере окажется невозможным.

Смысл апорий Зенона — в его стремлении доказать, что чувственный мир, или, как его называли греческие философы, мир становления, где все множественно, текуче и преходяще, не обладает подлинным бытием, которое едино, вечно, неизменно и неподвижно, всегда тождественно самому себе. Именно бытие, согласно Зенону, есть предмет научного знания; что же касается становления, то оно недоступно знанию и всегда остается предметом всего лишь мнения, столь же изменчивого и непостоянного, как и сам чувственный мир. Противоречия и парадоксы, возникающие при попытке мыслить движение, свидетельствуют, по убеждению Зенона, об иллюзорности множественного и изменчивого эмпирического мира.

Чтобы создать физику как науку о движении, Аристотель должен разрешить апории Зенона, т.е. доказать, что движение можно мыслить, не впадая в противоречие. Для этого он и вводит принцип непрерывности, отличая непрерывность как определенную форму связи элементов от других форм: последовательности и смежности. «Следующим по порядку, — пишет Аристотель, — называется предмет, находящийся за начальным по расположению или по природе, или отделенный от него другим способом, если между ним и тем, за чем он следует, не находится

в промежутке предметов того же рода, например, линии или линий в случае линии, монады или монад в случае монады, дома в случае дома. Но ничто не препятствует находиться в промежутке чему-нибудь иному... «Смежное» есть то, что, следуя за другим, касается его. «Непрерывное» есть само по себе нечто смежное; я говорю о непрерывном, когда граница, по которой соприкасаются оба следующие друг за другом предмета, становится для обоих одной и той же, и, как показывает название, не прерывается...» (Физика, V, 3, 226в-227а).

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

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

Давая определение непрерывности, Аристотель решает логико-философскую проблему античности, поставленную Зеноном. Непрерывное, по определению Аристотеля, это то, что делится на части, всегда делимые. А это значит, что непрерывное исключает какие бы то ни было неделимые части, и уж тем более не может быть составлено из неделимых. «Невозможно ничему непрерывному состоять из неделимых частей, например, линии из точек, если линия непрерывна, а точка неделима» (Физика, VI, I, 231а). Аристотель аргументирует свой тезис, просто раскрывая содержание понятий «непрерывного» как имеющего части, всегда в свою очередь состоящие из частей, и неделимого, которое вообще не состоит из частей. Не состоящее из частей не может и касаться другого такого же (не состоящего из частей), ибо само понятие соприкосновения уже зак-

лючает в себе условие делимости на части: соприкасается то, что делимо, ибо только у делимого края могут находиться вместе. У неделимого нет краев, поэтому неделимые не могут соприкасаться по определению. В непрерывном же «крайние концы образуют единое и касаются» (Физика, VI, I, 231в), а потому, естественно, непрерывное не может состоять из неделимых.

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

«По неделимому пути, — пишет Аристотель, — ничто не может двигаться, а сразу является продвинувшимся» (Физика, VI, I, 232а). В этом случае и движение должно мыслиться не как непрерывное, а, соответственно, как состоящее из неделимых — уже нельзя сказать «движений», а «моментов продвинутости»; ибо движение при таком условии перестанет быть процессом, а станет «суммой результатов».

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

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

«Поэтому, — резюмирует Аристотель, — ошибочное рассуждение Зенона, что невозможно пройти бесконечное, т.е. коснуться бесконечного множества отдельных частей в ограниченное время. Ведь длина и время, как и вообще все непрерывное, называются бесконечными в двояком смысле: или в отношении деления или в отношении границ⁴. И вот, бесконечного в количественном отношении нельзя коснуться в ограниченное время, бесконечного согласно делению — возможно, так как само время в этом смысле бесконечно. Следовательно, приходится проходить бесконечность в бесконечное, а не в ограниченное время и касаться бесконечного множества частей бесконечным, а не ограниченным множеством» (Физика, VI, 2, 233a).

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

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

Решая это затруднение, Аристотель высказывает, на первый взгляд, парадоксальное, но логически совершенно необходимое положение: «ни в том, что изменяется, ни во времени, в течение которого оно изменяется, *нет ничего первого*» (Физика, VI, 5, 236 а). Это утверждение имеет силу по отношению ко всем видам движения (изменения), кроме изменений качественных: в последних Аристотель как раз видит исключение в том смысле, что «в движении по качеству может быть само по себе неделимое» (Физика, VI, 5, 236 в)⁵. Это соображение Аристотеля послужило впоследствии толчком к разработке в средние века учения об интенсификации и ремиссии качеств, учения, которое в

конечном счете оказывалось несовместимым с принципами аристотелевской физики и выводило за ее пределы, подготавливая тем самым научную революцию XVI-XVII вв.

Итак, ответ Аристотеля на вопрос о том, как возможно мыслить начало движения и изменения, гласит: такое начало мыслить невозможно в силу бесконечной делимости всякой величины и всякого времени. Первого момента никогда нельзя схватить, ибо «момент» означал бы нечто неделимое. Ничто, таким образом, не происходит «вдруг». Как справедливо отмечает В.П.Зубов, «мгновенные действия в перипатетической физике были исключены»⁶. Что же касается «конца» изменения, то опять-таки кроме изменений по качеству, имеющих такой конец, никакой другой вид движения не имеет «первого в отношении конца».

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

Но если величина и время непрерывны, то что же тогда представляют собой точка на линии и момент во времени, который мы называем «теперь»? Точка на линии и, аналогично, «миг» на непрерывной «линии» времени, называемый нами «теперь», являются неделимыми; но будучи таковыми, они принципиально разнородны со всем, что делимо: точка — с линией, а «теперь» — с временем. Точка *не имеет величины*; она есть *граница линии*; точно так же «теперь» *не есть время*, а есть граница времени. «Необходимо, — пишет Аристотель, — чтобы «теперь», взятое не по отношению к другому, а само по себе, первично, было неделимым... Ведь оно представляет собой какой-то крайний предел прошедшего, за которым нет еще будущего, и обратно, предел будущего, за которым нет уже прошлого, что ... является границей того и другого» (Физика, VI, 3, 233в-234а).

Поскольку «теперь» неделимо, то в момент «теперь» нет никакого движения, что логически вытекает из вышеизложенного. Но и покой, говорит Аристотель, в «теперь» тоже невозможен, ибо как покой, так и движение, будучи непрерывными состояниями, могут существовать только во времени, поскольку оно тоже непрерывно. Из этого с необходимостью следует, что

неделимая точка не может двигаться; ведь двигаться неделимое могло бы только при условии, если бы можно было двигаться в неделимые мгновения — из одного «теперь» в другое «теперь»; в «теперь» невозможно ни движение, ни покой. Значит, двигаться и изменяться может только то, что само имеет величину (а значит делимо); только такие объекты и подлежат изучению физики — науки о движении и изменении.

Аристотелевское учение о непрерывности имеет также непосредственный выход в математику. Принцип непрерывности был введен в математику старшим современником Аристотеля Евдоксом в виде так называемой «аксиомы непрерывности», которую мы находим среди определений V книги «Начал» Евклида, где излагается теория отношений Евдокса⁷.

Четвертое определение V книги «Начал» гласит: «Говорят, что величины имеют отношение между собой, если они, взятые кратно, могут превзойти друг друга»⁸.

Вот как формулирует Аристотель евдоксову аксиому непрерывности, недвусмысленно показывая, что альтернативой ее будет парадокс Зенона «дихотомия»: «Если, взявши от конечной величины определенную часть, снова взять ее в той же пропорции, т.е. не ту же самую величину, которая взята от целого, то конечную величину нельзя пройти до конца; если же настолько увеличивать пропорцию, чтобы брать всегда одну и ту же величину, то пройти можно, так как конечную величину всегда можно исчерпать любой определенной величиной» (Физика, III, 6, 206в). Как видим, аристотелевская физика, построенная на основе принципа непрерывности, внутренне связана с математическим мышлением, как оно воплотилось в «Началах» Евклида.

2. Понятие бесконечного у Аристотеля

Аристотелева теория непрерывности родилась из попытки решить парадоксы бесконечности; проблема бесконечности — одна из ключевых в онтологии и натурфилософии Стагирита. Приступая к анализу понятия бесконечности, он предупреждает, что здесь приходится ходить по очень зыбкой почве, рискуя постоянно натолкнуться на парадоксы и противоречия: ибо «много невозможного следует и за отрицанием его (бесконечного. — П.Г.) существования и за признанием» (Физика, III, 4, 203в). Но несмотря на эти затруднения, возникающие при рассмотрении

бесконечного, философия, по мысли Аристотеля, не может обойтись без такого рассмотрения. «А что бесконечное существует, — пишет Аристотель, — уверенность в этом скорее всего возникает у исследователей из пяти оснований: из времени (ибо оно бесконечно), из разделения величин (ведь и математики пользуются бесконечным); далее, что только таким образом не иссякнут возникновение и уничтожение, если будет бесконечное, откуда берется возникающее. Далее, из того, что конечное всегда граничит с чем-нибудь, так что необходимо, чтобы не было никакого предела, раз необходимо, чтобы оно всегда граничило с другим. Но больше всего и главнее всего — что доставляет для всех затруднение — на том основании, что мышление не останавливается: и число кажется бесконечным, и математические величины, и то, что лежит за небом; а если лежащее за небом бесконечно, то кажется бесконечным тело и существует множество миров...» (Физика, III, 4, 203в). Интересно, что философ видит именно в бесконечности мышления («мышление не останавливается») одно из главных оснований для принятия бесконечного: деятельность мышления служит источником того, что бесконечными представляются и число, и величина, и протяженность космоса.

Однако в вопросе о бесконечном, говорит Аристотель, доверять мышлению нельзя; поэтому ко всем перечисленным основаниям, побуждающим принять бесконечное, надо подойти критически. Аристотель начинает исследование с критики платоновского и пифагорейского понятий бесконечного. И Платон, и пифагорейцы рассматривают бесконечное как сущность, а не свойство, не предикат чего-нибудь другого. В отличие от них, натурфилософы считают бесконечное предикатом природных элементов, в зависимости от того, какой элемент каждый из них принимает за первоначало — воду, воздух или огонь. Аристотель не соглашается признать бесконечное ни сущностью, ни предикатом (сущности). Характерно возражение Аристотеля против платоновско-пифагорейской трактовки бесконечного как сущности: если принять, что бесконечное является сущностью, то оно должно мыслиться как неделимое. «...Если бесконечное — сущность и не относится к какому-нибудь подлежащему, — говорит Аристотель, — то «быть бесконечным» и «бесконечность» — одно и то же, следовательно, оно или неделимо или делимо до бесконечности, а быть одному и тому же предмету многими бесконечными невозможно. Однако, если оно сущность и начало,

то как часть воздуха остается воздухом, так и часть бесконечно-го — бесконечным. Следовательно, оно неразделимо и неделимо. Однако невозможно бесконечному существовать актуально, ведь ему необходимо быть количеством. Бесконечное, следовательно, существует по совпадению... Поэтому нелепости утверждают те, которые говорят так же, как пифагорейцы: они одновременно делают бесконечное сущностью и делят его на части» (Физика, III, 5, 204a)⁹.

Аристотель считает, что платоники и пифагорейцы, рассматривая бесконечное как «сущность», должны мыслить его как нечто неделимое, а тем самым — как актуально-бесконечное. Если же мыслить бесконечное как актуальное, то, согласно Аристотелю, невозможно объяснить такой «вид» бесконечного, как время и величина (а тем самым и движение), которые являются, по выражению Аристотеля, «количествами». Что же представляет собой этот вид бесконечного? В чем его отличие от актуально-бесконечного? В том, что «будучи проходимо по природе», это бесконечное «не имеет конца прохождения или предела» (Физика, III, 4», 204a). Это — бесконечное потенциально, бесконечное в возможности, а не в действительности, осуществляемое, а не осуществленное, незавершенное и не могущее быть никогда завершенным. В этом смысле Аристотель говорит, что бесконечное — это «не то, вне чего ничего нет, а то, вне чего всегда есть что-нибудь» (Физика, III, 6, 206в).

Потенциально-бесконечное существует как экстенсивно или интенсивно бесконечное, то есть или в результате сложения, или в результате деления, или того и другого вместе. Отличие потенциально бесконечного от бесконечного актуально состоит в том, что первое всегда имеет дело с конечным и есть не что иное, как беспредельное движение по конечному. Каждый раз, имеем ли мы дело с экстенсивной бесконечностью, например, в процессе счета, или с интенсивной (в результате деления отрезка), мы на каждом из этапов движения по предмету получаем как угодно большую или как угодно малую, но всегда конечную величину. Тут как раз принцип непрерывности и оказывается принципом потенциальной бесконечности. «Вообще говоря, — пишет Аристотель, — бесконечное существует таким образом, что всегда берется иное и иное, и взятое всегда бывает конечным, но всегда разным и разным... Притом для величины это происходит с сохранением взятого, для времени и людей — вместе с их уничтожением, так однако, чтобы не было перерыва»

(Физика, III, 6, 206в). Как понять смысл последнего замечания? В чем отличие величины от «времени и людей»? Это отличие Аристотель видит в том, что если величина, получаемая в результате деления, сохраняет в себе как бы «в снятом виде» пройденные этапы, становясь все меньше и меньше, то время, протекающее до настоящего момента, исчезает, не сохраняясь. Характерно, однако, что в этом последнем смысле, как говорит Аристотель, «бесконечное будет актуальным»¹⁰. Это замечание может ввести в заблуждение, если не принять во внимание оговорки Аристотеля, что «бесконечное как энтелехия» (т.е. осуществленное и в этом смысле актуальное) существует по совпадению; другими словами, актуальным будет «день или состязание», а не само бесконечное.

Итак, отвечая на вопрос о том, существует ли бесконечное, Аристотель формулирует один из кардинальных принципов своего учения: *бесконечное существует потенциально, но не существует актуально*. Иначе говоря, бесконечное не пребывает как нечто законченное, а всегда *становится, возникает*; оно не есть что-то действительное, а только *возможное*. Но отсюда с очевидностью следует, что бесконечное для Аристотеля есть *материя*, ибо именно материя определяется им с самого начала как *возможность*. «Бесконечное есть материя для завершенности величины и целое в потенции, а не актуально, оно делимо путем отнятия и путем обращенного прибавления, а целым и ограниченным является не само по себе, а по отношению к другому; и, поскольку оно бесконечно, не охватывает, а охватывается» (Физика, III, 6, 207а).

Хотя Аристотель и полемизирует с Платоном и пифагорейцами относительно логического и онтологического статуса бесконечного, тем не менее, определяя бесконечное как нечто неопределенное (ибо материя сама по себе, без формы, есть нечто неопределенное), он остается на почве характерной для греков «боязни бесконечного»; и эта почва является общей у него с другими греческими мыслителями, в том числе и с Платоном. Ведь и для Платона если нет единого, то ничто не может ни существовать, ни быть познаваемо, ибо беспредельное само по себе неуловимо для мышления. Аналогично рассуждает Аристотель, связывая бесконечное с материей (см.: Физика, III, 6, 207а). И в самом деле, имея дело с потенциальной бесконечностью, мы всегда схватываем (то есть познаем) лишь конечное, — бесконечность же выражается тут в том, что это конечное — «всегда иное и иное»¹¹.

Любопытно, что Аристотель различает *бесконечное от деления* и *бесконечное от прибавления* (т.е. интенсивную и экстенсивную бесконечности) в одном отношении, а именно: бесконечное от прибавления не может превзойти всякую определенную величину, а бесконечное от деления — может. «Превзойти всякую величину путем прибавления невозможно даже потенциально, если только не будет по совпадению бесконечного, как энтелехии» (Физика, III, 6, 206в), о чем шла речь выше. Откуда же берется такое «неравенство» экстенсивной и интенсивной бесконечности? А дело в том, что бесконечное — это материя, оно *не охватывает, а охватывается*; в случае интенсивной бесконечности мы имеем определенную величину, допустим, отрезок известной длины, ограниченный двумя точками — границами, полагающими ему предел (границы эти суть момент формы), то есть охватывающими его. Здесь бесконечное охватывается своими «концами», деление происходит внутри охватенного. Напротив, когда речь идет об экстенсивной бесконечности, то величина неограниченно растет, и охватывать тут должна была бы уже не форма (ибо границы — формы нет, она убегает в бесконечность), а сама материя, что, согласно ранее сказанному, невозможно.

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

Аристотелевское понимание бесконечности обуславливает его учение о конечности мира; согласно Аристотелю, не может существовать бесконечное чувственно воспринимаемое тело. Аргументация Аристотеля в пользу этого положения проливает дополнительный свет также и на рассмотренный нами тезис — о невозможности величине не только *быть* бесконечно-большой, но и *становиться как угодно большой*. Вот эта аргументация: «Что такое тело вообще невозможно, ясно из следующего. По природе все воспринимаемое чувствами находится где-нибудь, и есть известное место для каждой вещи, одно и то же для части и для целого, например, для всей земли и для отдельного комка, для огня и для искры. Так что если бесконечное тело однородно, оно будет неподвижным или вечно будет передвигаться. Однако это невозможно: почему оно будет внизу, а не вверху, или где бы то ни было? Я имею в виду, если будет, например, комок,

куда он будет двигаться или где будет пребывать? Ведь место сродного ему тела бесконечно. Может быть, он захватит все место? А каким образом? Какое же и где будет его пребывание и движение? Или повсюду он будет пребывать? Тогда он не будет двигаться. Или повсюду он будет двигаться? Тогда он не остановится» (Физика, III, 5, 205a).

Аргументация эта выявляет предпосылки Аристотеля: невозможно мыслить бесконечное тело¹², потому что невозможно определять движение иначе, нежели через место. Место играет в физике Аристотеля роль некоторой абсолютной системы координат, по отношению к которой только и можно вести речь о движении любого тела. Абсолютное место — это и то, куда движется тело, и то, откуда оно движется: если не окажется ни верха, ни низа, то всякое тело будет дезориентировано в своем движении. Подобно тому, как всякое дихотомическое деление предполагает в качестве своего условия некоторую определенную величину, т.е. величину, ограниченную своими пределами, а без этого такое деление, по Аристотелю, невозможно, — подобно этому и условием возможности движения является нечто определенное, — а именно замкнутый (конечный) космос, имеющий свой верх и свой низ, центр и периферию, и только по отношению к этим абсолютным местам (как точкам отсчета) можно говорить об определенном движении, закон и порядок которого познаваем. В противном случае, по Аристотелю, вообще нельзя отличить движение от покоя, и непонятно, что будет побуждать тело к движению — ведь в бесконечном теле *все места одинаковы*. Поэтому, как полагает Аристотель, если допустить, что космос бесконечен, то тело в нем либо «повсюду будет двигаться» (принцип инерции!), либо повсюду пребывать (что является тем же самым при условии допущения относительности движения). Как видим, Аристотелева теория движения не допускает того самого принципа инерции, который становится фундаментальным в механике нового времени.

3. Понятие «места» и проблема пространства в натурфилософии Аристотеля

Теория движения Аристотеля и его понимание природы предполагает особую трактовку *пространства*, существенно отличную от тех, какие уже существовали в греческой философии

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

Аристотель вводит понятие «места» для того, чтобы показать, что «не существует протяжения, отличного от тел, отделенного от них и существующего актуально» (Физика, IV, 6, 213a). Место, как и тело, его занимающее, имеет три измерения — длину, ширину и глубину, но оно не есть тело: если это допустить, то «в одном и том же будут находиться два тела» (там же, I, 209a). Место нельзя отождествить ни с материей, ни с формой, ибо и та, и другая неотделимы от тела, а место — отделимо: место не пропадает, когда находящиеся в нем вещи гибнут. В результате этих размышлений Аристотель останавливается на аналогии между местом и сосудом: «По-видимому, место есть нечто вроде сосуда, так как сосуд есть переносимое место, сам же он не имеет ничего общего с содержащимся в нем предметом» (там же, 2, 209в).

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

«Материю можно было бы счесть также и местом, — пишет Аристотель, — если только рассматривать нечто в покоящемся теле, притом не как отделенное, а непрерывное» (Физика, IV, 4, 211в). Тем самым Аристотель подчеркивает, что отождествление пространства с материей возможно для математика; оно возникает из попытки дать онтологическое обоснование геометрии, но для физика такое отождествление недопустимо.

Итак, понятие места тесно связано с понятием движения, и если бы не нужно было строить кинематику — теорию движения, то понятие места вообще не стали бы исследовать, заключает Аристотель¹³. Стало быть, место — это не столько то, в чем предмет покоится (хотя это, конечно, тоже место — по совпаде-

нию), сколько то, в чем оно движется (не случайно же, определяя движение, Аристотель всегда указывает три момента: что движется, в чем и когда). Это можно видеть и из примеров, приводимых Аристотелем для пояснения того, что мы понимаем под местом: «В чем был воздух, в том опять появляется... вода, так как вода и воздух, а равным образом и другие тела, становятся на место друг друга» (Физика, IV, 2, 209в). Место, следовательно, есть нечто устойчивое, через что можно определить подвижное и изменчивое, ибо если нет ничего *фиксированного*, к чему мы могли бы отнести движущееся, то последнее оказалось бы неуловимым и неопределимым. Как категория материи вводится Аристотелем ради объяснения изменения (материя — это «что» изменения, т.е. то, что сохраняется при изменении), так и категория места вводится ради того же, но только место — это «где» изменения, и оно тоже *сохраняется* при изменении: мы потому только можем сказать о том, что туда, где раньше была вода, теперь переместился воздух, что это «где» остается *постоянным*¹⁴.

Возражения Аристотеля против платоновского понимания пространства в связи с рассмотрением категории места аналогичны тем, которые он делал против платоновского понимания материи: у Платона материя лишена всякой силы; у Аристотеля же материя есть «способность», причем способность к изменению; материя у Аристотеля динамична. Характерно, что и место, по Аристотелю, тоже не лишено «силы»: «Перемещения простых физических тел, например огня, земли и подобных им, показывают, что место есть не только нечто, но что оно *имеет и какую-то силу*. Ведь каждое из них, если ему не препятствовать, несется в свое собственное место, одно вверх, другое вниз, а верх, низ и прочие из шести измерений¹⁵ — части и виды места (Физика, IV, I, 208в). Верх, низ, центр и периферия — это, как видим, для Аристотеля не относительные, а абсолютные понятия, определения абсолютного места.

Именно благодаря «силе» места существует так называемое «естественное» движение, то есть движение тел на свое исконное место: легких — вверх, тяжелых — вниз; а различие движений «естественных» и «насильственных» играет очень важную роль в физике Аристотеля. Ведь не будь этого различия, трудно было бы Аристотелю последовательно провести одно из центральных положений его кинематики — а именно: тезис о том, что всякое движение предполагает движимое и движущее. В насильственных движениях движущим является всегда

какое-то другое тело, а вот в тех, которые Аристотель называет «естественными», движущим является не другое тело, а само «место». Поэтому не удивительно, что соображение об относительности всякого места сразу подрывало фундамент перипатетической физики и вело к пересмотру остальных ее положений.

При рассмотрении понятия места Аристотель полемизирует также с атомистами. Последние, в отличие от Платона, определяли место как пустоту, исходя как раз из необходимости объяснить возможность движения. Принять атомистическое объяснение движения Аристотель не может: его физика, строящаяся на основе принципа непрерывности, противоположна атомистической физике, допускающей физические неделимые, движущиеся в пустоте. Понятно, что при определении места атомисты предполагают полнейшую независимость пространства от наполняющих его тел: в атомистической физике у тела нет и не может быть своего места, место и атом — две взаимно безразличные реальности. Единственная форма их связи состоит в том, что атому для движения нужен пустой «промежуток»¹⁶ — такой, где в этот момент нет других атомов.

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

Интересны собственно физические аргументы Аристотеля против возможности пустоты. Если бы существовала пустота, говорит он, то в ней движение было бы невозможным. «Ведь, подобно тому как, по утверждению некоторых, земля покоится вследствие равномерного окружения, так необходимо покоиться и в пустоте, ибо нет оснований двигаться сюда больше, сюда

меньше: *поскольку это пустота, в ней нет различий*» (Физика, IV, 8, 214в). Пустота — это физический эквивалент «ничто», а стало быть, она не имеет никаких определений. Аристотель не допускает существования актуально-бесконечного (тела или пространства): в последнем тоже нет никаких различий. Несообразности, связанные с допущением пустоты, упираются в один главный пункт: пустота не находится ни в каком отношении с наполненной средой, подобно тому как нуль не находится ни в каком отношении с числом¹⁷.

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

Аристотелевская физика, как мы знаем, допускает два типа связи в телесном мире, при которых не нарушается принцип непрерывности: либо непрерывность в собственном смысле, когда два тела имеют одну общую границу, либо соприкосновение, когда граница между двумя телами хоть и не является общей, но в промежутке между ними нет ничего другого; т.е., попросту говоря, никакого промежутка нет. Вот этот второй тип связи и становится у Аристотеля условием возможности определить место так, чтобы при этом не нарушить принципа непрерывности. «Место, — говорит он, — есть первая неподвижная граница объемлющего тела» (Физика, IV, 4, 212а). Первая граница, т.е. та, которая соприкасается с объемлемым телом без промежутка между ними. Поэтому на вопрос, где находится вино, правильным будет ответ: в сосуде, но неправильным — с точки зрения Аристотеля — будет ответ: в доме, хотя сосуд и в самом деле находится в доме. И для сосуда его место — не дом, а прилегающий воздух, ибо место — это первая граница объемлющего тела. Поэтому тело, снаружи которого не существует никакого тела, не находится ни в каком месте, ибо его ничто не объемлет. Таков космос, который, по Аристотелю, не имеет места, а существует «нигде», или, что то же самое, в самом себе; сам вопрос, где находится небо, не имеет смысла, — ведь вне неба ничего нет.

Как видим, аристотелевское определение места исключает принцип относительности: он не определяет место того или иного предмета через положение его относительно других предметов: именно так впоследствии определяет место, например, Декарт¹⁸,

тоже, кстати говоря, не допускавший пустоты и не принимавший атомизма. Но Аристотель и здесь верен своему методу: для него отношение — всегда вторичнее самих «относимых», а потому и место он должен определить так, чтобы не изменить своему пониманию сущности. Учение об абсолютных местах — верхе, низе и т.д. — это применение к космологии и физике аристотелевского учения о сущности. Аналогия места с сосудом поэтому очень важна для Аристотеля, он даже прямо говорит: «Подобно тому как сосуд есть переносимое место, так и место есть не передвигающийся сосуд» (Физика, IV, 4, 212a).

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

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

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

Их можно перечислить:

- 1) место объемлет тот предмет, местом которого оно является;
- 2) место не есть что-либо, присутствующее самому предмету;
- 3) первичное место не меньше и не больше предмета;

- 4) место оставляется предметом и отделимо от него;
- 5) всякое место имеет верх и низ;
- 6) каждое тело по природе перемещается и остается в свойственном ему месте, а это и составляет верх и низ.

Рассмотрим подробнее перечисленные признаки.

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

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

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

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

Таким образом, место в некотором отношении родственно форме, в некотором – материи, но в других отношениях оно отлично как от той, так и от другой. Как родственное с формой, оно есть граница тела; как родственное с материей, оно – протяженность тела. Если бы тело не двигалось, то сосуд был бы для него формой; но, двигаясь, тело оставляет свое место. Значит, можно сказать, что место – это заместитель, эрзац формы, *как бы* форма для движущегося тела, и именно постольку, поскольку оно движется. Форма – граница предмета, поскольку он находится «в себе», место же – граница «объемлющего тела», т. е. та граница, которая дается телу другим; образно говоря, это – ослабленный вариант границы, ибо при движении тело тоже нуждается, по Аристотелю, в границах, но уже не только как тело, а и как движущееся тело. Вот место и есть как раз граница тела, поскольку оно движется.

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

Теперь мы можем видеть, что место у Аристотеля, так же как и время, рассматривается не без соотнесения с тем, что его «наполняет»: хотя тело, в принципе, и отделимо от своего места, но «абсолютные места» — верх и низ — неразрывно связаны с тяжестью и легкостью тел, местами которых они являются. Хотя место оказывается связанным с тем, что его наполняет, тем не менее в качестве границы оно — в полном соответствии с онтологическими принципами Аристотеля — определяет то, что в нем находится. Граница есть то определение, благодаря которому возможное оформляется в действительное, из неопределенного возникает определенная величина. Граница, таким образом, есть некая система координат: «Место не пропадает, когда находящиеся в нем вещи гибнут» (Физика, IV, I, 209a). Поэтому для Аристотеля все-таки *не через вещи определяется место, а вещи — через место*. И именно в этом смысле место надделено, как мы отмечали, особого рода *силой*.

Определение места как границы объемлющего тела вместе с положением о том, что величина может бесконечно уменьшаться, но не может бесконечно возрастать, а число — наоборот, вместе с учением о невозможности для тела быть бесконечно большим, — все это выражает из общего принципа, связанного

с аристотелевским решением проблемы бесконечного. Космология Аристотеля, как и его физика, строится им на этом фундаменте, прочность которого целиком зависит от того, будет ли оставаться в неприкосновенности созданная Аристотелем теория бесконечного, которая в свою очередь зиждется на различении актуального и потенциального, формы и материи, имеет онтологические корни.

Резюмируя свои размышления о бесконечности, Аристотель не забывает отметить, что отрицание им актуальной бесконечности не вступает в противоречие с математикой. «Наше рассуждение, отрицающее актуальность бесконечного в отношении увеличения, как не проходимого до конца, не отрицает у математиков их теории: ведь они не нуждаются в таком бесконечном и не пользуются им: математикам надо только, чтобы ограниченная линия была такой величины, как им желательно, а в той же пропорции, в какой делится величайшая величина, можно разделить какую угодно другую» (Физика, III, 6, 207a). И Аристотель был прав, — он мог спокойно сослаться на Евдокса и его учеников¹⁹.

В связи с понятием бесконечного остается, однако, нерассмотренным еще один вопрос. Аристотель, как мы видели, определяет бесконечное как то, вне чего всегда есть еще что-то. А может ли существовать нечто такое, вне чего больше ничего нет? И если да, то как следует именовать это? «...Там, где вне ничего нет, — говорит Аристотель, — это законченное и целое: ведь мы так именно и определяем целое: это то, у которого ничто не отсутствует, например, целое представляет собой человек или ящик... Целое и законченное или совершенно одно и то же или сродственны по природе: законченным не может быть ничто, не имеющее конца, конец же граница» (Физика, III, 6, 207a). Если бесконечное — это материя, то целое — это материя оформленная, и «конец», который дает оформление целому, завершает его²⁰ — это и есть форма. Греческая наука делает акцент именно на конце, границе, ибо тут — начало оформления, а вместе с ним и начало познания: неоформленное, беспредельное как таковое — непознаваемо. Поэтому и бесконечное — число или величина. — не может быть бесконечным, так сказать, «в обе стороны»: ибо в этом случае о нем вообще ничего нельзя было бы знать. Хотя бы один «конец» должен быть налицо: для числа — нижняя граница, для величины — верхняя.

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

Понятие времени. Время как число движения

Аристотель — первый из античных философов, у которого мы находим развернутый анализ понятия времени (Физика, IV, 10-14). Предшественником Аристотеля здесь был Платон; в «Тимее» он различает и сопоставляет понятия времени (*χρόνος*) и вечности (*αἰών*) (Тимей, 37с-38). Согласно Платону, время было не всегда, оно сотворено демиургом вместе с космосом с целью «уподобить творение образцу». Однако природа образца вечна, а этого невозможно передать рожденному; потому демиург создал подобие вечности, ее движущийся образ — время, который «движется от числа к числу». Солнце, Луна и пять других планет созданы демиургом, чтобы «определять и блюсти число времени». В отличие от Платона, Аристотель не рассматривает акт порождения времени и не исходит поэтому из соотношения времени с надвременной вечностью. Пытаясь уяснить себе, что такое время, Аристотель дает образец того метода, который в XX веке получил название феноменологического и которому глава феноменологической школы Э.Гуссерль научился у крупнейшего аристотелика последнего столетия — Франца Brentano. Аристотель описывает всем хорошо известный, но трудно уловимый при попытке схватить его в понятии²¹ феномен времени, переходя от одного аспекта к другому, третьему и т. д., последовательно отсекая те определения времени, которые оказываются лишь сопутствующими, относясь не к сущности самого времени, а к тому, без чего мы не можем представить себе время.

Так, время прежде всего представляется каким-то движением и изменением, говорит Аристотель. Но движение может быть быстрее и медленнее, а время нет, так как медленное и скорое (сама медленность и скорость) определяется временем. Значит, время не есть движение, но, с другой стороны, оно не существует и без движения и изменения²². Время — это не движение, оно является движением лишь постольку, поскольку движение име-

ет число. Больше или меньше мы оцениваем числом, а большее или меньшее движение — временем; следовательно, время есть некоторое число. Вот аристотелевское определение времени: «Время есть число движения по отношению к предыдущему и последующему» (Физика, IV, II, 219в). Поскольку, однако, число имеет двоякое значение — и то, *что* мы считаем, и то, *с помощью чего* считаем, в равной мере является числом, то Аристотель указывает, что время «есть именно число считаемое, а не посредством которого считаем» (Физика, IV, II, 219в). Тем самым подчеркивается *объективность*, а не просто условность течения времени. Далее, число, посредством которого мы считаем, — это число вообще, абстрактное число, приложимое ко всему, что может быть сосчитано. А число *считаемое* — это то, которое образуют в нас наблюдаемые нами последовательные смены состояний движения (например, последовательные местоположения Солнца на небосводе); не случайно Аристотель говорит о «*чувственном восприятии*» предыдущего и последующего» (Физика, IV, II, 219а 25) — *восприятие* играет здесь конститутивную роль, о чем у нас пойдет речь ниже.

Почему же время — именно *число* движения? Потому что без числа, говорит Аристотель, мы не можем ничего разграничить, ограничить, а значит, и определить — как в движении, так и во времени. «Мы и время распознаем, когда разграничиваем движение, определяя предыдущее и последующее, и тогда говорим, что протекло время, когда подучим чувственное восприятие предыдущего и последующего в движении. Мы разграничиваем их тем, что воспринимаем один раз одно, другой раз другое, а между ними нечто отличное от них; ибо когда мы мыслим крайние точки отличными от середины и душа отмечает два «теперь», тогда это именно мы называем временем» (Физика, IV, II, 219а 21–29). Момент «теперь» является, таким образом, средством для счета и тем самым определения (разграничения) времени; само «теперь», как поясняет Аристотель, не есть время, оно не является «частью», «минимальным отрезком» времени, как это часто представляют себе, — оно есть «граница времени» точно так же, как точка является не частью линии (всякая, как угодно малая часть линии в свою очередь бесконечно делима), а ее границей. И соответственно время также не складывается из многих «теперь», как линия из точек.

Точка на линии и разделяет линию, и в то же время связывает ее, будучи концом одного отрезка и началом другого (таково определение непрерывности у Аристотеля) — так же обстоит

дело с моментом «теперь» на «линии» времени. Однако между «теперь» и точкой есть и различие. То обстоятельство, что «теперь» и соединяет, и разъединяет «отрезки» времени, «не так заметно, как для пребывающей на месте точки. Ведь «теперь» разделяет потенциально. И поскольку оно таково, оно всегда иное, поскольку же связывает, всегда тождественно, как точка в математических линиях» (Физика, IV, 13, 222a 10-16).

Здесь мы можем вернуться к оставленному открытым вопросу: что кладет предел бесконечности во времени? Именно «теперь» есть тот «конец», который оформляет бесконечность времени; только, в отличие от числа и величины, у которых, как мы помним, «граница» проходит «внизу» и «вверху», «граница» времени проходит, образно говоря, в «середине»: ведь «теперь» отделяет прошедшее от будущего и в то же время соединяет их. «Невозможно, чтобы время существовало и мыслилось без «теперь», а «теперь» есть какая-то середина, включающая в себе одновременно начало и конец – начало будущего и конец прошедшего» (Физика, VIII, I, 251b). Существенно то, что и здесь бесконечное оформляется неделимым: момент «теперь», сам не будучи временем, только и может «ограничивать» время и служить основой его непрерывности²³.

Характерно, что в XVII-XVIII вв., когда происходит становление новой философии и новой науки, когда пересматривается многое из наследия Аристотеля, изменяется и понимание времени. И прежде всего элиминируется конституирующая роль вневременного начала – «теперь», поскольку понятие бесконечного получает прежде не свойственное ему значение²⁴.

Коль скоро мы коснулись специфики именно античного восприятия времени, отметим и еще один момент. Разъясняя, что все вещи, кроме вечных, объемлются временем, Аристотель неожиданно (для нас) приходит к заключению, что «время само по себе является причиной уничтожения: оно есть число движения, движение же выводит существующее из его положения» (Физика, IV, 12, 221b). С точки зрения понимания времени, какое мы находим у Галилея, Декарта, Ньютона, время в такой же мере – причина уничтожения, как и возникновения, – подобно тому как в абстрактном пространстве механики нового времени тоже нет предпочтительных точек и абсолютных мест. Для Аристотеля же время есть мера движения и покоя вещи, и эта мера у каждой вещи – своя. Время отмеряет каждому существу его срок, а потому оно не вполне абстрактно и равнодушно к

своему содержанию. «У каждого существа времена, т.е. сроки жизни, имеют свое число, и этим числом они различаются. Ведь все имеет свой порядок, и всякая жизнь и время измеряются периодом» (О возникновении и уничтожении, П, 10, 336в 11-14).

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

Итак, время есть число движения. Но тут естественно возникает вопрос: поскольку время, в отличие от арифметического числа, непрерывно, то ему скорее подходит определение *величины*²⁵. Движение потому обычно и связывается в сознании с представлением о времени, что оно тоже непрерывно. «Так как движущееся движется от чего-нибудь к чему-нибудь и всякая величина непрерывна, то движение следует за величиной; вследствие непрерывности величины непрерывно и движение, а через движение и время» (Физика, IV, П, 219а 11-13). Стало быть, по Аристотелю, время, как и движение, является величиной. По отношению же к величине встает задача измерения, почему время обычно ассоциируется именно с измерением — движения, изменения, а также и покоя. При этом возможно как измерение величины движения с помощью времени, так и величины времени с помощью движения. «Мы не только измеряем движение временем, но и время движением вследствие их взаимного определения, ибо время определяет движение, будучи его числом, а движение — время» (Физика, IV, 12, 220в 15-16).

Аристотель вводит определение времени как *меры движения*, учитывая как раз то обстоятельство, что и время, и движение суть непрерывные, то есть бесконечно делимые величины. Некоторые исследователи полагают, что эти два определения времени — как *числа движения* и как *меры движения* — сознательно различены у Аристотеля: дефиниция времени как числа движения выражает сущность времени, а определение его как меры движения касается его функции. Такую точку зрения высказывает, в частности, П.Конен. Согласно Конену, число и мера имеют разное отношение к движению: мерой время является только по отношению к «первой мере» — круговращению небесного свода, а числом время будет по отношению ко всякому движению. Определение меры как числа движения онтологически первичнее, чем определение его как меры движения²⁶. Учитывая, что измерение всегда есть отнесение к единице меры, а стало быть, предполагает установление отношения, такое соображение совершенно справедливо.

И действительно, Аристотель говорит, что время есть число всякого движения, «число непрерывного движения вообще, а не какого-нибудь определенного вида». Что же касается времени как меры, то в качестве таковой выступает время обращения небесной сферы, ибо «равномерное круговое движение является мерой по преимуществу, так как число его является самым известным. Ни качественное изменение, ни рост, ни возникновение не равномерны, а только перемещение. Оттого время и кажется движением сферы²⁷, что этим движением измеряются прочие движения и время измеряется им же» (Физика, IV, 14, 223в 19-24).

Как видим, Аристотель не принимает платоновское определение времени через сопоставление с вечностью. Однако он следует Платону, связывая время с числом — ведь и по Платону, «время бежит по кругу согласно законам числа». И еще одно очень важное сходство: Аристотель, как и Платон, рассматривает время в связи с жизнью космоса; отвергая внекосмическую, умопостигаемую «вечность», он, однако, как и Платон, связывает время именно с физическим движением, а меру времени — с движением небосвода. При рассмотрении времени Аристотель рассуждает как космист (если можно употребить здесь такое выражение). Поскольку у Платона при рассмотрении времени постоянно присутствует трансцендентный временному быванию образец — вечность, то у него появляется возможность различить следующие три момента: то, что существует *вечно* (не рождено, не создано), то, что существует *всегда* (создано, но не подвержено гибели), и то, что существует *временно* (что создано и погибнет). Первое — это «вечный образец», подражая которому, демиург сотворил космос; второе — это сам космос и третье — это эмпирические явления и предметы, внутримировое сущее, возникающее и уничтожаемое во времени. В отличие от Платона, у Аристотеля мы не находим внекосмического, трансцендентного космосу бытия, которое является вечным; а все сущее в космосе Аристотель делит на то, что существует всегда, и то, что существует временно²⁸.

В связи с анализом времени Аристотель поднимает еще один важный вопрос, частично уже затронутый нами, а именно об отношении времени к душе. «Может возникнуть сомнение, — читаем у Аристотеля, — будет ли в отсутствие души существовать время или нет? Ведь если не может существовать считающееся, не может быть и считаемого, ясно, следовательно, и числа, так как число есть или сочтенное или считаемое. Если же по

природе ничто не способно считать кроме души и разума души, то без души не может существовать время, а разве то, что в каком-нибудь смысле является временем, например, если существует без души движение, а с движением связано «прежде» и «после», время же и есть это самое, поскольку оно подлежит счету» (Физика, IV, 14, 223а 22-29).

Из текста явствует, что Аристотель имеет в виду индивидуальную душу, наделенную разумом, то есть душу человеческую, которая в состоянии «считать» время, а тем самым устанавливать число движения. Поскольку время определяется Аристотелем как «число движения», то в строгом смысле слова без считающей души времени нет, ибо некому установить число движения; но все-таки и без души существует движение, а вместе с ним — «раньше» и «позже». Стало быть, и без души существует то, что «в каком-то смысле является временем». Здесь, быть может, можно высказать такое соображение: поскольку движение, воспринимаемое душой, непрерывно, то число в нем содержится только потенциально; актуализация его, выделение и таким образом счисление времени (счет) — это то, что производится считающей душой.

Таким образом, разумная душа, превращая потенциальное существование числа в актуальное, составляет одно из условий времени; эта актуализация происходит через *настоящее*, через момент «теперь», которое само стоит над потоком. Душа тем самым как бы вносит форму (в данном случае — число), тогда как оформляемое ею «прежде» и «после» самого движения существует независимо от нее. Вот почему Аристотель заключает, что в определенном смысле о времени можно говорить и безотносительно к душе.

Однако полной ясности по этому вопросу у философа все-таки нет²⁹. И потому некоторые аристотелики, например Фома Аквинский, видимо, не без влияния Плотина и Августина, считают именно душу важнейшим конституирующим время фактором, ибо, по его мнению, реальность *длительности* дана душой; движение, мерой которого является время, не имеет, согласно Фоме, бытия вне нас, ибо вне нас существует только движущееся, а значит — лишь состояние непрерывной множественности, без числовой связи, без *единства*.

Видимо, не без влияния Фомы Франц Brentano не склонен принимать во внимание оговорку Аристотеля, что в известном смысле время существует и без души; Brentano убежден, что в

действительности, если продумать все, высказанное в этой связи Аристотелем, то надо признать, что «времени не было бы, если бы не было разумной души»³⁰.

Однако, думается, Аристотель сделал свою оговорку совсем не случайно. Обратим внимание на то, что он исследует проблему времени в работах, посвященных анализу движения и непрерывности: в «Физике», «О небе», «О возникновении и уничтожении». Когда Аристотель определяет время как «число движения по отношению к предшествующему и последующему», то, казалось бы, речь может идти о «числе» любого движения: перемещения, качественного изменения, роста и убыли. В сущности, конечно, можно говорить о времени по отношению к любому из видов движения и к любому движущемуся объекту. Однако Аристотель не случайно говорит о перемещении как *первом движении* и указывает на движение неба как самого совершенного и непрерывного среди всех движущихся сущностей. «Лишь движущееся по кругу непрерывно таким образом, что оно всегда непрерывно само для себя. Итак, тело, перемещающееся по кругу, делает движение непрерывным, а его движение делает непрерывным время» (О возникновении и уничтожении. П, 10, 337а 30-33). И потому «движение по кругу» Аристотель вводит в одно из данных им определений времени: «Время — это исчисление чего-то непрерывного, т.е. движения по кругу» (О возникновении и уничтожении. П, 10, 337а 24-25).

Благодаря тому, что первое движение является мерой всех остальных, можно говорить об абсолютном времени как общей мере, которая дается не по установлению (не субъективно), а по природе (объективно). Поскольку же первое движение (движение крайнего неба) есть источник и причина всех остальных движений, то, хотя, воспринимая любое движение, мы воспринимаем и время, тем не менее не случайно человечество издревле «считало» время по движению светил: в своем единстве время соотносится именно с «первым движением»³¹. Время, по Аристотелю, нельзя отождествлять с самим круговращением неба, время есть воспринятое душой последовательное число этапов этого круговращения; но соотношение времени с движением неба и тем самым с жизнью космоса как целого — принципиальная особенность аристотелевской трактовки времени.

Соотношение математики и физики

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

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

Существует старый, ставший уже традиционным миф о том, что Аристотель был недостаточно сведущ в математике. Этот миф, надо полагать, обязан своим происхождением тому факту, что Аристотель ограничил, если можно так выразиться, онтологические притязания математики и отвел ей более скромное место, чем то, какое она занимала у Платона и особенно у пифагорейцев. Тем не менее сочинения Аристотеля свидетельствуют о несостоятельности этого мифа: философ прекрасно знает современную ему математику и дает ее глубокое философское обоснование как в «Физике», так и особенно во «Второй аналитике».

При обосновании математики Аристотель исходит из своего учения о сущности. «Есть ли числа, геометрические тела, плоскости и точки некоторые сущности или же нет» (Метафизика, III, 5, 1001в 26-27), — вот вопрос, с которого он начинает. И отвечает на этот вопрос отрицательно: «Состояния, движения, отношения, расположения и соотношения не означают, повидимому, сущности чего бы то ни было: ведь все они сказываются о каком-нибудь предмете (*ὑποκείμενον*), и ни одно из них не есть определенное нечто» (Метафизика, III, 5, 1001в 29-33).

Но если математические предметы не являются сущностями, то возникает вопрос об их способе бытия³², то есть их онтологическом статусе: каким образом они существуют?

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

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

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

1) математические предметы не являются сущностями в большей мере, нежели тела; 2) они не предшествуют чувственным вещам и бытию онтологически, но только логически; 3) а значит, они не могут существовать отдельно; 4) однако они не существуют и в чувственных вещах. Стало быть, они вообще не имеют *самостоятельного существования*, какое имеют, согласно Аристотелю, только сущности — как чувственные, так и сверхчувственные.

Таким образом, Аристотель выяснил, чем математические предметы не являются: они не являются сущностями. Теперь надо узнать, чем же они являются, каков способ их бытия. Математические предметы, согласно Аристотелю, возникают в результате выделения определенного свойства физических объектов, которое берется само по себе, а от остальных свойств этого объекта отвлекаются. Геометр, говорит Аристотель, помещает отдельно то, что в отдельности не дано. Такая операция абстрагирования, согласно Аристотелю, вполне правомерна. Более того, математик, выделяя таким образом предмет своего исследования и отвлекаясь от бесчисленного множества других свойств физических тел, в частности — от их движения, имеет дело с очень простым предметом, а потому его наука и оказывается самой точной. Чем проще предмет, тем точнее исследующая его наука; так, арифметика, абстрагирующаяся от величины и имеющая дело только с числом, точнее геометрии; геометрия же, имеющая дело с числом и с величиной, но абстрагирующаяся от движения, точнее физики. В физике же самое точное знание возможно относительно самого простого из движений — перемещения.

Но несмотря на то, что математика — самая точная среди наук, она тем не менее имеет дело с предметом, который находится не в себе самом, а в другом. Предметы геометрии — точки, линии, плоскости, — это или пределы, или сечения физических тел, сечения в ширину, глубину или длину; стало быть, они не имеют реального бытия, а представляют собой продукт *мысленного выделения* определенного аспекта физического мира. По-

этому и наука, имеющая дело с тем, что существует в себе самом, с сущностями, онтологически первее той, которая имеет дело с предметом, находящимся «в другом». Не математика должна быть фундаментом для построения физики, как полагают те, для которых «математика стала ...философией» (Метафизика, I, 9, 992a 31), а, напротив, физика скорее может претендовать на значение «базисной», «фундаментальной» науки. Ведь именно она изучает «сущности», а значит, начала и причины природных явлений.

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

В философии исследуются общие основания всякого знания, поэтому она служит теоретическим базисом как для математики, так и для физики. Изучая высший род бытия, философия в то же время разрабатывает те категории и методологические принципы, которые кладут в основу своих исследований и физика, и математика. Так, физика изучает вещи, обладающие материей, но только философия в состоянии разрешить вопрос о том, что такое материя. Точно так же и математика пользуется в качестве своих исходных утверждений аксиомами, истинность которых не может быть доказана в самой математике: только философия, рассматривая каждый из предметов не отдельно, а «в отношении сущего как такового», в состоянии обосновать эти аксиомы. «Положение — «если от равного отнять равное, то остатки будут равны» — обще для всего количественного, а математика исследует, применяя его к определенной части своего предмета... философия же не рассматривает частичного..., а исследует каждое такое частичное лишь по отношению к сущему как сущему» (Метафизика, XI, 4, 1061b 20–27).

Таким образом, рассмотрение аксиом является делом философа. По отношению к аксиомам положение физика предпочтительнее, чем положение математика; хотя в целом рассмотрение аксиом — дело философа, но, поскольку физик, в отличие от математика, имеет дело не просто с одним аспектом сущего,

а с определенным родом его, а именно с природным сущим, то он может исследовать и некоторые из аксиом. «Никто из тех, кто изучает частное, не берется каким-то образом утверждать о них, истинны они или нет, — ни геометр, ни арифметик, разве только кое-кто из рассуждающих о природе, со стороны которых поступать так было вполне естественно: ведь они полагали, что они одни изучают природу в целом и сущее как таковое» (Метафизика, IV, 3, 1005a 29-34).

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

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

Аристотель как биолог

Аристотеля справедливо считают создателем биологии как науки. Проблемам биологии посвящены несколько его работ: «История животных», «О частях животных», «О происхождении животных», «О движении животных» и маленькое сочинение «О ходьбе животных». Кроме этих специальных сочинений, трактующих вопросы зоологии, проблеме жизни и живого посвящены также две первые книги «О душе».

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

Нельзя не отметить, что философ разделял некоторые предрассудки своего времени, считая, например, что мужские особи теплее женских, а правая сторона тела животных теплее

левой. У людей, полагал он, левая сторона тела холоднее, чем у других живых существ, поэтому сердце сдвинуто влево, чтобы уравновесить температуру обеих сторон тела³³.

При изложении учения Аристотеля об органическом мире обычно отмечают два момента, характеризующие подход Аристотеля: во-первых, эмпиризм, стремление не упустить из поля зрения ни одного существенного факта, интерес к природному многообразию во всей его пестроте. Это действительно специфически-аристотелевская черта, характерная для него не только в сфере биологии. Второй момент, тоже бросающийся в глаза, состоит в тенденции к классификации: нередко определяют научный метод Аристотеля как классификационно-описательный³⁴. И в самом деле, стремясь найти средство для описания всего многообразия живых существ, Аристотель прибегает к сравнению и различению признаков, предварительно выясняя, какие именно из них следует принимать за существенные³⁵. Однако не следует преувеличивать роль и место классификации в биологических исследованиях Стагирита: она не занимает у него главенствующего положения³⁶. Само предварительное выяснение существующего уже предполагает наличие системы понятий, с помощью которой не просто описывается живое существо, а постигается его сущность — момент, часто упускаемый из виду теми, кто характеризует метод Аристотеля как чисто описательный.

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

В основе аристотелевской биологии лежит понятие *цели*; это понятие, как мы знаем, одно из ключевых для аристотелевского мышления вообще: в биологических работах философа оно играет первостепенную роль. Телеология, как отмечает И.Дюринг, играет у Аристотеля ту же роль, какую теория идей играет у Платона³⁷. Уже это обстоятельство говорит о том, что в сочинениях Аристотеля мы имеем дело не с эмпирической, а с философской биологией: понятия *начала* (*ἀρχή*), *цели* (*ἔργον*), и *произведения* (*τέλος*) выполняют здесь роль эвристических средств для познания живой природы. При рассмотрении живого организма Аристотель использует также понятия материи и формы: без этого различения у него не было бы инструмента для выделения признаков как исходного материала для классификации. При анализе живого существа понятия материи и формы оказываются весьма эвристичными, и не случайно некоторые исследователи

ли полагают, что именно потребности объяснения живого организма (в частности, потребности медицины) послужили главным источником для создания этих понятий³⁸.

Аристотель применяет категории материи и формы, а также четырех причин к анализу органического мира, тем самым впервые очерчивая предмет биологии как науки. Хотя до Аристотеля, в учениях главных образцов античных натурфилософов, была сделана не одна попытка объяснить жизнедеятельность организмов, даже высказывались гипотезы о происхождении живых существ (Эмпедокл), но только Аристотель кладет начало биологии как науке. Вышедшая из рук Аристотеля, эта наука, так же как и перипатетическая физика, не была и не могла быть математической. Однако если по отношению к физике это обстоятельство было одной из главных причин той критики, которая обрушилась на Аристотеля уже в XVI–XVII вв., то по отношению к биологии вопрос о ее математизации не возникал вплоть до появления генетики. Еще в XVIII в., в период триумфа математического естествознания не только не встает вопрос о том, чтобы создать биологию как математическую дисциплину по аналогии с физикой, но, напротив, Кант, в частности, высказывает мысль о том, что живой организм есть абсолютная граница, которую не может переступить математическое естествознание.

Рассматривая представления натурфилософов о природе и сущности органических преобразований, Аристотель усматривает общий недостаток их подхода в том, что они обращали гораздо больше внимания на материю, из которой состоят живые существа, чем на то, что отличает живое от неживого. А такую специфику всякого рода бытия следует искать не столько в материи, говорит Аристотель, сколько в форме, «ибо природа формы имеет большую силу, чем природа материи» (О частях животных, I, I, 640в). При этом, говоря о форме, Аристотель имеет в виду не просто внешнее очертание, а также окраску и т.д. живого существа: к форме здесь гораздо ближе *функция*, чем *морфологические признаки*. «Ведь и мертвый, — пишет Аристотель, — имеет ту же самую форму внешнего образа, и все-таки он — не человек» (там же). Чтобы пояснить, что он имеет в виду, Аристотель приводит пример из другой области: формой топора, говорит он, будет не его внешний образ, а его пригодность для рубки дров; его форма — это его назначение, то, ради чего он существует. В соответствии с этим подбирается и подходящий материал, из которого делают топор: он должен быть твердым, острым и т.д., чтобы

исполнять свою функцию. Точно так же обстоит дело и с живым существом: его кости, плоть, кровь и т.д., т.е. тот материал, из которого он состоит, полностью соответствует той функции, которая и есть форма живого; а простейшей из функций для живого организма является самосохранение и воспроизведение рода³⁹.

Что именно представляет собой форма живого, обеспечивающая его самосохранение и воспроизведение? Такой формой, по Аристотелю, является душа⁴⁰. Аристотель различает душу растительную (основная функция, обеспечиваемая растительной душой – это питание), животную (основная функция – движение и ощущение) и разумную (основная функция – мышление). Растения обладают только растительной душой, животные – растительной и животной, люди, помимо двух первых, еще и разумной. Это, однако, не следует понимать так, что у животных – две души, а у людей – три: по Аристотелю, растительная душа составляет «часть» животной (О частях животных, I, I, 641a), другими словами, более элементарная душа – предпосылка и условие существования более высокой. Исследуя функцию растительной души – питание, Аристотель замечает, что при осуществлении этой *функции живое существо как целое неотделимо от окружающей среды*, ибо именно последняя есть источник питания. Здесь, таким образом, «мы различаем тройкое: питающееся, то, чем оно питается, и то, что питает; то, что питает, – это первая душа; питающееся – тело, обладающее душой; то, чем тело питается – пища» (О душе, П, 4, 416в 21-23). Как видим, тело есть «средний термин» между душой и пищей, то есть между началом живого и средой его обитания. Связь между живым и его средой является, таким образом, *непрерывной*.

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

Что же представляет собой акт ощущения, согласно Аристотелю? Поскольку Аристотель не признает атомов, то он не может объяснить ощущение так, как это делал Демокрит: как

истечение атомов из того или иного тела и воздействие их на воспринимающий орган. Не согласен Аристотель и с теорией зрения Платона. Он исходит из предпосылок своей программы и объясняет всякое ощущение, вводя в качестве посредника между воспринимаемым объектом и воспринимающим органом определенную *среду*, передающий медиум.

Возьмем, например, зрение. Что воспринимается зрением? Цвет и свет. «Всякий цвет, — пишет Аристотель, — есть то, что приводит в движение действительно прозрачное, и в этом — его природа. Вот почему нельзя видеть цвета без света, а всякий цвет каждого предмета видим при свете. Поэтому необходимо прежде всего сказать, что такое свет. Так вот, имеется нечто прозрачное. Прозрачным я называю то, что, правда, видимо, но видимо... не само по себе, а посредством чего-то постороннего — цвета⁴¹. Таковы воздух, вода и многие твердые тела... Свет же есть действие прозрачного как прозрачного. Там же, где прозрачное имеется лишь в возможности, там тьма» (О душе, 418в 1-11).

Для того, чтобы стал виден окрашенный предмет, нужна, стало быть, среда; эта среда — «прозрачное»; будет ли этой средой вода, воздух или твердое тело — это несущественно, важно лишь, чтобы оно было прозрачным. Свет — это «энтелехия» прозрачного; потенциально прозрачное есть тьма⁴², но оно становится светом «при наличии в нем огня или чего-то подобного» (там же).

Сразу можно заметить трудность, с которой сталкивается Аристотель при определении среды и при попытке указать, что же, собственно, актуализирует ее (ибо потенциально она — темная): ведь если — цвет, то неясно, почему он не делает этого в отсутствие солнца или огня; если же — солнце и огонь, то какова тут роль самого цвета? Это — очень интересный вопрос, вокруг которого велось много споров в эпоху эллинизма и средних веков.

Нам важно подчеркнуть методологический принцип Аристотеля, которым он руководствовался при анализе зрения: воспринимающий орган и воспринимаемый объект не могут сомкнуться иначе, чем через посредство чего-то третьего; посредник, с одной стороны, разделяет их, а с другой — соединяет, причем соединяет *непрерывно*. «Если бы кто положил себе на глаз вещь, имеющую цвет, он ничего бы не увидел. Цвет же приводит в движение прозрачное, например воздух, *а этим движением, продолжающимся непрерывно, приводится в движение и орган чувства*» (О душе, П, 7, 419а 13-15). Это — принцип перипатетической оптики; главный оппонент, которого при этом

имеет в виду Аристотель — это Демокрит. Ведь согласно Демокриту, условием возможности зрения является, вообще говоря, *отсутствие среды*: среда (воздух, вода и т.д.) рассматривается им как *препятствие*, то есть *отрицательное*, а не *положительное* условие зрения. Это и понятно; поскольку любой объект воспринимается органом зрения в силу истечения атомов (того и другого), то чем меньше препятствий для этого истечения, тем отчетливее и яснее виден предмет. Поэтому, согласно Демокриту, если бы между глазом и предметом была пустота, «то можно было бы со всей отчетливостью разглядеть даже муравья на небе» (О душе, П, 7, 419а 16-17). Аристотель же, напротив, убежден, что «при пустоте не только не отчетливо, но и вообще ничего нельзя было бы увидеть» (О душе, П, 7, 419а 21), ибо воздействие не может исходить от самого видимого цвета, оно происходит через среду, так что необходимо, чтобы существовала такая среда.

То же рассуждение приложимо и к звуку, и к запаху⁴³; среда для звука — воздух, а для запаха она — «не имеет названия: имеется во всяком случае некоторое свойство, общее воздуху и воде...» (О душе, П, 7, 419а 33).

Интересен аристотелевский анализ слуха. Чтобы ухо воспринимало звук, нужно, говорит Аристотель, чтобы «что-то ударялось о что-то». Но при этом не всяким ударом вызывается звук (например, шерсть от удара не звучит); звук вызывается при ударе гладких и полых вещей, «ибо необходимо, чтобы движение ударяющего предотвратило разрежение воздуха» (О душе, П, 8, 419в). Воздух вызывает слышание, когда, будучи приведен в движение, составляет нечто «непрерывное и плотное». А воздух становится «плотным» лишь благодаря гладкой поверхности ударяемого тела. «Итак, — заключает Аристотель, — звучащее есть то, что приводит плотный воздух в непрерывное движение, доводя его до органа слуха» (О душе, П, 8, 420а 3-4). Интересна приводимая Аристотелем аналогия между отражением воздуха и света; аристотелевское рассуждение о свете и звуке по методологическому принципу близко к волновой (а не корпускулярной) теории.

Затруднение представляет для Аристотеля чувство осязания и родственное ему чувство вкуса: ведь здесь ощущение имеет место именно при непосредственном прикосновении осязаемого объекта к поверхности тела.

Однако так обстоит дело только при поверхностном рассмотрении, говорит Аристотель. В действительности же тут тоже имеется среда, но только ее наличие менее очевидно, чем в случаях зрения или слуха. При осязании тоже нужен посредник: «Твердое и мягкое мы так же воспринимаем через другое, как звучащее, видимое и обоняемое, но последние – на расстоянии, первые – вблизи» (О душе, П, II, 423в 4-6). Посредником при осязании, говорит Аристотель, является плоть (в случае чувства вкуса это будет язык); а это значит, что осязаем мы не самой плотью: орган осязания находится внутри. Тело же является не органом осязания, а передатчиком, медиумом, связывающим между собой осязаемый предмет с осязающим органом. «Плоть есть необходимо приросшая к органу осязания среда, через которую происходит множество ощущений» (О душе, П, II, 423а 14-15). Разве это не предвосхищение учения о нервных центрах? Хотя Аристотелю нервы были неизвестны, но, как видим, он сам допускает «что-то внутри» в качестве центра осязательных ощущений.

Интересно также соображение Аристотеля о том, что орган восприятия *сродни той среде*, которая служит связующим звеном между органом и объектом: так, глаз – «прозрачен»; слышим же мы «воздухом» (мы слышим тем, что содержит воздух, ограниченный со всех сторон, – таково устройство уха), осязаем – твердой частью внутри нашего тела, которая сродни плоти, медиуму осязания.

Как видим, животное у Аристотеля настолько «вросло» в «среду», что его невозможно ни представить себе, ни помыслить изолированно от последней: *среда – нечто вроде продолжения органов чувств животного*, а эти последние – как бы «концентрированная» среда. В этом смысле рассмотрение аристотелевского учения о живых существах особенно ярко демонстрирует его метод изучения природы в целом. Ведь и в физике Аристотеля понятие среды играет важную роль. Возьмем, например, его объяснение движения брошенных тел. Не признавая самодействия, Аристотель вынужден всегда искать двигатель; а потому именно этот случай «насильственного» движения ему объяснить нелегко. В самом деле, двигатель (допустим, лук) больше не воздействует на брошенное тело (выпущенную стрелу), а последнее тем не менее некоторое время продолжает двигаться. В этом затруднительном случае Аристотель исходит, как и обычно, из принципа континуализма и ставит вопрос так: что непос-

редственно ближе всего соприкасается с движущимся телом? Какова его среда? Как правило, это — воздух, иногда — вода. Вот свойствами этой среды и надо объяснить то, что вызывает затруднение. И Аристотель объясняет: при движении брошенных тел имеет место последовательная передача движения через ближайшую к ним среду. Бросающий приводит в движение не только бросаемое тело, но и воздух (или другую среду, способную двигаться), и последний некоторое время сохраняет способность приводить в движение тело, непосредственно соприкасающееся с ним. Среда, таким образом, является промежуточным двигателем (ибо первым двигателем здесь был бросающий).

Подведем итоги. Физика Аристотеля тесно связана с его биологией; обе науки строятся на фундаменте метафизики и представляют собой достаточно цельную систему положений. Космос здесь предстает как конечное, гармонически упорядоченное целое, в котором для каждого тела, для каждого элемента существует естественное место, а потому пространство является неоднородным, анизотропным. В аристотелевском космосе не существует пустоты, которая недопустима уже потому, что тела в ней должны были бы, не встречая никакого сопротивления, двигаться с бесконечной скоростью, что Аристотель считает невозможным. Всякое движение предполагает двигателя; скорость движущегося тела прямо пропорциональна силе двигателя и обратно пропорциональна сопротивлению среды; движение и покой имеют разный онтологический статус. Принцип непрерывности играет ключевую роль — как в физике и математике, так и в биологии, где понятие среды оказывается в центре внимания.

В натурфилософии Аристотеля важное место принадлежит целевой причине, которая была устранена из физики, начиная с XVII в. Согласно Аристотелю, всякое движение и изменение имеет в качестве своей причины в конечном счете стремление тела к некоторой объективно данной цели, которая всегда есть нечто *другое*, чем само движущееся тело, нечто высшее по отношению к нему. Это равно относится как к живой, так и к неживой природе: всякое сущее стремится к тому, чтобы обрести высшее из возможных для него состояний. Для небесных тел — это круговое движение, определяемое *другим* по отношению к небесному телу, а именно тем центром, вокруг которого, стремясь уподобиться его неподвижности, небесные тела совершают равномерное движение. Для природных стихий — это их естественные места, к которым они, будучи предоставлены самим

себе, влекутся, чтобы обрести там желанный покой. Иерархическая структура, определяющая порядок космоса, в качестве своей вершины имеет вечный неподвижный двигатель; в конечном счете он и есть та высшая цель, к которой — каждое по-своему, в зависимости от его природы — устремлено все сущее. Чем ближе существо к цели, ради которой оно существует, тем более оно переходит из состояния потенциальности к актуальности, а стало быть к самоидентификации и покою, ибо блаженство, с точки зрения Аристотеля, есть обретение внутренней полноты и совершенства, а значит покой не есть покой смерти, но, напротив, приобщение к полноте актуального блага, коим всегда преисполнена высшая сущность — Бог. Таким образом, в перипатетической физике все сущее стремится не столько к собственному самосохранению, сколько к соединению с тем, что выше его и что составляет предмет его стремлений — бессознательных, как в неорганической и органической природе, или сознательных, как у человека.

Примечания

- ¹ И. Кант. Метафизические начала естествознания. Соч. в 6-ти томах. Т. 6. М., 1966. С. 66.
- ² В сущности, принцип инерции, из которого исходит физика нового времени, представляет собой не что иное, как условие возможности непрерывного движения; отбросив учение Аристотеля о вечном двигателе, который в физике Аристотеля был первым началом, обеспечивающим непрерывность движения, физики XVII века находят в законе инерции другой способ обеспечения непрерывности движения (мы сейчас не касаемся вопроса о том, какая радикальная перестройка всей системы физики связана с этой «заменой»). Характерно, что, анализируя основания физики, Г. Спенсер утверждает, что «бесперывность движения» — это аксиоматическая истина, потому что противоположную ей истину невозможно было бы помыслить (См.: Herbert Spencer, *First Principles*. L. 1867. P. 246.). Тем самым Спенсер признает, что физика нового времени — добавим, до XX века, — кладет принцип непрерывности в основу своих рассуждений.
- ³ «Как раз учение о «континууме», — пишет В. Виланд, — принадлежит к тем частям аристотелевской физики, которые никогда не оспаривались и даже не ставились под сомнение основателями современного естествознания. То, что Аристотель высказывает о континууме, принадлежит к основаниям также и физики нового времени, в том числе даже и там, где она работала с атомистическими гипотезами. До Планка эти основания никогда не продумывались во всех их следствиях, исходя из которых мог бы быть подорван принцип непрерывности, фундаментальный для основных допущений Галилея и Ньютона. Только квантовая гипотеза Планка, логические следствия которой до сих пор еще ждут своего анализа, выводит за пределы горизонта, очерченного аристотелевской теорией континуума» (W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen, 1962. S. 278-279).
- ⁴ То, что Аристотель называет бесконечным «в отношении деления», мы теперь называем «интенсивной бесконечностью»; а «бесконечное в отношении границ» — Аристотель называет его также «бесконечным в количественном отношении» (или, иначе говоря, получаемое путем сложения) — это экстенсивно бесконечное. Между этими двумя «бесконечностями» Аристотель устанавливает принципиальное различие.
- ⁵ Здесь, таким образом, Аристотель признает мгновенное изменение. «Ведь возможно качественное изменение, происходящее сразу, а не сначала наполовину, например вся вода замерзает вместе» (Об ощущении и ощущаемом, 6,447a).
- ⁶ Зубов В.П. Аристотель. М., 1963. С.118-119.
- ⁷ Аксиома непрерывности известна также как «аксиома Архимеда», поскольку Архимед указывает ее в числе своих постулатов. Вот как она формулируется: «Требования (постулаты). Я принимаю следующие: ... Что из неравных линий и неравных площадей и неравных тел большее превосходит меньшее на такую величину, которая, будучи прибавляема к самой себе, может стать больше, чем любая заданная величина из тех, которые сравнимы между собой» (цит. по: Вилейтнер Г. Хрестоматия по истории математики. Вып.

IV. М.-Л., 1932. С.7). У Архимеда речь идет о величинах одного измерения, которые могут быть сравнимы, то есть могут находиться в отношениях друг к другу.

8 Начала Евклида, книги I-VI, с. 142. Из этого исходит и Аристотель в натурфилософии; у него мы встречаем такую же формулировку, как и у Евклида: «...прибавляя все время к конечной величине, я превзойду всякую данную величину и, отнимая таким же образом, уменьшу» (Физика, VIII, 10, 266в).

9 Критика Аристотелем платоновско-пифагорейского понимания бесконечного как «сущности» представляет собой еще один аспект его критики метода соединения противоположностей без опосредующего начала. Ведь «бесконечное» у Платона, как мы помним, есть «большое и малое», а у пифагорейцев — беспредельное, а из единства беспредельного и предела возникает, согласно им, число (как и все сущее вообще).

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

11 Вспомним платоновское определение беспредельного как «иного».

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

- 13 И далее: «Место не стали бы исследовать, если бы не было известного вида движения относительно места; мы считаем, что и небо находится в месте главным образом потому, что оно всегда в движении» (Аристотель. Физика. IV, 4, 211а).
- 14 Вот почему Аристотель настаивает на том, что «место предпочтительно должно быть неподвижным» (Аристотель. Физика, IV, 4, 212а) и, сравнивая место с сосудом, подчеркивает далее, что место «есть неподвигающийся сосуд».
- 15 Аристотель имеет в виду «верх», «низ», «право», «лево», «зад» и «перед».
- 16 Иначе говоря, место для атомистов было чисто *отрицательным* условием движения; Аристотель же стремился определить место в качестве *положительного* условия движения; поэтому оно и не было безразлично по отношению к движущимся телам.
- 17 Среда может быть более или менее плотной, в зависимости от чего меняется скорость движущихся в ней тел. «И всегда, чем среда, через которую происходит движение, бестелеснее, меньше оказывает препятствий и больше разделена, тем скорее перемещение. Для пустоты же не существует никакого пропорционального отношения, в каком оно превосходило бы тело, так же как у нуля по отношению к числу» (Аристотель. Физика. IV, 8, 215в). Поэтому и движение в пустоте не находится ни в каком числовом отношении к движению в наполненной среде.
- 18 Чтобы определить место тела, т.е. его положение, «мы должны заметить некоторые другие тела, которые считаем неподвижными; можем сказать, что одна и та же вещь в одно и то же время и меняет место и не меняет его» (Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 471).
- 19 «Можно с уверенностью утверждать, что Аристотель имел в виду школу Евдокса, когда говорил о математиках, не пользующихся актуальной бесконечностью», пишет И.Г.Башмакова («Историко-математические исследования». Вып. XI. М. 19. С. 333).
- 20 Не забудем, что «конец» и «цель» — это одно и то же слово — «телос». «Телос» же — это «перас» — говорит Аристотель, и когда мы читаем у Евклида, что «концы линии — точки», то не следует упускать из виду этот двойной смысл слова «конец».
- 21 Предваряя аналогичные размышления Августина, Аристотель пишет: «Что время или совсем не существует, или едва существует, будучи чем-то неясным, можно предполагать на основании следующего. Одна часть его была и уже не существует, другая — в будущем, и ее еще нет; из этих частей слагается и бесконечное время, и каждый раз выделяемый промежуток времени. А то, что слагается из несуществующего, не может, как кажется, быть причастным существованию» (Физика, IV, 10, 217в-218а).
- 22 Когда мы не замечаем никакого движения (ни вне нас, ни в нас самих), то мы не замечаем и времени. Распознаем же мы время, когда разграничиваем движение, воспринимая один раз одно, другой раз другое, а между ними нечто отличное от них.
- 23 С особым значением точки «теперь» связан у Аристотеля тезис о том, что настоящее время «есть начало времени» (Вторая аналитика, II, 12, 95в 18). Если мы вспомним, что начало числа — единица — это не число, то по аналогии понятно, что начало времени не есть время.

- ²⁴ Об этом см. в работе Д.В.Никулина «Пространство и время в метафизике XII века», Новосибирск, 1993. С. 82-95.
- ²⁵ В античной математике *число* и *величина* строго различаются между собой.
- ²⁶ См.: P.F.Conen, Die Zeittheorie des Aristoteles, «Zetemata» Heft 35, München, 1964. S. 141.
- ²⁷ С круговращением небесной сферы отождествляли время пифагорейцы.
- ²⁸ «...И полный срок существования всего неба, и срок, объемлющий целокупное время и бесконечность, есть «Век», получивший наименование вследствие того, что он «Всегда Есть» бессмертный и божественный» (О небе, I, 9, 279а 26-29).
- ²⁹ Характерна критика Аристотеля Плотиним по вопросу о связи времени и души (Эннеады, III, 7, 9): «Почему же время само не может существовать до появления измеряющей его души? Это было бы невозможно только в том случае, если бы кто-нибудь показал, что сама душа является источником времени. Нужно, правда, указать, что ради того только, чтобы служить объектом измерения, время вовсе не должно происходить из души: оно существует как измеряемая величина независимо от того, измеряет ли его кто-нибудь или нет» (см. Плотин. Сочинения. Алетейя, СПб-ГЛК, Москва, 1995. с. 332. Перевод Б.Ерогина).
Аристотель считает роль индивидуальной души конститутивной по отношению к времени, ибо, хотя разумная душа не создает само время, всегда связанное с движением, но она осуществляет акт измерения, без которого нет числа, а, стало быть, составляет необходимый момент понятия времени. Плотин же считает необходимым отделить в вопросе о природе времени от проблемы его измерения, с тем чтобы разорвать связь времени и числа, принципиальную для Аристотеля.
- ³⁰ F.Brentano, Philisophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum, Hamburg, 1976, S. 147.
- ³¹ Эту сторону аристотелевской концепции времени детально исследует опять-таки Фома Аквинат (см.: In Phys. Lect. XVIII, п.4).
- ³² «Если существуют математические предметы, то необходимо, чтобы они либо находились в чувственно воспринимаемом, как утверждают некоторые, либо существовали отдельно от чувственно воспринимаемого (некоторые говорят и так); а если они не существуют ни тем ни другим образом, то они либо вообще не существуют, либо существуют иным способом: в последнем случае таким образом спор у нас будет не о том, существуют ли они, а о том, каким образом они существуют» (Метафизика, XIII, I, 1076а 32-37).
- ³³ Характерно, что к народным представлениям и верованиям Аристотель относится иногда даже с большим доверием, чем того требует критический ум ученого. Так, он принимает бытующую среди народа версию о возникновении червей и насекомых из гниющих веществ: «... Вши, блохи, клопы, — пишет Аристотель, — после совокупления рождают так называемые кониды (гниды), из которых ничего другого не выходит. Но из этих насекомых блохи возникают из малейшего количества гниющего вещества (где высыхает навоз, там они и образуются), клопы — из влажности, выделяемой животными, которая, выходя наружу, образует их, а вши — из мясных частиц; возникают они, когда им суждено возникнуть, из маленьких пузырчатых высыпей, не содержащих гноя; если их проколоть, из них выходят вши» (История животных, в переводе В.П.Карпова, цит. по рукописи, стр. 169).

- ³⁴ См. об этом: G.E.R.Lloyd, *The development of Aristotele's theory of classification of animals*, *Phronesis* VI, 1961, pp. 59-81; см. также: D.M.Balme, *Genos and eidos in Aristotle's biology*, *Glass. Quart.*, 1962, pp. 91-104.
- ³⁵ Действительно, если бы всякое единичное существо пришлось описывать именно как данное единичное, то такая работа вводила бы в бесконечность. Поэтому Аристотель с самого начала ставит вопрос о методе работы биолога: «Я выдвигаю как раз вопрос: следует ли, беря каждую единичную сущность, определять ее самое по себе, как, например, природу человека, льва, быка, или кого другого, занимаясь каждым в отдельности, или брать только то общее, что совпадает во всех них, полагая в основу какой-либо общий признак» (О частях животных, I, I, 639a).
- ³⁶ См. об этом: I.Düring, *De partibus animalium*. *Critical and Literary commentaries*. Göteborg, 1947.
- ³⁷ См.: I.Düring, *Aristoteles*, Heidelberg, 1966. S. 243.
- ³⁸ Так, Т.Гомперц считает, что в Аристотеле соединились платоник и асклепиад: ведь Аристотель происходил из рода врачей, и, конечно, в его интересе к природе и в подходе к ней сказалось то, что он еще в ранней юности усвоил от своего отца – Асклепиада.
- ³⁹ «Так как справедливо все называть в соответствии с целью, цель же состоит здесь в воспроизведении себе подобного, то первой душой следует называть способность воспроизведения себе подобного» (О душе, П, 4, 416в 23-25).
- ⁴⁰ «Душа есть причина и начало живого тела. О причине говорится в различных значениях. Подобным же образом душа есть причина в трех смыслах... А именно: душа есть причина как то, откуда движение, как цель и как сущность одушевленных тел» (О душе, П, 4, 415в 7-11).
- ⁴¹ Здесь перевод представляется сомнительным: прозрачное видимо не через посредство цвета, ибо цвет у предметов имеется и ночью, имеется и «прозрачное», но мы не видим окраски предмета. Скорее правы Зибек и Казанский, которые считают, что в этой фразе надо выкинуть слово «цвета» и оставить только мысль, что прозрачная среда видима посредством «другого», подразумевая под «другим» огонь или нечто подобное. Правда, когда Зибек утверждает, что цвет здесь вообще ни при чем, это, видимо, тоже не вполне так; ведь при наличии дневного света (делającego «среду» прозрачной актуально) мы видим именно через посредство цвета; мы видим окрашенные предметы, хотя не видим при этом самого условия, без которого нет зрения, а именно света.
- ⁴² Прозрачная среда есть то подлежащее, сказуемыми которого являются «свет» и «тьма». Эта точка зрения противопоставляется концепции зрения (и света как его условия) у Платона.
- ⁴³ «Ведь от непосредственного прикосновения того и другого с органом чувств ощущение не вызывается, но запахом и звуком приводится в движение среда, а ею возбуждается каждый из этих органов чувств» (О душе, П, 7, 419а 26-27).

Ж.-М.Нарбонн
Университет Лавалья (Квебек, Канада)

Аристотель и зло

«...Все те, кто не говорят о двух видах причин [т. е. о целевой причине и о необходимости], не говорят, сказать по правде, ничего о природе»
(*De part. an.* 642 а 16-17)

Можно ли доказать, что у Аристотеля, несмотря на его утверждения противоположного, материя чувственного мира есть первое зло и источник остальных видов зла?

Критикуя платоническое уподобление Единого Благу, Аристотель подчеркивает, что одним из следствий этого будет отождествление материального начала и зла как такового:

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

ности, например огонь в возможности есть материя огня в действительности, то Зло будет самым Благом в возможности» (*Мет.*, 1091 b 31-1092 a 5)¹.

Эта же мысль выражена в *Мет.*, 1075 a 25 слл., где Аристотель замечает, что оппозиция противоположностей, из которой его предшественники выводят все вещи, невозможна, потому что «противоположности не могут действовать одна на другую», и добавляет: «Но для нас эта трудность устраняется совершенно естественно, поскольку есть нечто третье».

Ссылка на нечто третье, а именно, на материю как субстрат, отсылает нас к знаменитому фрагменту *Физики* (кн. 1, гл. 9), где роль материи как субстрата выведена отличной от лишенности, которая одна только и может быть уподоблена — но, как мы увидим, в ограниченном смысле — злу:

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

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

ном смысле материя им подвержена, в другом — нет. Рассматриваемая в отношении того, что в ней заключено, она уничтожается как таковая (так как исчезающим здесь будет лишенность); если же рассматривать ее в отношении возможности, она не уничтожается как таковая»².

Этот фрагмент создает ряд трудностей. Следует вначале отметить, что лишенность, обозначенная как «другая часть этой противоположности» (192 а 14), противопоставлена в первый раз (192 а 13-16) материи и форме, рассматриваемым вместе с точки зрения их общего участия в возникновении вещей³, и тут же снова противопоставлена уже не материи и форме, но на этот раз только форме (192 а 16-18), при том что материя рассматривается изолированно в аспекте ее устремленности и неутолимого желания формы, но не противоположности форме в точном смысле. Однако желать можно только того, чего недостает (192 а 21), и чем является этот недостаток для материи, как не лишенностью того, на обладание чем она претендует? Как в этих условиях понимать наличие рядом этих двух соперничающих лишенностей (одной — рассматриваемой изолированно, другой — связанной с материей *в качестве испытывающей желание*), «противопоставленных» форме? Данный фрагмент этого не объясняет.

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

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

составляющей»⁴. Аргумент Аристотеля вращается, таким образом, вокруг вопроса о *единстве* материального принципа платоников: «...им кажется, что, будучи едина числом, материя и в возможности только одна»⁵.

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

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

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

Такие детали не остаются без последствий, поскольку неопределенность Аристотеля — своего рода уловка в данной ситуации; она нужна на деле для того, чтобы списать на лишенность всю ничтожность чувственного, тогда как сама материя, избавленная от существенного недостатка, теперь может быть представлена как

положительный термин, ни в чем не противный благу. Лишенность как небытие, как зло оказывается таким образом искусственно изолирована от материи⁷, или — другое средство ее нейтрализовать — она представляется акцидентальным атрибутом материи, взятым не индивидуально, но универсально. Лишь такой ценой материя может приобрести значение нейтрального элемента в присутствии блага, а Платон будет опровергнут.

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

В школьном изложении (это не означает обязательно ложном, но часто — неполном) аристотелевская материя толкуется как пассивный элемент, ожидающий получения формы, которая есть активный принцип. И действительно, Аристотель часто возвращается к пассивности материи и называет ее саму по себе пассивной⁸, поскольку она по преимуществу «то, что принимает» (*τὸ δεκτικόν*)⁹. Однако это вовсе не означает, что материя ограничивается пассивной ролью.

Достаточно вспомнить в этом отношении классическое изложение А. Мансьона «Препятствия деятельности природы» (A. Mansion, «Les obstacles a l'activité de la nature»¹⁰), где автор заключает: «Аристотель признает существование грубой необходимости, происходящей от материи, которая как таковая независима от целесообразности, тем не менее иногда согласуется с ней в своих действиях»¹¹. Из более новых работ, Г. Гапп (H. Gapp)¹² идет в том же направлении, соглашаясь, что «материя по самой своей сущности (*ihrem Wesen nach*) является причиной всех механических, ателеологических процессов в природе», и что Аристотель «приписывает... материи полностью независимую активность, которую Telos использует, но которая никоим образом не может быть ослаблена, преломлена или трансформирована»¹³.

Несколько примеров дадут представление об активной роли, которую играет материя в порождении чувственных предметов.

Хорошо известно, что Аристотель считает материю ответственной за изъяны в порождении чувственных предметов, т. е. за все то, что можно объединить под названием феноменов *παρὰ φύσιν*. Одним из самых красноречивых в этом отношении пассажей является, возможно, *О происхождении животных*, 767 b 13-15, где мы читаем:

«Уродец не необходим с точки зрения предназначения и целевой причины, но он необходим акцидентально», что означает, совершенно очевидно, что он необходим *в связи с фактом наличия материи*, потому что именно материя является источником акцидентальности в чувственном мире¹⁴.

Для Аристотеля любое отклонение от мужского начала в воспроизведении живых существ — это уже шаг к уродству, идет ли речь о порождении женской особи — наиболее безобидный случай¹⁵ — или о возникновении дефектных существ с нехваткой членов, избытком, смешением частей и т. д.¹⁶ Противоположенные явления такого рода вызваны материальной причиной и происходят, настаивает он, «когда природе формы не удается возобладать над природой материи»¹⁷.

Как раз феномены такого рода Аристотель имеет в виду, когда ссылается на препятствия, с которыми сталкивается природа в своей деятельности: «в природных вещах, — подчеркивает он, — всегда происходит так, если ничто не помешает»¹⁸. Дело в том, что природе свойственна противоположная целесообразности грубая и слепая необходимость, и что «все рождается отчасти по необходимости, отчасти не по необходимости, но ради цели»¹⁹.

Как бы то ни было, напоминает Аристотель, не следует всюду искать цель — случается, что ее нет: «Конечно, чтобы получить выгоду, природа использует иногда и нечистоты, но из-за этого не следует всякий раз искать цель: хотя кое-что именно так и происходит, многое другое возникает по необходимости»²⁰. Следовательно, заключает он, в природе существует «два разряда причин, целесообразность и необходимость. Действительно, многие явления происходят из-за того, что они необходимы»²¹.

Материя ответственна не только за уродства и всякого рода отклонения, равным образом она производит избыток или добавление, которые определяют особенности индивидуума помимо какой бы то ни было телеологической детерминации, свойственной тому или другому виду²², как, например, цвет глаз, волос, тембр голоса и т.д., относящиеся к компетенции главным образом механической материальной детерминации²³, поскольку материя «может стать другой по сравнению с тем, чем она является чаще всего»²⁴.

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

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

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

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

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

Именно в этом контексте Йоахим (Joachim) писал: «Жизненный цикл видов, предписанный общим порядком, требует равной продолжительности как для процесса развития, так и для процесса упадка: но здесь, как и в случае любого общего правила,

есть исключения. Часто случается, что особи одного вида умирают прежде времени (...). Это, как и все прочие исключения из общего порядка природы, вызвано материей. Дело в том что материя, из которой составлены живые существа, — «нерегулярна», т. е. ее текстура не является повсюду однородной»²⁸.

Такая природная нерегулярность материальной «ткани», вновь утверждаемая в трактате «О возникновении и уничтожении»²⁹, есть функция механической активности первичных сил одних по отношению к другим³⁰. Только когда два первичных активных качества, теплое и холодное, представлены *в должных пропорциях* (*ὅταν ἔχῃσι λόγον*), простое порождение действительно *естественно*³¹.

По мере того, как мы спускаемся по лестнице существ, телеологическая определенность становится слабее; менее заметная уже у растений³², она слабее у органических подобочастных (плоть, кости, сухожилия и т. д.), в сравнении с неподобчастными (лицо, рука, нога и т. п.)³³, и еще менее отчетлива, если не полностью отсутствует, у неорганических подобочастных (минералы) и у элементов³⁴, механические реакции которых, как мы видели, могут прервать нормальное течение явлений.

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

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

2° *Gen. an.*, 767 b 13-15: «Уродец не необходим в силу причины «ради чего-либо», то есть целевой причины, но в силу акцидентальной необходимости, поскольку следует учитывать, что по крайней мере его начало — отсюда».

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

* * *

Эти детали хорошо известны³⁷. Они уже привели Мансьона к выводу, что материальная необходимость не только может действовать *вне целесообразности*, но она порой *отчетливо ей противодействует*³⁸. Гапп, толкующий материальную необходимость в работах Аристотеля в согласии с Мансьоном³⁹ как продолжение необходимости *Тимея*, источником которой является «восприимница», констатирует: «Хотя Аристотель строго критикует связь между вторым платонико-академическим принципом и *какόν*, все же он продолжает эту традицию в отношении своей собственной материи. Собственное движение и автономная активность материи, с одной стороны, упорядочены в качестве «устремленности» к *τέλος*, но, с другой стороны, они действуют безразлично к форме (т. е. ателеологично) и даже противоположно форме (т. е. дистелеологично)»⁴⁰.

В подобной ситуации возникает закономерный вопрос: в силу чего аристотелевский материальный принцип может претендовать на нейтральность в этическом плане, играя одновременно в плане онтологическом роль автономного принципа, противоположного формальной определенности, представленной как благо? Зачем допускать *онтологический* дуализм и отвергать, как это делает, например, Гапп, существование *аксиологического* дуализма, о котором он явно не забывает: «Таким образом, мы обнаруживаем в гилеморфическом учении Аристотеля отчетливый *онтологический* дуализм, которому не соответствует никакой столь же отчетливый *аксиологический* дуализм. Телеология, правда, повсюду введена в рамки, но Бытие — в принципе благое, и материя *как таковая* не является *какόν*»⁴¹.

Здесь Гапп легко попадает в собственную ловушку. Он, правда, упрекает Ваешкег'а в том, что тот не возводит механическую активность, происходящую от материального принципа, к

самой *πρώτη ἄλη*, а напротив, передает эту роль материи уже телесной, т. е. уже получившей эйдетическую определенность⁴². Если бы это было так, совершенно справедливо отмечает Гапп, философия Аристотеля обнаруживала бы черты отчетливо *монистические*, поскольку всё, включая механическую ателеологическую причинность материи, было бы в пределе обязано своим существованием формальной определенности. Однако это не так *в данном случае*, как и в любом другом, согласно Гаппу, в силу фундаментальной аксиомы, согласно которой с необходимостью существует *отношение онтологического порядка (Wesenbeziehung)* между началом и тем, чье это начало, без чего, как утверждает Гапп, отношение начало вещи—вещь не имело бы никакого смысла. Другими словами, нельзя, с одной стороны, приписывать механическую активность первичным силам, а с другой — представлять первую материю, первичными проявлениями которой являются эти силы, чисто пассивной⁴³.

При этом Гапп без труда, соглашаясь с Александром Афродисийским⁴⁴, объявляет материю *преимущественной* причиной существования зла в подлунном мире: «Материя является причиной зла в мире»⁴⁵. Поэтому опять следует поставить вопрос: как получается, что материя, будучи источником и универсальным принципом зла, *сама по себе* злом не является, если только мы правильно интерпретируем предпочтения Аристотеля, полемическая направленность которого по отношению к Платону очевидна.

Действительно ли аристотелевский дуализм отличается от дуализма платонического? Мы признали у Аристотеля существование второго принципа, *по природе* противоположного целесобразности, способного в определенных условиях ей препятствовать и, тем не менее, причастного к деятельности Блага в общей программе становления. Однако эти же элементы равным образом суть платонические.

В *Тимее* необходимость — это нечто противоположное действию разума и *одновременно* поддающееся его убеждению⁴⁶, так же как материя у Аристотеля — это нечто стремящееся к благу и *при этом* противодействующее его планам. Оба автора предлагают вариант *умеренного* дуализма, когда один из двух принципов противопоставлен и в то же время подчинен другому. Угодно ли назвать второй принцип *злом* — в определенной мере это предмет соглашения⁴⁷. В любом случае аристотелевская материя не менее *противна* благу, чем платоническая необходимость.

Множества недоразумений можно избежать, если только на минуту задуматься о самом понятии дуализма. Если, по примеру Ф.-П. Хагера (F.-P. Nager), понимать дуализм как оппози-

цию двух принципов *с равными правами и возможностями*⁴⁸, очевидно, что Платон, точно так же как Аристотель, не дуалист. Но раз так, Плотин тем более им не является, и хотелось бы знать, как с полным правом отмечает Гапп⁴⁹, кто же им был во всей греческой античности. Сама идея дуализма подразумевает участие в общем деле двух различных элементов. Оба принципа, следовательно, не могут противостоять один другому в той мере, когда любое сотрудничество становится невозможным, т. е. в конечном счете не могут быть *абсолютно* противоположными⁵⁰. Это означает, что в противоположность Благуму принцип зла никогда не может быть чистым злом, если только такое понятие имеет смысл. Это означает также, что есть только одна вещь, которая могла бы быть названа первым злом, — это то, что в качестве автономного принципа в определенной мере противоположно Благуму. Но это в точности и есть та роль, которая отведена аристотелевскому материальному принципу.

Плотин может служить контрпримером. Создатель неоплатонизма с полным правом считается одним из самых дуалистичных мыслителей во всей греческой античности. Материя для него — это *πρότων κακόν*, и она является причиной существования различных видов зла в чувственном мире⁵¹. То, что форма топора, объясняет Плотин, совершает, когда она реализована материально, она не совершает, когда ее рассматривают отдельно саму по себе⁵², точно так же как у Аристотеля порождение не терпит ущерба, когда материя представлена в должной пропорции.

Что конкретно представляет собой материя — в качестве первого зла — у Плотина? По рассмотрении — ничего более определенного, чем то, что представляет собой собственно аристотелевская материя в оппозиции к формальной определенности: последней никогда не удается ею овладеть⁵³. Также и у Плотина: случается, что решающего голоса форма перед материей не имеет и обуздать ее не в состоянии⁵⁴. Но сколь бы вредным и разрушительным ни было ее действие⁵⁵, материя, сама по себе будучи злом, не есть для Плотина только зло, причем именно в виду могущества и природы Блага⁵⁶. Другими словами, мы вольны сколь угодно далеко заходить в противопоставлении Блага и Зла — и, насколько мы знаем, никто не заходил здесь дальше Плотина, — тем не менее позитивный принцип обязан непременно, под страхом исчезновения, блисти свое превосходство, поскольку смятенное Благо — больше не Благо. Правильно понятый дуализм предполагает, наряду с оппозицией, подчинение одного из двух терминов другому. Платон, Аристотель, Плотин различаются в этом пункте только приемами и выражениями.

Далее, для Плотина неопределенность материи — причина не только изъянов физического порядка в природе, но также морального зла, душевного порока⁵⁷. Тот, кто думает свести моральное зло к другой причине, помимо материальной, недостаточно размышлял, по мнению Плотина, над тем, что определяет особенность здешнего существования: «Но кто-нибудь может возразить, что зло возникает в нас не из-за материи: ведь материя не порождает ни невежества, ни дурных желаний»⁵⁸. На это возражение Плотин дает только один ответ, а именно: «...те качества, что производят зло, находятся в материи; будь они отделены от нее, они больше бы не производили зла: точно так же, как форма топора не рублила бы без железа»⁵⁹. Для Плотина только неразумная душа может быть дурной, потому что «она допускает зло, так или иначе нарушая меру; отсюда невоздержность, трусость и все прочие душевные пороки, невольные аффекты, которые порождают ложные мнения и заставляют душу считать благом и злом то, что она избегает, и то, к чему стремится. Что же приводит к этому пороку? В каком смысле можно свести его к материи как к началу и причине? Во-первых, порочная душа не лишена материи. Она не порочна как таковая. За недостатком меры она оказывается смешанной и лишается участия в форме, дающей порядок и меру, поскольку она смешана с телом, и это тело материально»⁶⁰.

Душа вполне может, объясняет Плотин⁶¹, овладеть злом-материей, и в этом смысле она несет свою долю ответственности; но от этого материя не перестает быть первым и истинным злом, поскольку в ее отсутствие душа не имела бы в себе порока.

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

Остановимся подробнее на случае — конечно, исключительном и, тем не менее, знаменательном — нисхождения до животного состояния, которое Аристотель чаще всего⁶² понимает как проявление ущербного телосложения и болезни. Оно имеет материальный источник⁶³ и выводит нас за рамки обычной, т. е. собственно человеческой, невоздержности (*ἀκρασία*)⁶⁴.

Но Аристотель не скрывает своего удивления даже перед, так сказать, «нормальными» случаями *акрасии*, когда индивидуум, вполне зная благо, действует во зло из-за недостатка вла-

сти на собой: «Удивляет... если человек уступает и не может противиться таким вещам [удовольствиям и страданиям], которым большинство способно противостоять, причем это не обусловлено ни его природой, передающейся по наследству, ни болезнью...»⁶⁵

Аристотель видит также, что некоторые, не будучи уродливыми или больны, *по природе* более, чем другие, склонны к невоздержности: «Опрометчивой невоздержностью прежде всего страдают резкие и возбудимые»⁶⁶. Точно так же Аристотель различает определенные *характеры* (спокойный, холерический, резкий, сложный, великодушный и т. д.), которые неодинаково гибки в отношении воспитания и, следовательно, больше или меньше *способны* к добродетели: «Но в действительности оказывается, что силой рассуждения можно подстегнуть и подвигнуть возвышенных между юношами, а нрав благородный (*ἡθὸς τ' εὐγενές*) и воистину любящий прекрасное заставить вдохновляться одной добродетелью; однако обратить к нравственному совершенству большинство рассуждения не способны...»⁶⁷

Аристотель признает, помимо обычной и воспитания, которые остаются определяющими, участие природы, вмешивающейся в процесс обретения добродетели: «Ясно, разумеется, что присутствие в нас природного от нас не зависит, но в силу неких божественных причин дается поистине удачливым»; так что, продолжает он, «рассуждение и обучение, пожалуй, не для всех имеют силу...»⁶⁸

Но это природное неравенство между людьми может иметь только одно основание: неравенство самой материальной природы, ответственной, как мы отметили⁶⁹, за все особенности индивидуума, которые не являются видовыми и соответственно не подчиняются телеологической детерминации.

Аристотель, разумеется, не настаивает на этом, поскольку он как раз стремится доказать, что никто — за исключением уродов — не может быть *по природе* невосприимчив к добродетели⁷⁰. И все же известно, что его учение недостаточно полно в этом отношении. Обретение добродетели зависит, по мнению Аристотеля, от благой предрасположенности, над которой имеет власть обычай, зависящий в свою очередь от хорошего воспитания⁷¹. Все же, и это очевидно, индивидуум не более ответственный за получаемое им воспитание, чем унаследованная им природа, и только ценой нарушения логики Аристотель может

заклучить, что «мы сами являемся в каком-то смысле виновниками нравственных устоев, и от того, каковы мы, зависит, какую мы ставим себе цель»⁷².

Аристотель пытается избежать в этом контексте — это очевидно — морального нецесситаризма, «[иначе], — добавляет он, — выходит, никто не виноват в своих собственных злых делах»⁷³, — нецесситаризма, отрицанием которого, как замечает Готье (Gauthier), является его теория деятельной жизни⁷⁴. Но и сам Плотин, который считает материю злом, не думает иначе — Плотин, всегда твердо веривший «в факт человеческой свободы»⁷⁵.

Не пытаясь уменьшить решающее значение обычая и воспитания, можно утверждать, что *природная* необходимость, последствия которой, по ясным уже для нас мотивам, Аристотель пытается минимизировать, также играет немалую роль в моральной предрасположенности индивидуума.

В более общем смысле, материя — первое зло постольку, поскольку она исходно является *местом* и *условием возникновения* зла, какого бы порядка оно ни было — физического⁷⁶ или морального⁷⁷. Аристотель здесь не выказывает ни малейшего сомнения.

Как и Плотин, Аристотель уверен, что зло обнаруживается только *в чувственном* и *через чувственное*: порок и добродетель обретают существование в присутствии удовольствия и скорби, каковые суть изменения воспринимающей части души под действием воспринимаемого. Но все моральные добродетели зависят от телесных удовольствий и скорбей⁷⁸. Речь здесь идет — индивидуальные различия в сторону — об общем онтологическом условии человека как индивидуума подлунного мира.

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

Пер. А.В.Пахомовой

Примечания

- ¹ Перевод фрагментов *Метафизики* выполнен с греческого языка с учетом французского перевода Tricot. — *Прим. перев.*
- ² *Физ.* 192 а 13-28. Фрагменты из *Физики* даны в переводе В.П. Карпова с некоторыми изменениями ради согласования с французским текстом. — *Прим. перев.*
- ³ Лишенность может быть понята как «другая часть этой противоположности», только если материя, которая — взятая сама по себе — не противоположна ничему (*Мет.*, 1075 а 34), внутренне связана с природой формы, как раз противоположной лишенности. Объединенная с формой в порождении сухих в качестве содействующей причины, материя может тогда, как кажется, войти в отношении противоположности с лишенностью.
- ⁴ *Физ.* 192 а 6-12.
- ⁵ *Физ.* 192 а 1-2.
- ⁶ См. по этому поводу интересный пассаж из *Физики*, 207 б 35-208 а 1, где Аристотель обнаруживает, что «бесконечное является причиной в качестве материи, и что его сущность — это лишенность».
- ⁷ Впрочем, невозможно изолировать лишенность от предмета, лишенностью которого она является, как, собственно, и учил сам Аристотель: «В лишенности имеется нечто лежащее в основе, лишенность которого и утверждается» (*Мет.* 1004 а 15-16). Следовательно, все происходит, как если бы Аристотель, с целью утвердить нейтральность и безвредность материи, онтологически отделяет лишенность от материи, так что последняя должна быть двойцей не только потенциально, но и нумерически (ср. *Физ.* 192 а 17-18: τὸ; τὸ μὲν... τὸ δὲ...).
- ⁸ *De gen. et corr.* 324 б 18: «ἡ ὕλη ἢ ὕλη παθητικόν»; ср. 335 б 20, 339 а 29; *Метеор.*, 388 а 21, 389 а 30.
- ⁹ *De gen. et corr.* 320 а 2, 328 б 11.
- ¹⁰ *Introduction à la physique aristotélicienne*, 2^e éd. (Louvain, 1987), p. 282-314.
- ¹¹ *Ibid.*, p. 289.
- ¹² *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff* (В.; N.Y., 1971).
- ¹³ *Ibid.*, p. 741, 771.
- ¹⁴ Ср., например, *De gen. an.* 778 а 31-б 1.
- ¹⁵ *De gen. an.* 775 а 15.
- ¹⁶ *Ibid.*, кн. IV, гл. 3-4.
- ¹⁷ *Ibid.*, 770 б 17-18. Ср. 769 б 12; 770 а 6-7; 772 б 15. 24.
- ¹⁸ *Phys.* 199 б 25-26.
- ¹⁹ *De gen. an.* 743 б 16-18. Ср. 717 а 15 слл.
- ²⁰ *Part. an.* 677 а 15-18.
- ²¹ *Ibid.* 642 а 1-3.
- ²² *De gen. an.* 789 б 20-22.
- ²³ *Ibid.* 778 а 16-б 19.
- ²⁴ *Mem.* 1027 а 13-14.
- ²⁵ *De gen. an.* 743 а 36-б 4.
- ²⁶ *Ibid.* 743 б 16-18. Именно в этом контексте Д.М. Балм (D.M. Balme, «Teleology and Necessity», *Philosophical Issues in Aristoteles Biology*, ed. A. Gotthelf и J.G. Lennox (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1987), p. 275-285) писал:

- «Подлунные элементы — воздух, земля, огонь и вода — действуют телеологично, только когда они являются составляющими частями живого тела; вне его... отсутствует целевая причина, которая бы на них воздействовала» (р. 277).
- 27 *Ibid.* 778 а 4-9.
- 28 Aristotle, *On Coming-to-be and Passing-away. A revised text with introduction and commentary* (Oxford, 1922) (перепечатано: George Olms, 1970), р. 262.
- 29 *Gen. et corr.* 336 b 20-23: «Тем не менее часто случается, что существа гибнут за более короткое время по причине взаимного смешения «того, что рождается, и того, что гибнет». Поскольку их материя, действительно, неоднородна и не является повсюду одной и той же, их рождение с необходимостью неоднородно: у одних слишком быстрое, у других слишком медленное».
- 30 Именно эти силы, соответственно активные (теплое, холодное) и пассивные (сухое, влажное), механической активности которых абсолютно ничего не препятствует (*Mem.* 1048 а 5 слл.; *Gen. an.* 740 b 21 слл.), Аристотель квалифицирует как *иррациональные* (ἄλογοι δυνάμεις, *Mem.* 1046 а 36 слл.; 1048 а 3 слл.; Об истолк. 22 b 36 слл.). Очевидно, о них он думает, когда в *Физике* 200 а 30-32, пишет, что «необходимость в природных вещах — это то, что называется их материей, и ее движения». Для более детального анализа роли необходимости в природе, см.: К. Bartels, *Das Techne-Modell in der Biologie des Aristoteles* (Tübingen, 1966), S. 10-19, и гл. 4, с. 59-78: «Erklärung des Naturprozesses aus «beiden Ursachen»».
- 31 *Meteor.* 378 b 32 слл.
- 32 *Физ.* 199 b 9-10.
- 33 *Gen. et corr.* 321 b 29-32.
- 34 *Meteor.* 390 а 3 слл. Ср.: М. Furth, «Aristotle's biological universe: an overview», *Philosophical Issues...* (*Op. cit.*), р. 33: «Данный уровень [т. е. неорганические подобочастные] является верхним пределом того, что с точки зрения Аристотеля может обрести бытие или неким образом существовать через вмешательство материи и силы; для того чтобы превзойти этот уровень, требуется дополнительное вмешательство формы и цели».
- 35 *Физ.* II, гл. 9, начало.
- 36 Ср. прим. 30.
- 37 Для более детального анализа этой проблемы см.: Нарр, *Op. cit.*, р. 704-744, и особенно: К. Bartels (см. прим. 30).
- 38 *Op. cit.*, S. 289.
- 39 *Ibid.*, S. 291-292. То же утверждает Д.М. Бальм (*Op. cit.*), с. 276-277: «Анализ двух родов причин [у Аристотеля] — действующих в виду цели и действующих по необходимости — напоминает *Тимея* Платона с его различием между двумя причинами — Умом и Необходимостью».
- 40 *Op. cit.*, р. 172.
- 41 *Ibid.*, р. 772 (ср. с. 755-756).
- 42 *Ibid.*, р. 736-737. Что касается Боймкера, можно привести в качестве примера следующее заявление: «Эта вынужденная активность не происходит у Аристотеля от материи, которая абсолютно лишена формы, но от материи, которая уже получила определение посредством формы» (*Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie* (Münster, 1890), перепечатано: Frankfurt а. М., 1963, S. 271).

43 *Ibid.*, p. 739.

44 Ср.: Simplicius, *In Phys.* 249, 12-14 Diels.

45 *Op. cit.*, p. 173.

46 *Тимей*, 47е-48а: «Все до сих пор нами сказанное, за незначительными исключениями, описывало вещи как они были созданы умом-демиургом. Однако рассуждение наше должно перейти к тому, что возникло силой необходимости, ибо из сочетания ума и необходимости произошло смешанное рождение нашего космоса. Правда, ум одержал верх над необходимостью, убедив ее обратить к наилучшему большую часть того, что рождалось. Таким-то образом и по таким-то причинам путем победы разумного убеждения над необходимостью была вначале построена эта Вселенная» (перев. С.С. Аверинцева). Ср.: *Тимей*, 46 с-е, 56с, 68е-69а.

47 Только в определенной мере, поскольку не понятно, в каком смысле материя, если она *по существу* лишена возможности действия, не есть фактически первое зло, при том что ее противоположность, чистый акт, рассматривается как высшее благо.

48 Ср.: «Die Materie und das Böse im antiken Platonismus» // *Museum Helveticum*, 19, 1962, p. 431-432.

49 *Op. cit.*, S. 169, n. 479.

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

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

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

53 Ср. прим. 17.

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

55 Ср. I, 8 [51], 4, 15 слл.; 14, 38 слл.

56 I, 8 [51], 15, 23-24: *Τὸ δὲ κακὸν οὐ μόνον ἐστὶ κακὸν διὰ δυνάμιν ἀγαθοῦ καὶ φύσιν.*

57 Ср. I, 8 [51], 4 и 8.

58 I, 8 [51], 8, 1-3.

59 I, 8 [51], 8, 10-13.

- 60 I, 8 [51], 4, 8-17.
- 61 I, 8 [51], 5, 26 слл.
- 62 Оно чаще встречается у варваров (*Eth. Nic.*, 1145 а 30-31), звероподобие встречается особенно у тех, кто с детства терпел насилие (*Eth. Nic.*, 1148 б 30-31).
- 63 Ср.: *Eth. Nic.*, 1145 а 31, где обсуждаются *πῆρώσεις*, ущерб в развитии физиологической природы. Таким образом, звероподобие есть *уродство внутри порока*, и урод, как известно (*Gen. an.*, 769 б 27 слл.), — это ущербное существо (*ἀνάπῃρον*) в противоположность совершенным существам (*τέλεια*), т. е. тем, развитие которых завершено (*De an.*, 415 а 27, 425 а 10, 432 б 22-24).
- 64 *Eth. Nic.*, 1149 а 18-20.
- 65 *Eth. Nic.*, 1150 б 12-14 (перев. Н.В. Брагинской).
- 66 *Eth. Nic.*, 1150 б 25-26.
- 67 *Eth. Nic.*, 1179 б 7-10.
- 68 *Eth. Nic.*, 1179 б 21-24.
- 69 Ср. прим. 22.
- 70 Ср. рассуждение в *Eth. Nic.*, 1114 а 3 слл.
- 71 *Eth. Nic.*, 1103 б 21-25: «Короче говоря, повторение одинаковых поступков порождает соответствующие нравственные устои. Потому-то нужно определить качества деятельности: в соответствии с их различиями различаются и устои. Так что вовсе не мало, а очень много, пожалуй даже все, зависит от того, к чему именно приучаться с самого детства».
- 72 *Eth. Nic.*, 1114 б 21-24. Об этом затруднении см. комментарий Р.А. Готье: *L'Éthique a Nicomaque, introduction, trad. et comm.* par R.A. Gauthier et J.-Y. Jolif. Т. II, 1^е partie. Louvain; P., 1959, p. 215 *ad locum* 1114 б 1-3.
- 73 *Eth. Nic.*, 1114 б 3-4: *εἰ δὲ μή, οὐθεὶς αὐτῷ αἴτιος τοῦ κακοποιεῖν.*
- 74 Ср.: R.A. Gauthier, *op. cit.*, p. 219.
- 75 P. Henry, «Le Problème de la liberté chez Plotin» // *Revue Néoscolastique*, t. 33, 1931, p. 210.
- 76 *Физ.*, 246 б 3-8: «...мы говорим, что все добродетели состоят в известном отношении к чему-нибудь. А именно, добродетели тела, как, например, здоровье или хорошее состояние, мы полагаем в смешении и соразмерности теплого и холодного или в их отношении друг к другу внутри тела или по отношению к окружающему; то же относится к красоте, силе и другим достоинствам и недостаткам».
- 77 *Физ.*, 247 а 7-8: «...всякая нравственная добродетель имеет отношение к телесным наслаждениям и страданиям»; *Там же*, а 13-17: «...так как с появлением наслаждения и скорби возникают пороки и добродетели (они ведь существуют в отношении к ним), а наслаждения и страдания представляют собой качественные изменения воспринимающего, то ясно, что их утрата и приобретение происходят, когда нечто претерпевает изменение».
- 78 См. прим. 77.
- 79 То, что материя может являться источником зла, не означает, что чувственный мир как таковой — зло. Плотин, который принимал первую посылку, всегда отрицал, верный в этом Платону (*Тимей*, 30а; 48 а 3; 53 б 5-

6), вторую (II, 9 [33], 4, 27; 8, 19. 26; V, 8 [31], 8, 21; III, 8 [30], 11, 29). Этот мир насколько возможно — лучший и прекраснейший: это означает, что он есть зло лишь *относительно*, в сравнении с умпостигаемым миром. Этим объясняется, почему сам Аристотель, вдохновленный платонической *ἁμολωσις θεῶν*, побуждает нас обрести бессмертие и жить согласно тому наилучшему и божественному, что в нас есть, — согласно уму (*Eth. Nic.*, 1177 b 26 слл.), и почему у него не найти в дополнение призыва к *ἁμολωσις κόσμου*, составляющего как раз центральное положение стоической этики: «Все мне пригодно, мир, что угодно тебе» (Марк Аврелий, *Размышления*, IV, 23, перев. А.К. Гаврилова).

Дискуссии об эфире в Античности

В истории европейского естествознания и философии, пожалуй, найдется немного концепций, которые на протяжении веков вызывали бы такой неизменный интерес, как учение о пятом элементе или эфире. Эфир упоминается уже в поэмах Гомера и Гесиода, его воспевают древние орфические гимны. В классическую эпоху оживленные споры о нем ведут представители разных философских школ, в основном, последователи Платона и Аристотеля. Ранние христианские мыслители видят в нем полудуховную, полуматериальную субстанцию, которая должна будет образовать тела людей после воскресения*. В Средние века эфир, как квинтэссенция и первооснова материального мира, становится вожделенным философским камнем, сулящим его обладателю неограниченную власть над превращениями веществ. Мистики и философы наделяют эфир духовной природой; его называют материей Бога и ума, духом мира (*spiritus mundi*), мировой душой, животворящей силой, началом всякого движения. Однако несмотря на все эти алхимические, мистические и даже религиозные коннотации, идея эфира оказывается востребованной и новым рационалистическим естествознанием. Декарт вынужден прибегнуть к ней для того, чтобы объяснить механизм т.н. «близодействия» тел, поскольку все телесное, по его мнению, способно воздействовать друг на друга только путем непосредственного соприкосновения, а потому нуждается в некоей промежуточной, передающей

* См. об этом статью В.В.Петрова «Theologia naturalis в эсхатологии Эриугены».

взаимодействие среде. Такая среда, очевидно, отличается от всех известных тел, она невидима и неосязаема — это позволяет отождествить ее с эфиром — субстанцией, которой традиционно приписывали необыкновенную тонкость и прозрачность, так что в силу этих свойств она полностью ускользала от органов чувств. Декартовой гипотезы о таком свободно циркулирующем, разлитом повсюду эфире придерживался в своих ранних работах и Ньютон: он пытался объяснить с ее помощью распространение света¹.

Дальнейшее свое признание теория светового эфира получила в связи с успехами волновой оптики, так как распространение световых колебаний, казалось, с необходимостью требует наличия сплошной упругой среды, заполняющей пространство между источником и приемником света. Попытки как-то описать или построить ее механическую модель предпринимались неоднократно, но так и не увенчались успехом, поскольку им приходилось сочетать в себе ряд трудносочетаемых свойств. Так, поперечность световых колебаний требовала, чтобы эфир обладал свойствами упругого твердого тела, отсутствие же продольных световых волн означало его несжимаемость². 1881 год, когда американским физиком А. Майкельсоном в ходе известного эксперимента, показавшего независимость скорости света от движения Земли, была опровергнута лоренцова теория неподвижного эфира, — этот год принято считать моментом полного и окончательного отказа новоевропейской физики от идеи эфира.

Но концепция эфира, как мы успели убедиться, имеет слишком богатую историю, чтобы ее содержание могло исчерпываться тем узко-механическим смыслом, который в нее вкладывала рационалистическая мысль XVII — XIX вв., и от которого она в ходе своего развития была вынуждена отказаться. Поэтому, хотя сейчас в научном языке и отсутствует термин «эфир», представление о деятельной первоматерии, чреватой возможностями неожиданного возникновения вещества, продолжает жить в современной теории физического вакуума. Популярная разновидность эфирной концепции — представление об астральном теле — неожиданно оказалась востребованной при изучении загадочных явлений психической жизни человека³. Это же представление активно эксплуатируется и адептами т.н. альтернативных форм знания, которые мы в начале XXI века уже не можем просто сбрасывать со счетов, объявляя их ненаучными. Но самое главное: эфир продолжает оставаться концепцией *философской*, т.е. претендующей не только и не столько на причинно-след-

ственное описание мира, сколько на познание его *принципов* или *начал*. Начала невозможно отыскать, оставаясь на том уровне, где одно явление влечет за собой другое и где царят естественные закономерности. Начала превосходят этот уровень, располагаясь вне сферы феноменального. Поэтому наука, сознательно ограничивающая себя этой сферой, не способна ни опровергнуть, ни наоборот подтвердить правомочность теории эфира. Последняя просто выходит за пределы ее компетенции, так же как и другая древняя философская идея — атом.

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

Предыстория

Эфиром (греч. *αἰθήρ*) первоначально называлось ясное небо, верхний, наиболее чистый слой воздуха, противоположный нижнему слою, аэру (*ἀήρ*). Именно в этом значении слово «эфир» встречается в древнегреческой эпической поэзии и у трагиков. Как ясное небо, эфир, по-видимому, очень скоро стал вообще эпитетом всего небесного, т.е. бессмертного и божественного. Гомер называет его «чертогом Зевса», местом обитания олимпийских богов⁴. У Гесиода это имя одного из древних божеств — прародителей мира, сына Эреба и Ночи, брата Дня⁵. Первым, кто назвал эфир космическим элементом был, по-видимому, Эмпедокл. Правда, при этом он отождествил его с воздухом, используя слово *эфир* просто как поэтически-возвышенное обозначение этой стихии и как имя собственное («титан Эфир»)⁶.

Учение же об эфире как особом пятом элементе традиционно приписывается Аристотелю, тем более, что и сам философ дает повод к этому, говоря о нем как о своем собственном изобретении. Но что бы ни говорил Аристотель, идея пятиэлементного космоса является гораздо более древней. По мнению некоторых исследователей, ее автором мог быть древнегреческий мудрец и чудотворец Ферекид Сиросский (расцвет 544-541 гг. до н.э.). Это предположение основано на свидетельстве Дамаския (*О первых началах* 124b), согласно которому Ферекид принимал три вечных начала — Заса (Зевса), Хроноса и Хтонию. От Хроноса родились огонь, вода и воздух, из которых, в свою очередь, «после того, как они распределилась в пяти недрах, образовалось новое поколение богов, называемое пятинедровым (*πεντέμυχος*)»⁷. Если, как сообщают другие доксографы, Хтония — это земля, а Зевс — эфир⁸, то налицо пять элементов или «недр»: огонь, воздух, вода, земля и эфир. Конечно, такое толкование нуждается в дополнительном обосновании, которым мы, из-за недостатка наших сведений о Ферекиде, не располагаем. Если же опираться только на фрагмент, приводимый Дамаскием, то очевидно, что Зевс (эфир) и Хтония (земля) как вечные начала не могут стоять в одном ряду с порождениями Хроноса — огнем, воздухом и водой. Далее, не вполне ясно, относить ли к числу начал самого Хроноса (т.е. время) или, соглашаясь с толкованием христианского доксографа Гермия, считать его «тем, в чем все происходит»? Если принять первое, то число начал возрастет до шести, если второе, то разве может Хронос, порождая элементы, не быть при этом началом? Большие сомнения вызывает и смысл выражения «пятинедровый». Дамаский понимает его как «пятимирный» (*πεντέκοσμος*), Порфирий усматривает в слове «недра» символическое обозначение рождения, Прокл соотносит его с представлением о мире как пещере и тюрьме, так что никто не интерпретирует его как «пятиэлементный». Все перечисленные затруднения не позволяют нам дать окончательный ответ на вопрос, следует ли приписывать Ферекиду Сиросскому какую-то форму учения о пятом элементе или нет.

Некоторые античные авторы возводят это учение к древним пифагорейцам и связывают его происхождение с открытием и описанием пяти правильных многогранников — куба, тетраэдра, октаэдра, икосаэдра и додекаэдра — каждый из которых якобы представляет собой форму того или иного элемента. Так, Прокл в «каталоге геометров» сообщает, что Пифагор первым

сконструировал «пять космических фигур» (in Eucl. 65, 16). При этом Прокл, очевидно, имеет в виду пять правильных многогранников, которые называет космическими потому, что они соответствуют пяти мировым стихиям. Еще определеннее свидетельство Теофраста в «Мнениях физиков»:

Пифагорейцы, желая все составить из линий и чисел, говорили, что земля имеет форму куба, огонь — пирамиды, воздух — октаэдра, вода — икосаэдра, состав же целого имеет форму додекаэдра... Из додекаэдра — сфера всего мира⁹.

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

Другим косвенным свидетельством наличия у пифагорейцев учения о пятом элементе можно считать сообщение Ямвлиха о племяннике и ученике Платона Спевсиппе, который на основании пифагорейских лекций и, в особенности, сочинений Филолая, всегда с особым рвением им изучаемых, составил книжечку «О пифагорейских числах», где среди прочего «рассмотрел пять фигур, которые он считает фигурами космических элементов, описав их особенности и общие свойства»¹⁰. Это свидетельство позволяет предположить, что идея соответствия многогранников элементам была внушена Спевсиппу пифагорейскими текстами, в частности, сочинениями Филолая. Действительно, от Филолая Кротонского, с которым якобы встречался Платон, и у которого он, по легенде, купил некие пифагорейские книги, сохранился следующий фрагмент (DK 44 В 12):

Сфере присущи пять тел, находящиеся внутри сферы: огонь, вода, земля, воздух и пятое — корпус [корабль] сферы¹¹.

Стойей, приводящий этот фрагмент, сообщает в другом месте, что Филолай делил космос на три части: выше всего он помещал огонь, называемый «Объемлющим», в котором располагались пять планет вместе с Солнцем и Луной — эта часть носила так же название Космоса. Расположенная под ней подлунная и околоземная область, «в которой находится мир переменичивого рождения», называлась Небом. Самую же верхнюю часть Объемлющего, «в которой — беспримесная чистота элементов», Филолай именовал сферой Олимпа¹². Если теперь допустить, что эта последняя тождественна Сфере из первого фрагмента, то напрашивается следующее толкование: Олимп как крайняя сфера мира включает в себя, во-первых, огонь, объемлющий планеты, Луну и Солнце; во-вторых, Землю вместе с находящимися на ней воздухом и водой, и в-третьих, «корпус» самого Олимпа или его состав — ту самую верхнюю часть объемлющего огня, о которой говорится как о «беспримесной чистоте элементов», и которую поэтому можно было бы назвать особым «пятым телом». Впрочем, следует заметить, что текст приписываемого Филолаю фрагмента о пяти телах Сферы явно испорчен и до сих пор не имеет общепринятой редакции: разные издатели и переводчики вынуждены так или иначе подправлять его, чтобы получилось осмысленное целое. Кроме того, у исследователей всегда вызывала сомнения его подлинность. Поэтому, как и в случае с Ферекидом, мы вынуждены признать, что у нас нет достаточных оснований считать Филолая Кротонского родоначальником учения о пятом элементе.

По той же причине — в силу недостатка надежных свидетельств — мы не можем утверждать этого и об Архите Тарентском, которому открытие пятого элемента приписывает Порфирий¹³, да и ни о каком другом представителе пифагорейской школы. Ибо, как показали исследования Евы Закс¹⁴, древним пифагорейцам вообще не могли быть известны все пять правильных многогранников, поскольку к тому времени они еще не были открыты, и тем более не было доказано, что других правильных многогранников помимо пяти не существует. Это было сделано только Теэтетом (415-369 г. до н.э.), талантливым математиком, учеником Сократа, героем многих платоновских

диалогов. Как сообщает Лексикон Суды, именно он «первым описал и начертил так называемые пять объемных тел»¹⁵. Пифагорейцам были известны только три из пяти — куб, пирамида и додекаэдр. Теэтет же не только открыл оставшиеся два, но и, по-видимому, доказал, что общее число правильных многогранников не может быть больше пяти. Это, в частности, подтверждает и анонимная схолия к XIII книге евклидовых «Начал»:

В этой книге описываются так называемые пять платоновых фигур, которые, однако, Платону не принадлежат. Три из упомянутых фигур — куб, пирамида и додекаэдр — принадлежат пифагорейцам, а октаэдр и икосаэдр — Теэтету. По имени Платона они были названы потому, что он упоминает о них в «Тимее»¹⁶.

По оценке Евы Закс, Теэтет мог сделать свое открытие в промежутке между временем создания VI книги платоновского «Государства», в которой выражается сожаление по поводу плачевного состояния стереометрии, и написанием «Тимея», где пифагорейский гость уже свободно излагает строение всех пяти правильных многогранников. Кстати говоря, платоновский «Тимей» представляет собой первый по времени текст, в котором учение о соответствии элементов многогранникам сформулировано совершенно отчетливо. Поэтому обратимся теперь к нему, а точнее, к одному небольшому фрагменту из этого диалога — фрагменту, всегда вызывавшему разногласия среди комментаторов, так что некоторые исследователи склонны именно в нем усматривать истоки учения об эфире¹⁷.

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

Поскольку в запасе оставалось еще пятое многогранное построение, то Бог использовал его для всего, украсив [живописав] его¹⁸.

На первый взгляд, смысл сказанного очевиден. Пятое многогранное построение — додекаэдр — был использован Демиургом иначе, нежели остальные четыре — не с целью порождения

еще одной стихии, а для придания формы Целому, Вселенной. Такое толкование подтверждается, прежде всего, тем, что Платон в «Тимее» неоднократно заявляет о существовании только четырех элементов. Оно помогает понять и смысл высказывания о пяти космосах. «Мы, – говорит Тимей, – согласно правдивым словам и указаниям Бога, утверждаем, что существует один космос, но другой, взглянув на вещи иначе, составит себе, пожалуй, иное мнение»¹⁹. В самом деле, если один из пяти многогранников был использован для оформления Целого, то кто-нибудь мог бы, наверное, предположить, что и остальные четыре нашли себе такое же применение, т.е. каждый пошел на оформление некоего особого космоса²⁰. Еще одним косвенным свидетельством в пользу этого толкования является выражение *διαζωγραφεῖν* (украсил, живописал), характеризующее образ действий Демиурга с додекаэдром. Это слово можно понять и буквально в смысле: «о-живописал» значит «украсил, описал животными», т.е. зодиакальным кругом, число знаков которого – двенадцать – в точности совпадает с числом граней додекаэдра²¹. В другом платоновском диалоге – «Федон» – Земля за пределами ее атмосферы или, как говорит Сократ, «подлинная Земля» видится ему похожей «на мяч, сшитый из двенадцати кусков кожи и пестро расписанный разными цветами»²², иными словами, – на додекаэдр.

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

Итак ...он [Платон] разделил животных на виды и на части, деля их всевозможными способами до тех пор, пока не дошел до пяти элементов живых существ, которые назвал пятью фигурами или телами — до эфира, огня, воздуха, воды и земли²³.

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

Сама же Земля покоится чистая в чистом небе со звездами — большинство рассуждающих об этом обычно называют это небо эфиром. Вода же, туман и воздух постоянно стекают с него в виде осадков во впадины Земли²⁴.

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

В «Кратиле» собеседник Сократа Гермоген, обращаясь к нему с просьбой рассмотреть, что означают имена космических стихий, называет в их числе и эфир (*Кратил* 408 е). И хотя Сократ чуть ниже истолковывает эфир как «верхний слой воздуха, который все время извне обегает самый воздух» (*Кратил* 410 вб)²⁵, само упоминание в диалоге пяти элементов вместо привычных четырех показывает, что такое учение бытовало в Академии и было хорошо известно Платону, хотя он, возможно, его и не разделял.

Одна из версий учения о пятом элементе изложена также в «Послезаконии». Это произведение долгое время ошибочно приписывали Платону, тогда как на самом деле оно было составлено кем-то из его учеников, возможно, Филиппом Опунтским²⁶. Существует, — пишет автор «Послезакония», — пять видов объем-

ных тел, из которых образованы «прекраснейшие сущности» (*Послезаконие* 981b)²⁷: огонь, вода, воздух, земля, эфир. Земля и огонь представляют собой крайние элементы, нуждающиеся для связи друг с другом в стихиях-посредниках, которых суть три: эфир, воздух и вода, причем эфир расположен ниже огня и над воздухом (*Послезаконие* 984 b-d). Все это сильно напоминает тимеевскую версию, за исключением того лишь, что в «Тимее» эфир назван не особым пятым элементом, а родом воздуха²⁸. Отличается и способ обоснования автором «Послезакония» числа и свойств промежуточных элементов. Если Платон прибегает для этого к геометрическим соображениям, то его неизвестный ученик руководствуется делением идеи совершенного живого существа (т.е. космоса) на виды и роды. Совершенное живое существо делится, прежде всего, на род смертных и бессмертных. Смертный род, населяющий землю, сам тоже по большей части состоит из земли; род же бессмертных богов (звезды) состоит из огня, вот почему огонь и земля – крайние стихии. Для посредничества между смертными и богами необходимы еще три рода – демоны и разные полубожественные существа, которые, как это и подобает вестникам, обладают чрезвычайной подвижностью и являются прозрачными (невидимыми), поэтому созданы из эфира, воздуха и воды. Возможно, Ксенократ, утверждавший, что Платон пришел к учению о пятом элементе путем «деления живых существ на виды и на части», имел в виду как раз «Послезаконие» или какие-то устные высказывания учителя, зафиксированные в этом произведении уже после его смерти. Крупнейший немецкий историк античности Эдуард Целлер и Ричард Хайнце, исследователь творчества Ксенократа, впервые собравший и издавший фрагменты его сочинений, оба полагали, что учение о пяти элементах было разработано именно Платоном, хотя, возможно, и в самые последние годы его жизни²⁹.

И все же, если от предположений о не дошедшем до нас позднем, неписаном учении Платона мы вернемся опять к основному корпусу его сочинений, то ни в диалогах среднего, ни в диалогах позднего периода не обнаружим ничего, что бы подтверждало мнение Целлера и Хайнце. В «Федоне», о котором шла речь выше, Сократ говорит не от собственного лица, а пересказывает слышанный им когда-то миф, предположительно, орфический. В «Кратиле», как мы уже отмечали, эфир представляет собой верхний слой воздуха. В самом же «Тимее» Платон неоднократно повторяет, что для построения Вселенной

Демиургу потребовалось только четыре «прекраснейших тела»: огонь, воздух, вода и земля. Чтобы показать, что число элементов не может быть ни меньшим, ни большим, Платон прибегает к соотношению геометрической пропорции, которая, по его словам, выражает наиболее точное соотношение между ними. В самом деле, — рассуждает пифагореец Тимей, — поскольку рождающемуся космосу надлежало стать видимым и осязаемым, Бог, приступая к составлению тела Вселенной, сотворил его из огня и земли. Однако два члена сами по себе не могут быть хорошо сопряжены без третьего, служащего им своего рода связью. Если бы Вселенной предстояло стать простой плоскостью без глубины, то для связи земли и огня хватило бы и одного промежуточного элемента. Но поскольку мир был задуман трехмерным, «а трехмерные предметы никогда не сопрягаются через один член, но всегда через два», то между землей и огнем Бог поместил воду и воздух, после чего установил между всеми четырьмя пропорциональные отношения, «дабы воздух относился к воде как огонь к воздуху, и вода относилась к земле, как воздух к воде» (*Тимей* 32b)³⁰. Непонятно, как в это пропорциональное соотношение мог бы включиться еще и пятый элемент. Далее, в «Тимее», так же как и в «Кратиле», эфир назван «прозрачайшей разновидностью воздуха» (*Тимей* 58d) что помимо прочего означает, что его частички имеют форму октаэдров, а никак не додекаэдров. Предположение же о том, что гипотетический пятый элемент мог составлять крайнюю сферу Вселенной, разбивается о замечание Платона о том, что Демиург образовал звезды «по большей части из огня» (*Тимей* 40a). Что же касается вопроса о форме космоса в целом — является ли он сферическим или все-таки двенадцатигранным — то комментаторы «Тимея» отвечают на него следующим образом: сначала Бог делает тело Вселенной двенадцатигранным, а потом расширяет и округляет его до состояния сферы. Плутарх, который одним из первых предложил такое толкование, обосновывает его тем, что «у додекаэдра тупые углы, и его оболочка легко изгибается наподобие мячей, сшитых из двенадцати кусков кожи» (*Quaest. Plat.* 1003c)³¹.

Итак, анализ литературного наследия Платона не позволяет нам согласиться с мнением тех, кто приписывал ему учение о пятом элементе. Ведь утверждать, что в конце жизни философ резко поменял свои взгляды и вместо четырех стихий стал учить о пяти, нет достаточных оснований. Скорее всего, Платону принадлежала только идея соотношения элементов с правильными

многогранниками, которая косвенно открывала путь к представлению о существовании пяти простых тел. Ведь если четыре фигуры являются прообразами четырех традиционных элементов, то возникает желание приписать и пятому многограннику особый элемент. Трудно решить, сделал ли уже сам Платон решающий шаг в этом направлении или учение о пятом элементе было впервые сформулировано его непосредственными учениками. Во всяком случае, уже цитировавшийся нами швейцарский исследователь Поль Моро склоняется к последнему. По его словам, «представления учеников Платона о пятом элементе настолько расходятся между собой, что вряд ли возможно предположить в качестве их общего исходного пункта устное учение самого Платона. Все более поздние свидетельства, говорящие о четырех- или пятиэлементном учении у Платона, скорее всего, просто основываются на интерпретации «Тимея»... Учение о пятом элементе в древней Академии ни в коей мере не является твердо установленным и бесспорным моментом платоновой физики; в школе на этот счет не существовало единого мнения, каждый старался подкрепить свое собственное учение более или менее корректной интерпретацией платоновских текстов»³². Одной из этих теорий была и аристотелевская теория круговращающегося тела, к которой мы сейчас и переходим.

Эфирная теория Аристотеля

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

«О небе». Все природные тела и величины, — пишет Аристотель в начале 2 главы, — способны двигаться в пространстве сами по себе, поскольку заключают в себе движущий принцип: их

собственная природа и есть источник их движения. Всякое движение в пространстве, так же как и всякое тело, может быть либо простым, либо сложным. Простых движений два: прямолинейное и круговое, «потому что и среди величин простые также только эти: прямая и окружность» (I, 2 268 b 20)³³. Все остальные виды движений могут представлены как сумма этих двух. Здесь следует заметить, что круговое движение является *простым* только в том случае, если оно совершается вокруг центра мира. Точно так же и прямолинейным Аристотель называет движение либо вверх, от мирового центра, либо вниз — к центру. Поэтому, например, круговое движение камня в праще не является простым, но может быть разложено на совокупность простых движений относительно центра мира. «Итак, всякое простое перемещение должно быть либо движением от центра, либо вокруг центра, либо к центру» (I, 2 268 b 23).

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

Обычно говорят о существовании четырех простых тел — огня, воздуха, воды и земли. Каким же из них может быть круговращающееся тело? Предположим, это огонь. Однако круговращение не может быть свойственно огню по природе, так как этому элементу естественно двигаться вверх, а, как мы помним, у простого тела может быть только одно согласное с природой движение. Более того, огонь не может двигаться по кругу и против природы, потому что это означало бы, что естественному движению огня вверх противоположны сразу два движения — вниз и по кругу. Но «каждая вещь имеет только одну противоположность» (I, 2 269 a 13) — здесь Аристотель принимает еще один постулат³⁴, — а следовательно, огонь, так же как и любой другой прямолинейно движущийся элемент, не может ни по природе, ни вопреки природе совершать круговое движение. Но все четыре традиционные элемента совершают от природы как раз прямолинейные движения, следовательно, круговращающееся тело не может быть ни одним из них.

Доказав, таким образом, существование особого пятого элемента³⁵, Аристотель переходит к его свойствам. Круг — совершенная (законченная) фигура, чего нельзя сказать о прямой — ни о конечной, ибо ее можно продолжить, ни о бесконечной, ибо она лишена конца. Законченное же по природе раньше незаконченного, поэтому круговое движение первично по отношению к движению по прямой. В свою очередь «первичное относительно других движение принадлежит первичному относительно других по природе телу» (I, 2 269 а 23). Следовательно, круговращающееся тело является первичным по отношению к остальным четырем элементам, движущимся по прямой.

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

В 3 главе того же трактата «О небе» доказывається, что круговращающееся тело не может иметь ни тяжести, ни легкости; оно не возникло и не уничтожится; не подвержено ни росту, ни качественному изменению. Прежде чем приступить к доказательству первого утверждения, Аристотель дает определение тяжелого и легкого: «тяжелое есть то, что по природе движется к центру, легкое — то, что от центра; самое тяжелое — то, что оседает во всех телах, движущихся вниз, самое легкое — то, что подымается над всеми телами, движущимися вверх» (I, 3 269 в 23-26). Самым тяжелым среди элементов, очевидно, является земля, самым легким — огонь. Воздух и вода обладают сразу и легкостью и тяжестью, но только по отношению к разным телам. Так, вода тяжела относительно воздуха и легка относительно земли, а воздух — легкий по отношению к воде и тяжел по отношению к огню. Поэтому и двигаться эти элементы способны то вверх, то вниз, в зависимости от того, в какой стихии они оказались. Круговращающееся же тело не может двигаться ни к центру, ни от центра ни согласно природе, ни вопреки природе, поскольку в первом случае оно имело бы наряду с круговым еще одно естественное движение, а согласно допущению (I, 2 269 а 8), у простых тел не может быть более одного естественного движения. Во втором же случае у него также оказалось бы два естественных движения, ибо если бы круговращающееся тело вопреки природе двигалось вниз, то движение вверх оказалось бы для него естественным наряду с круговым, и наоборот. Итак, «тело, движущееся по кругу, — подытоживает Аристотель, — не

может иметь ни тяжести, ни легкости, ибо ни согласно природе, ни вопреки природе оно не может двигаться ни к центру, ни от центра» (I, 3 269 b 30-33).

Что пятый элемент не возник и не уничтожится, следует из того, что любое возникновение и уничтожение идет из противоположного в противоположное; движения же между противоположностями и сами противоположны. Но у кругового движения нет противоположного³⁶, следовательно, круговращающееся тело исключено природой из числа противоположностей, так что ему не из чего возникать и не во что уничтожаться (I, 3 270 a 12-23). Аналогично доказываем, что оно не подвержено ни росту, ни качественному изменению (I, 3 270 a 23 – b 1).

Далее Аристотель показывает, что пятый элемент конечен во всем своем объеме, ибо в противном случае он не смог бы перемещаться по кругу (I 5 271 b 1 – 272 a 20), и что он должен иметь сферическую форму, а не форму многогранника, как, по видимому, утверждал кто-то из членов Академии³⁷.

Доказав существование и установив свойства пятого элемента, Аристотель, по своему обыкновению, пытается найти подтверждение этой теории в традиции. Все люди, – говорит он, – и варвары и эллины, верящие в существование богов, отводят им самое верхнее место (т.е. небо), поскольку полагают, что бессмертному подобает находиться в бессмертном. Но и по свидетельству передававшихся из уст в уста преданий, за все прошедшее время «ни во всем высочайшем небе, ни в какой-либо его части не наблюдалось никаких изменений» (I, 3 270 b 15), что также подтверждает вечность верхнего тела. Наконец, в пользу аристотелевской теории говорит и «дошедшее от прашуров» имя этого тела – «эфир» (*αἰθήρ*), что означает «вечно бегущий» (*ἀεὶ θέων*). Употребляя это название, древние, по мнению Аристотеля, хотели отличить особый небесный элемент от четырех других «земных» элементов (I, 3 270 b 14-25).

Поскольку доказано, что небо образовано особым круговращающимся телом, возникает вопрос, из каких элементов состоят звезды и каково их движение (II, 7 289 a 13-20). Естественнее всего, полагает Аристотель, считать их состоящими из того тела, в котором пролегают их орбиты, т.е. из эфира, а не из огня, как думают некоторые³⁸. Двигутся звезды не самостоятельно, а вместе со своими орбитами или сферами, на которых они укреплены. По этой причине они имеют «наименее пригодную для поступательного движения шарообразную форму» (II, 8 290 b 1-

12). Но если звезды не огненные, то как объяснить испускаемый ими свет и тепло? Аристотель отвечает на этот вопрос следующим образом: вследствие движения звездных сфер находящийся под ними воздух подвергается трению и разогревается. Отсюда – приходящие к нам тепло и свет (II, 8 289 а 20–35).

Исследователи и издатели трактата «О небе» неоднократно отмечали как непоследовательность, что в некоторых главах этого произведения Аристотель, словно бы отказавшись от своей эфирной гипотезы, называет причиной движения звезд и неба душу. «Небо одушевлено», – пишет он в главе второй II книги (285 а 30), как бы забывая свое же собственное утверждение, сделанное чуть выше, о том, что небо не может пребывать под вечным принуждающим действием души, поскольку душа в этом случае будет лишена досуга и интеллектуального отдыха (II, 1 284 а 27–35). В 12 главе той же книги Аристотель опять, как бы сам направляя себя, пишет:

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

Большинство исследователей склонны объяснять эти противоречия и разночтения тем, что отдельные главы «О небе» были написаны в разное время, так что в трактате оказались отражены взгляды, характерные для разных периодов творчества Аристотеля³⁹.

В «**Метеорологике**», первая книга которой была написана сразу же вслед за двумя первыми книгами «О небе», приводится еще одно доказательство существования пятого элемента. Земля, как достаточно достоверно показала математика, ничтожно мала по сравнению с небом, поэтому чтобы не нарушалась пропорция между четырьмя «земными» элементами, и один не уничтожил бы другой, необходимо, чтобы вся небесная область, все промежутки между небесными телами были заполнены особым телом, изъятым из взаимопревращений воздуха, воды, огня и земли, иными словами – пятым элементом или эфиром (I, 3 339 в 30 – 340 а 18). Эфир простирается от сферы неподвижных звезд до Луны. К нему непосредственно примыкает огонь, а точ-

нее некая разновидность огня, представляющая собой очень горячее, сухое и легко воспламеняющееся испарение. Увлекаемое вокруг земли круговращением неба, это испарение «разрезается, воспламеняется и создает теплоту» (I, 3 340 b 13). За огненным испарением следует воздух, потом вода и земля.

Как видим, предлагаемое в «Метеорологике» объяснение тепла и света звезд не вполне согласуется с приводимым в «О небе»: если там под действием звездных сфер разогревался воздух, то здесь – огонь. Но гораздо важнее, что оба объяснения не согласуются с теорией гомоцентрических сфер, которую Аристотель, как показывают другие его произведения, безусловно принимал⁴⁰. В самом деле, если сферы Солнца и других планет расположены выше Луны, то они никак не могут соприкоснуться с сухим испарением и тем более – с воздухом, а значит их вращение не может ни разогреть, ни воспламенить околоземное пространство. Отсюда со всей очевидностью следует, что ни от Солнца, ни от других звезд и планет не может приходиться ни свет, ни тепло. Это – одна из трудностей, с которыми сталкивается эфирная теория Аристотеля. Другая, еще большая, состоит в том, что учение о пятом элементе, по-видимому, входит в противоречие с изложенным в «Метафизике» учением о неподвижном двигателе мира как конечной причине всякого движения.

Хотя «Метафизика» и содержит ссылки на «более раннее сочинение о природе», где было изложено учение о «вечном, не знающем покоя теле», составляющем субстанцию неба, звезд и планет (XII, 8 1073 a 30 -35), конечной причиной движения небесных тел здесь объявляется уже не природа особого круговращающегося элемента, а неподвижный бестелесный двигатель, движущий как предмет желания и цель. Существует несколько подобных двигателей, ибо помимо кругового движения неподвижных звезд существуют еще движения Солнца, Луны и планет, которые, очевидно, не зависят от круговращения целого, а значит должны управляться каждая особой неподвижной сущностью. По подсчетам Аристотеля, петлеобразное движение планет складывается, как минимум, из трех круговых движений, так что общее число планетных сфер должно быть равным 47. «Таким образом, – заключает он, – и неподвижных начал следует с вероятностью предположить столько же» (XII, 8 1074 a 15 – 17). Поскольку же 47 бестелесных сущностей движут как предмет желания и цель, мы вынуждены признать, что и небо, и

каждая из планет одушевлены. Теория же пятого элемента в том виде, в каком она изложена в трактате «О небе» и «Метеорологике», предполагает, по-видимому, чисто механическое объяснение мирового движения. Впрочем, споры по этому поводу ведутся в научной литературе до сих пор, и вопрос о совместности обеих теорий все еще остается нерешенным⁴¹.

«О философии». Как можно понять из высказываний самого Аристотеля, учению о пятом элементе были посвящены и некоторые из его общедоступных сочинений (*О небе* I 9 279 a 30 – 279 b 3). Речь, скорее всего, может идти об утраченном диалоге «О философии», фрагменты которого дошли до нас благодаря произведениям более поздних авторов. Так, по сообщению Цицерона, Аристотель утверждал, что помимо четырех элементов существует еще некий «пятый род, из которого возникает разум и мысль» (*О пределах блага и зла* IV 5, 12). Поскольку мысли и ощущения, – поясняет Цицерон в другом месте, – не могут быть сведены ни к одному из четырех известных простых тел – Аристотель ввел пятую природу, которую он называет первой, и благодаря которой все живые существа оказываются наделены памятью, рассудком, способностью ощущения и предвидения (*Тускул. беседы* I 10, 22; 26, 65 – 27, 66). Как показывают другие свидетельства, эта «пятая природа» составляет субстанцию не только ума, но и звезд. Звезды суть живые, разумные божественные существа, обладающие зрением и слухом, движущиеся по небу не по природе и не под действием внешней силы, но по своей воле (*О природе богов* II, 16, 44). Из других фрагментов мы узнаем, что звезды состоят из эфира, а следовательно, введенная Аристотелем «пятая природа» есть эфир или «небесный огонь» (*coeli ardor*), как предпочитает называть его на стоический лад Цицерон⁴². Тот же Цицерон сообщает в другом месте, что в третьей книге диалога «О философии» Аристотель называл небесный огонь Богом и «возлагал на него обязанность неким своим круговращением направлять и сохранять движение мира» (*О природе богов* I, 13, 32)⁴³.

Изложенная Цицероном со ссылкой на Аристотеля и перипатетиков эфирная теория носит явные следы стоического влияния, поэтому большинство исследователей сомневаются в том, что Цицерон позаимствовал ее непосредственно из первоисточников, а не познакомился с нею, например, через Антиоха Аскалонского⁴⁴. Однако и в сохранившихся работах Аристотеля мож-

но найти идеи, аналогичные тем, которые передает Цицерон. Так, в некоторых главах трактата «О небе» о звездах и планетах говорится как о живых, самопроизвольно движущихся существах; по отношению к эфиру часто применяются эпитеты «бессмертный» и «божественный», хотя в прямом смысле Богом он нигде не называется; наконец, как замечает Б.М. Никольский, у Аристотеля можно найти и некий аналог стоической идеи о связи между душой и эфиром⁴⁵. В самом деле, хотя сама душа, согласно Аристотелю, и нематериальна, она вынуждена действовать при помощи некоего материального посредника, именуемого врожденным дыханием, «пневмой», и помещающегося в сердце. Этот носитель жизненного начала является телом, подобным звездному элементу – эфиру (De generat. anim. 736 b 29 – 737 a 1).

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

1) Предполагает ли эфирная гипотеза чисто механическое объяснение мирового движения или небо все-таки одушевлено?

2) Согласуется ли естественное движение пятого элемента с представлением о неподвижном первом двигателе?

3) Как на основании теории эфира объяснить тепло и свет, исходящие от звезд?

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

После Аристотеля

Ближайший ученик Аристотеля Теофраст, как видно из его трактата «Об огне», относился к теории эфира скептически, прекрасно осознавая, какие трудности влечет за собой допущение, что Солнце состоит не из огня, а из особого элемента без жара и света. Скорее, он был склонен считать небесный элемент разновидностью огня, тем очень разреженным, горячим испарением, которое Аристотель помещал под сферой Луны⁴⁶. Стратон из Лампсака, второй преемник Аристотеля по руководству Перипатом, полностью отвергал эфирную концепцию, доводясь при объяснении атмосферных и небесных явлений

традиционными четырьмя элементами. Небо, как утверждал он, состоит из воздуха и огня, поэтому между земной и небесной областью нет принципиальной разницы.

Древние стоики были, по-видимому, прекрасно знакомы с аристотелевским учением об эфире и даже заимствовали из него некоторые черты. Они тоже называли субстанцию звезд эфиром; утверждали, что эфир движется по кругу; что он божественен, неуничтожим и предшествует всем остальным элементам. Однако при этом они отказывались признавать его особым пятым телом, настаивая на том, что эфир есть разновидность огня — не того, который сжигает и губит вещи, а того, что дарит всему жизнь и бытие. Зенон, Клеанф и Хрисипп называли поэтому эфир творческим огнем (*πῦρ τεχνικόν*) и противопоставляли его огню обычному, нетворческому (*πῦρ ἄτεχνον*). Желая подкрепить свою точку зрения этимологией, стоики производили *αἰθήρ* от глагола *αἶθω* — «жечь», а не от *ἀεὶ θεόν* — «вечно бежать», как это делал Аристотель. Стоический эфир в отличие от аристотелевского подвержен качественным изменениям: при образовании мира он уделает себя элементам, а после гибели космоса вновь растворяет их в себе. Как и любой огонь, он нуждается в пище и «кормится» испарениями морей. Он — душа и правящее начало мира, принцип его разумной организации.

Как замечает П. Моро, «отождествление стоиками эфира с *πῦρ τεχνικόν* привело к тому, что позднее, в эклектических школах многие черты стоического учения проецировались на аристотелевское и смешивались с ним»⁴⁷. Такое смешение двух концепций мы обнаруживаем, например, у платоников I в до — I в. н. э.: Антиоха Аскалонского, Евдора Александрийского, Плутарха, Филона Александрийского и др.

После открытия и публикации Андроником Родосским прагматий Аристотеля интерес к теории пятого элемента возрождается вновь. Платоники и пифагорейцы возвращаются к идее соответствия пяти правильных многогранников пяти элементам или областям космоса. Эфир называют небесной субстанцией, пятой сущностью, ему сопоставляют определенный род живых существ — демонов и одно из пяти чувств — зрение⁴⁸. В то же время аристотелевское учение подвергается резкой критике со стороны римского философа Ксенарха Селевкийского (80/75 г. до н.э. — ок. 10 г. н.э.), друга Ария Дидима и приближенного императора Октавиана Августа. Традиционно его называют перипатетиком⁴⁹, хотя единственное дошедшее до нас его произ-

ведение – полемический трактат «Против пятой сущности» (*Πρὸς τὴν πέμπτην οὐσίαν*) – направлено против Аристотеля. В нем Ксенарх последовательно опровергает аргументы, выдвинутые Стагиритом в пользу учения о пятом элементе. Как отмечают исследователи, критика Ксенарха чисто деструктивна и отчасти даже несправедлива. Ей не хватает терпеливого, благожелательного отношения к автору, когда за не вполне удачным доказательством стремятся усмотреть изначально верное представление и, по мере возможности, пытаются исправить слабые места аргументации⁵⁰. Тем не менее, сформулированные Ксенархом возражения представлялись античным философам достаточно вескими и, чтобы защитить эфирную теорию Аристотеля, двенадцатый схолярх перипатетической школы Александр Афродисийский (ок. 200 г.) был вынужден ответить на них.

Ксенарх. «Против пятой сущности»

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

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

1) Ксенарх не согласен с тем, что существуют только две простые линии – прямая и окружность. Он утверждает, что и спираль является простой величиной, поскольку любая ее часть совпадает с любой другой частью⁵¹. В доказательство он подробно описывает математический способ построения спирали.

2) Второе возражение направлено против приписывания простого движения простому телу. Прямолинейное движение элементов к их естественным местам не может быть названо естественным, поскольку любой элемент, пока он не достиг своего естественного места, находится в процессе становления и еще не вполне обладает своей природой. Так, например, движе-

ние огня вверх есть движение еще только возникающего, а не существующего элемента. Только придя в свое место, он станет огнем в собственном смысле, и его состояние там — будь то движение или покой — мы с полным правом сможем назвать естественным. Однако очевидно, что в своем естественном месте огонь способен двигаться только по кругу. Это же справедливо и для остальных элементов, с той только разницей, что земля, вода и воздух, заняв свои естественные места, будут покоиться. «Итак, неверно, что у простого тела простое движение», — заключает Ксенарх.

Заметим, что поводом к этому возражению могли послужить слова самого же Аристотеля о том, что «движение каждого тела в его собственное место есть движение к его собственной форме (εἶδος?)» (*О небе* IV, 3, 310 а 35). Действительно, в своем рассуждении Ксенарх исходит из того, что естественное место того или иного элемента представляет собой его неизменную форму или идею, достижение которой равносильно достижению бытия. Так, сущностью огня является легкость; легкое же есть то, что располагается надо всем. Следовательно, огонь достигнет своей сущности и впервые по-настоящему станет огнем только когда займет самое верхнее положение в космосе. Как одно из самых веских это возражение повторяет спустя два столетия Атик, а затем Плотин⁵², хотя, на наш взгляд, в его основе лежит неверное понимание аристотелевского понятия природы. Природа той или иной вещи, согласно Аристотелю, не есть её неизменный, изъятый из становления вид. В естественном существе его возникновение и есть оно само как сущее. Так, растение или животное невозможно отделить от процесса его жизни и роста. Становление живого существа самим собой как раз и составляет его сущность. Природа (φύσις), как говорит А.В.Ахутин, есть такое начало, в котором становление и бытие совпадают⁵³. Недаром Аристотель в своих естественно-научных сочинениях обычно определяет элементы через движение: «огонь есть легкое... легкое есть то, что движется вверх» (*Физика* VIII, 4, 255 в 18; *О небе* I, 3, 269 в 20). Даже достижение формы и полное осуществление естественно сущего не есть прекращение движения, а как раз предельно энергичная деятельность, энтелехия. Как бы предвосхищая такое отождествление пространственного движения со становлением у критиков своего учения и заранее отвечая им, Аристотель пишет:

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

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

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

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

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

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

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

8) Показывает невозможность простому телу совершать круговое движение.

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

Третья группа возражений (Simpl. In de caelo 50; 55; 56) опровергает аргументы последней части 2 главы I книги «О небе» (269 a32 – 269 b15)

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

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

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

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

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

Эти 13 перечисленных нами возражений, по-видимому, далеко не полностью исчерпывают содержания трактата «Против пятой сущности». Как полагает П. Моро, из того же произведе-

ния может происходить и фрагмент, касающийся возможности существования за космосом пустоты, цитируемый Симпликием, и короткое толкование на «Тимея» (30с), приводимое Проклом⁵⁴. Наиболее характерным для Ксенарха способом критики является вскрытие противоречий в аристотелевском учении. Как мы видели, он прекрасно знаком со многими произведениями Аристотеля и, привлекая то там, то здесь высказывания из «Физики», «Метеорологики», «Аналитик», «Никомаховой этики», «Метафизики», он пытаясь обратить против Аристотеля его же собственные слова.

Александр Афродисийский

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

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

2) Александр соглашается с Ксенархом в том, что любое движущееся тело должно содержать в себе нечто потенциальное, ибо согласно аристотелевскому определению, «движение есть актуальность потенциального, пока оно потенциально». Однако потенциальность элементов, говорит Александр, заключается не в недостатке бытия, как думает Ксенарх, а в том, что они еще не заняли своих естественных мест. Как и любое другое пространственное перемещение, восхождение и нисхождение элементов не является становлением. Разве камень, поднятый с земли, тотчас же утрачивает свою тяжелую природу и перестает

быть землей? Как раз наоборот, он сохраняет свою тяжесть, оттого и падает обратно вниз, если его отпустить. Ошибка Ксенарха состоит в том, что он определяет природу элементов через их естественные места, тогда как ее следует определять через свойственное им движение. Если под легким понимать не располагающееся надо всем, а несущееся вверх, и точно так же под тяжелым — не находящееся внизу, а падающее вниз, то все рассуждение Аристотеля об элементах становится ясным и непротиворечивым.

3) Возражая на утверждение Ксенарха, что сложное тело, возникнув и став единым, тоже способно совершать простое движение, Александр замечает: единое еще не значит простое — во-первых потому, что и тело не является простым оттого, что оно едино, а во-вторых, единое движение может всего лишь казаться простым, не будучи таковым на самом деле, ибо при сложении движений исходные компоненты полностью исчезают, «так что уже нельзя сказать: вот это движение смешано вон с тем».

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Кроме того, Александром была высказана идея о том, что душа пятого элемента тождественна его природе. «Душа божественного тела, – говорил он, – аналогична тяжести земли или легкости воздуха» (Simpl. In phys. X, 1218). Эта мысль оказалась впоследствии весьма плодотворной. Ее активно подхватили и начали разрабатывать неоплатоники, увидевшие здесь возмож-

ность примирения аристотелевской физики с платоновской. У Плотина природа как бессознательный принцип телесной жизни иногда отождествлялась с той частью мировой души, которая отказалась от непосредственного созерцания умопостигаемого и получила разделение в телах. Похожего мнения придерживался и Прокл, согласно которому *φύσις* не есть некое самостоятельное начало движения наравне с душою, но начало подчиненное, посредством которого душа движет все в мире: и неразумных животных, и растения, и неодушевленные тела⁵⁵. Природа — последнее звено в ряду бестелесных сущностей-причин, связующее душу с материальным миром. Рассматриваемая как причина по отношению к тому, что она порождает, она есть «принадлежащее другому» (*τὸ ἄλλου*). Стоящая непосредственно над ней в иерархической цепочке причин Душа принадлежит «и себе и другому» (*τὸ αὐτοῦ καὶ ἄλλου*). Причиной самой души является еще более целостный и принадлежащий только себе (*τὸ αὐτοῦ*) Ум-демиург; а еще выше его — умопостигаемый прообраз космоса, характеризующийся просто как «само» (*τὸ αὐτό*)⁵⁶. В этой сложной иерархии причин или причастностей аристотелевская «природа» оказывается окончательно примиренной с платоновской «душой». Но такое примирение состоялось далеко не сразу. Для того, чтобы философия Аристотеля смогла гармонично включиться в платонизм понадобилось несколько столетий упорных дискуссий о ней и, в частности, о центральном для аристотелевской физики учении о пятом элементе.

Отношение к пятому элементу в платонизме

Мы уже упоминали выше, что платоники I в. до — I в. н.э. были склонны принимать стоическое различие двух видов огня, позволявшее им, с одной стороны, сохранить четыре традиционные элемента, а с другой — достичь некоторого компромисса с перипатетиками. Антиох Аскалонский, Филон и Плутарх доброжелательно относившиеся к Аристотелю, считали его идеи совместимыми с платонизмом и пытались так или иначе включить их в общее учение школы. Однако наряду с эклектической в платонизме существовала и другая, противоположная ей тенденция, выступавшая за чистоту платоновской доктрины и старавшаяся всеми силами помешать проникновению аристотелевских учений в платонизм. К ней принято относить Евдора Алек-

сандрийского, критиковавшего аристотелевские «Категории», афинских платоников Лукия и Никострата, Кальвена Тавра и Аттика (расцв. 176 – 180 г. н.э). Последний особенно резко напал на Аристотеля, обвиняя его чуть ли не в измене Платону, и уж во всяком случае, в зависти к нему. Все нововведения Аристотеля Атик объявляет либо плагиатом, либо выдумкой тщеславного ума. В специальном сочинении – «Против пытающихся толковать Платона через Аристотеля» – он предостерегает своих коллег по школе от искушения вносить в платонизм совершенно чуждые ему идеи. Нас это произведение будет интересовать потому, что в нем, среди прочего, подвергается резкой критике и аристотелевское учение о пятом элементе. Аргументы Аттика таковы:

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

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

Возражение четвертое: поскольку звезды божественные существа (это признает и сам Аристотель), они одушевлены. Следовательно, их движение должно быть продиктовано их волей⁵⁷. Аристотель же лишает небесные тела этого движения, как если бы они были телами неодушевленными (807 а).

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

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

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

Особенно сильный удар по эфирной теории был нанесен астрономической системой Птолемея. Напомню, что существование пятого элемента основывалось на предположении о равномерном вращении планетных сфер вокруг центра космоса, однако введенная Птолемеем система эпициклов объясняла движение планет гораздо лучше любой из гомоцентрических теорий. Учитывая все эти недостатки аристотелевского учения, а также выдвинутые против него многочисленные возражения, платоники долгое время относились к нему скептически.

Плотину, в частности, оно представлялось слишком легким ответом на трудные вопросы. Аристотель, по его мнению, вводит пятый элемент для того, чтобы объяснить вечное существование Солнца и звезд. Действительно, если небо образовано особым «божественным» элементом, который от природы обладает свойством неуничтожимости, то указанное затруднение легко решается, однако такое решение никак нельзя признать правильным, поскольку никак тело, даже небесное, которое «чище и во всех отношениях лучше земных»⁵⁸, не может быть неуничтожимым и вечным просто в силу своей природы. Природа любого тела, по определению, текуча и изменчива, а это значит, что его неуничтожимость следует возводить к некоему более высокому, бестелесному принципу — Душе. Последняя в силу своего единства, не допускающего пространственного деления на части, способна удерживать тело от распада (*συνέχει*), сохраняя его таким образом в бытии. Отказ Аристотеля признать одушевленность Вселенной на том основании, что мировая Душа, вынужденная силой поддерживать его круговращение, будет тогда якобы лишена досуга и интеллектуального отдыха, кажется Плотину нелепым (*ἄτοπον*). «Как будто бы, восклицает он, — для Вселенной было естественным выпасть из прекрасного миропорядка, а не сохраняться в нем!» (II 1, 4, 19 – 23). Итак, именно Душа является истинной причиной вечности неба и звезд, гипотезу же Аристотеля об особом небесном теле, якобы вечном по природе, следует признать ошибочной и бесполезной. Это мнение Плотина разделял, по видимому, и его ученик Порфи-

рий. Если верить Филопону, Порфирий считал эфирную гипотезу противоречащей учению Платона и, чтобы доказать это, привел в своем комментарии на «Тимея» «множество доводов» в пользу четырехэлементного строения космоса⁵⁹. Только с Ямвлихом, который увидел в пятом элементе важное промежуточное звено в цепи эманаций, школа постепенно приходит к признанию аристотелевского учения⁶⁰. Правда, при этом неоплатоникам пришлось доказывать, что оно не противоречит взглядам Платона на число космических элементов. Как это происходило на деле, лучше всего показывает пример Прокла.

Синтез Прокла

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

Некоторые платоники, выведенные из себя словами Аристотеля, распространяли, ссылаясь на авторитет Платона, одну пассивную материю элементов на весь космос, не делая для неба никакого исключения, а учение о пятом элементе возводили к каким-то варварским представлениям, следуя которым, Аристотель, по их словам, и ввел пятый элемент, тем более

что и сам он на это намекает, когда призывает в свидетели предания варваров о вечно неизменном и тождественном движении эфира (*in Tim.* II, 42, 9 – 43, 4).

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

В согласии с «Тимеем» (40a) Прокл утверждает, что небо состоит из огня. Огонь – простое тело, а значит прав был Аристотель, считавший, что небо образовано простой сущностью. Но огонь также и один из четырех элементов – следовательно, остаются в силе слова Платона о связующей космос четырехчленной геометрической пропорции (*Тимей* 32 ab)⁶¹. Далее, огонь как простое природное тело должен, согласно Аристотелю, обладать простым естественным движением. Аристотель полагает, что это движение вверх, поскольку огонь – легкое, а легкое есть то, что движется вверх. Однако он заблуждается, ибо приписывает естественное движение тому, что еще не достигло своего естественного состояния.

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

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

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

Таким образом, у Прокла небесный огонь занимает место аристотелевского круговращающегося тела со всеми вытекающими отсюда последствиями. Во-первых, поскольку у кругового движения и тела, его совершающего, нет противоположности, небесный огонь будет вечным, так как рождение и гибель совершаются между противоположностями. Во-вторых, он не будет испытывать качественных превращений – по той же причине. В-третьих, он будет первым среди элементов, потому что круговращение – первое среди движений. В утраченном трактате «О вечности мира» Прокл называет и другие отличия небесного огня от земного. Небесный огонь «нежгучий, ... животворный, ... некий внутренний свет, благодаря которому живет каждое смертное существо» (*apud Philop. De aetern. mundi contra Procl.* 523, 12-13); он – «завершение природы здешнего», «от него – ...рождение здешних элементов» (524, 6-8)⁶². Не трудно заметить, что такой небесный огонь сохраняет *все без исключения* характеристики пятого элемента. Противоречия между учением Платона и основными положениями физики Аристотелем тем самым снимаются. Они оказываются чисто словесными. Аристотель закрепляет название огня только за здешней его разновидностью и поэтому вынужден считать небесную субстанцию каким-то особым элементом. Платон же, верный «древним теологам», понимает, что у огня, как и у любого другого элемента

много видов, и просто назвать небесный огонь пятым телом значит ничего оносительно него не объяснить, разве только то, что он отличается от здешних элементов (*in Tim.* III, 115, 6-8).⁶³

Замечательно, что Прокл спасает для платонизма не только саму идею бессмертного круговращающегося тела, но и логически безукоризненные аргументы Аристотеля, доказывающие ее существование. Доминик О'Мара отмечает общую для всех неоплатоников особенность использовать аристотелевские аргументы для обоснования платоновских по духу положений: например, с помощью аргумента о бесконечной силе доказыва-

лось, что у мира есть Творец⁶⁴. Примерно то же самое происходит и в «Началах физики». Используя аристотелевские формулировки, и почти дословно цитируя «О небе», Прокл доказывает не совсем то, что предполагал Аристотель: не существование пятого элемента, а всего лишь отличие небесного огня от здешних веществ.

Лишенный своего аристотелевского содержания, аргумент о круговращающемся теле оказался пригоден для обоснования некоторых платоновских положений, вернее, их неоплатонических интерпретаций. Так, «Началах физики» с его помощью доказана бестелесность неподвижного двигателя (теор. II, 21), а в утраченном трактате Прокла «De aeternitate mundi» он служил тринадцатым доказательством вечности мира. Благодаря Иоанну Филопону, написавшему на «De aeternitate mundi» опровержение, мы располагаем текстом этого доказательства. Прокл начинает со ссылки на «Тимея»:

<Прокла Диадокха аргумент тринадцатый:> «Бог, — говорит Платон, — уделил космосу соответствующее его сферическому телу круговое движение, которое ближе всего к уму и разумению⁶⁵. Раз Платон согласен, что такое движение соответствует космосу, то он бы согласился и с тем, что вращение свойственно небу по природе. Если же оно обладает им по природе, то ни движение вверх, ни вниз, — скажем мы, — ему не свойственно. Однако эти движения суть движения здешних элементов. Значит, небо по необходимости будет изъято из числа прямолинейно движущихся тел. В таком случае небесное тело — ни огонь, ни земля, ни какое-либо из промежуточных тел, ни легкое и ни тяжелое, раз легкое есть то, что движется вверх, а тяжелое — вниз. Но если тело, от природы движущееся по кругу, не является ни одним из этих элементов, то оно будет чем-то помимо их. Тогда, если рождение и уничтожение происходят между противоположностями, а противоположности обладают противоположными движениями, и «одно противоположно одному» (это изречение платоновское — из «Протагора»⁶⁶), то здешние элементы будут рождаться и гибнуть, а небесный будет нерожденным и неуничтожимым. Но поскольку даже

здешние элементы, хоть и гибнут по частям, в целом же всегда сохраняют свою природу, оставаясь в своих естественных местах, то и сам космос, состоящий из неба и каждого из четырех целых элементов, будет нерожденным и неуничтожимым» (apud Philop. *De aetern. mundi* 477, 14 – 478, 15).

Филопону кажется, что Прокл строит свое доказательство на существовании пятого элемента. Его, в частности, смущают слова о том, что «небо изъято из числа прямолинейно движущихся тел», что «оно ни огонь,... ни легкое,... не движется вверх,... и не является ни одним из здешних элементов». Он справедливо замечает, что в другом сочинении, написанном «не ради спора», Прокл называет небо огнем и неоднократно подчеркивает родство небесного вещества с земным⁶⁷. Филопон усматривает здесь противоречие, и упрекает Прокла в непоследовательности. В действительности же здесь имеет место недоразумение. Прокл вовсе не собирается доказывать существование пятого тела. Как мы показали выше, его «небесный огонь» является одним из четырех элементов. Однако он настолько несхож со здешними телами, в том числе и со здешним огнем, что вполне может быть назван особой сущностью. В «Комментарии к «Тимею»» Прокл не устает подчеркивать отличие земной разновидности огня от небесной. И если верить Филопону, то общим у них он признает только одно – свет.

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

Мы поместим все элементы в небе, но нематериально и только по наивысшему в них. Ведь если и в умпостигаемом есть идея огня, воздуха, воды и земли,

то небо первым должно стать причастно этой четверице. Следом за ним божественное искусство обустроивает и последнюю (ἐσχάτην) природу элементов, поистине материальную (*in Tim.* III, 113, 17-22).

Чтобы убедиться в том, что в небе есть не только огонь, достаточно просто взглянуть на звезды. Мы видим их не только благодаря их свету, но еще и потому, что они отражают зрительный луч, выходящий из наших глаз⁶⁸. Если бы звезды не отражали его, они казались бы прозрачными телами, и были бы для нас невидимы. Однако отражать и оказывать сопротивление (хотя бы только взгляду) свойственно земле, а значит, в звездах есть земля. Кроме того, звезды представляются нам твердыми (στρεβός) телами, а твердость – тоже одно из свойств земли. Помимо твердости и сопротивляемости земля обладает еще тяжестью (βαρύτης) и плотностью (παχύτης). Но эти свойства приводят в нее вместе с материей – «логос» земли их не содержит, поэтому и в небе их тоже нет. От воздуха в звездах остаются прозрачность и тонкость, а от воды – способность связывать и объединять (*in Tim.* II, 43, 23-25).

Несмотря на то, что небо содержит свойства всех элементов, преобладающим там все-таки является огонь. В платоновском «Тимее» сказано: «идею божественного рода он [Демийург] по большей части сотворил из огня»⁶⁹. Эти слова, – замечает Прокл, – всегда вызывали разногласия среди комментаторов. Одни толковали их в том смысле, что небо представляет собою смесь различных стихий, и огня в этой смеси больше всего. Другие предлагали считать, что из огня состоит большая часть небесных тел. Оба толкования, впрочем, неверны, поскольку и то, и другое влекут за собой множество вопросов. Почему, например, состав небесных тел неразрушим, а здешних может быть разрушен? Если сказать, что это происходит оттого, что элементы в небе равносильны, то почему Платон говорит, что там «большая часть огня»? Да и как может небо совершать простое движение, если оно – составное тело? Пытаясь избежать этих затруднений, Прокл предлагает свое собственное толкование: огонь не просто один из элементов, он есть *форма существования* вещей в небе. «Подобно тому, как земля охватывает все хтонически, – пишет он, – так небо огненно» (*in Tim.* II, 43, 26). По отношению к огню остальные элементы выполняют роль подлежащего:

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

Разработанное Проклом учение о субстанции неба тесно связано с его концепцией т.н. «эфирной колесницы» (*αἰθέριον ὄχημα*)⁷⁰ души, благодаря которой та отпадает от единой Души мира и впервые становится индивидуальной (частной) душой. Однако мы не будем здесь рассматривать теорию *ὄχημα*, поскольку для этого нам потребовалось бы детальное изложение психологии и антропологии неоплатонизма, тогда как в этой статье мы намеренно ограничивались только космологическими вопросами. Поэтому, подводя итог прокловской теории эфира, а вместе с ней и всей многовековой истории учения о пятом элементе, скажем, что в нее, не противореча друг другу, вошли и первоначальная космологическая гипотеза Аристотеля со всеми ее доказательствами, и идея стоиков о двух видах огня, и пять космосов Плутарха, и распространенное в Среднем платонизме представление о душе как об осколке небесного эфира, и убеждение Ксенарха в естественности круговращения огня, и ответ на сомнения Аттика в возможности существования нематериального неаффицируемого тела. Несмотря на такую разногласицу влияний, концепция Прокла не производит впечатление искусственного сооружения, распадающегося на разнородные части. Напротив, она кажется на редкость стройной и единой, словно ему действительно удалось найти такую точку зрения, глядя из которой судьба учения о пятом элементе предстает как некое целое.

* * *

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

ПРИЛОЖЕНИЕ

Ксенарх Селевкийский «Против пятой сущности»⁷²

Возражение первое

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

14, 14-21. Да и сам Ксенарх соглашается с этим,⁷³ говоря следующее: «пусть имеется некий четырехугольник, вращающийся по кругу таким образом, чтобы одна из его сторон оставалась неподвижной и представляла собой ось цилиндра. Другая сторона, параллельная первой, пусть обращается по кругу, а по ней пусть перемещается некая точка, проходящая эту линию за то же самое время, за которое указанный параллелограмм вернется в то положение, из которого начал перемещение. Параллелограмм при этом создаст цилиндр, а перемещающаяся по прямой точка — спираль, и эта спираль, — заявляет Ксенарх, — проста, поскольку подобочастна».

Возражение второе

21,33 — 22,17. Во второй апории, следующей за апорией о простых линиях в трактате «Против пятой сущности», Ксенарх задается вопросом о том, может ли естественное движение простого тела быть простым. Вот что он пишет: «ни для одного из четырех элементов, когда он уже существует, движение по прямой не будет естественным, а только пока он возникает. Возникающее же не просто есть, а находится между бытием и небытием. Точно так же и движущееся: оно находится между местом, которое займет, и тем, что занимало прежде. Возникновение родственно движению, ибо и само есть некое изменение. Вот почему огонь, несущийся вверх, мы не называем огнем в собственном смысле, но огнем возникающим; огонь же пришедший в свое место, расположенный поверх всего и успокоившийся, становится, говорим мы, огнем в собственном смысле. Такое расположение формирует его как огонь (*εἶδοτοεἶσθαι*), поскольку огонь есть легкое. Точно так же и земля становится собственно землей только тогда, когда оказывается подо всем и занимает срединное место. И точно так же вода и воздух — вода, когда оказывает-

ся над землей, но под воздухом, а воздух — когда над водой, но под огнем. Поэтому неверно, — говорит он, — что у простого тела простое движение. Ведь было доказано, что движение свойственно не тому, что существует, а тому, что возникает. Если же необходимо приписать какое-нибудь движение, причем простое, уже существующим элементам, то только круговое, поскольку только два движения просты — круговое и прямолинейное. Но прямолинейное есть движение возникающих, а не существующих элементов. Поэтому с полным основанием мы могли бы приписать огню круговое движение, а трем остальным элементам — покой».

Возражение третье

23,11-15. Ксенарх выдвигает новую апорию. «Если, говорит он, врожденные и естественные движения простых тел природа сделала простыми, то не обязательно, чтобы из-за этого она поставила в соответствие простым движениям простые тела. Ведь не сопоставила же она сложное [тело] сложным движениям⁷⁴, количество которых было бы в этом случае бесконечным, поскольку бесконечно количество сложных движений».

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

Возражение четвертое

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

Возражение пятое

24, 21-24, 27. Ксенарх выдвигает и другое возражение. «Круговое движение не может принадлежать простому телу по природе, поскольку у простых подобочастных тел все части движутся с одинаковой скорос-

тью. В круге же части вблизи центра всегда движутся медленнее тех, что на периферии, поскольку за то же самое время проходят меньшее расстояние. И в сфере круги возле полюсов движутся медленнее более удаленных, и быстрее всех движется наибольшая параллель».⁷⁵

Возражение шестое

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

Возражение десятое

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

Возражение одиннадцатое

55, 25-31; 56, 8-17. В этих изложенных выше возражениях Ксенарх выступает, в частности, против утверждения, что одно противоположно одному. Легко, говорит он, силой заставить огонь двигаться по какой угодно линии. «Да и в «Этике» мы утверждаем, что у каждой из добродетелей имеются две противоположности. Рассудительности противоположны коварство и простодушие, мужеству — безрассудство и трусость,⁷⁶ и т.д.»...

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

Возражение двенадцатое

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

Возражение тринадцатое

Jul. Imper. Mat. deor. 162b. «Но мы видим, — скажет какой-нибудь сметливый перипатетик вроде Ксенарха, — что их причиной⁷⁷ является пятое круговращающееся тело. Смешно, что Аристотель искал какую-то более высокую причину, да еще прилагал к этому большие усилия, да и Теофраст тоже. Он, очевидно, забыл им же самим сказанное! Как? дойдя до бестелесной умопостигаемой сущности, он остановился и не стал искать дальнейшую причину, но сказал, что все это существует так от природы, то и в случае пятого тела ему следовало бы принять, что оно таково от природы и не искать других причин, но остановиться на этих, не заносясь в умопостигаемое, которое само по себе по природе не является ничем иным от природы, кроме как пустым понятием».

Александр Афродисийский
[Ответы на возражения Ксенарха]⁷⁸

Ответ на первое возражение

Simpl. de caelo, 13,28 — 14,3. Возражение Ксенарха Александр отводит двумя способами. Сначала через выдвигание нового возражения. Соглашаясь, что цилиндрическая спираль проста, он заявляет, что Аристотель не считает величины производящими причинами движений. Если простое тело совершает простое движение, это еще не означает, что и по всякой простой линии простое физическое тело совершает простое движение, как того требует Ксенарх. Аристотель этого не утверждает.

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

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

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

Ответ на второе возражение

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

Ответ на третье возражение

23, 26-31. Это затруднение Александр разрешает так: даже если движение сложного тела будет единым, — говорит он, — оно не будет простым, потому что простое движение тем самым уже и едино, а единое не всегда просто. Ведь и тело не является простым только из-за того, что оно едино. Так что и движение сложного тела, хоть и едино, однако не просто. А если даже и просто, то не в силу того, что принадлежит сложному телу, а по преобладанию. Ибо в сложном заключаются начала многих движений — оттого-то оно и сложное.

Ответ на четвертое возражение

24, 7-21. На самом же деле мы⁷⁹ постулировали, что у простых тел одно естественное движение, ибо Аристотель говорит: «насильственно оно может двигаться движением и другого, отличного от него тела, но по своей природе не может, коль скоро у каждого из простых тел только одно согласное с природой движение».⁸⁰ А то, что промежуточные

элементы не содержат в себе начала двух движений, ясно из следующего: хоть воздух и легок, но в меньшей степени нежели огонь, и вода — хоть и тяжела, но меньше чем земля. Для воздуха движение вниз и для воды — вверх не естественны, но вызываются силой, при этом «больше» и «меньше» не меняют их вида.⁸¹

Ответ на десятое возражение

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

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

50, 18-21. В этом месте Александр задается вопросом о горячих испарениях. Ведь и Аристотель говорит, что тело, непосредственно прилегающее к вращающемуся, увлекается им в движение по кругу, да и Ксенарх возражает...⁸² Сначала Александр задается вопросом относительно каменного или деревянного шара. Если, перемещая его по кругу, кто-нибудь спросит: противоестественно ли для него это движение, то можно доказать, что нет. Действительно, естественным для него будет либо движение вверх, либо вниз, так как других простых движений не существует. Но каждое из них противоположно другому, и круговое движение тоже им противоположно, поскольку противоестественно. Выходит, два противоположны одному. Чтобы не получилось такого следствия, необходимо признать, что круговое движение естественно для такого шара. Разрешая эту апорию, Александр говорит, что тело, движущееся вслед за небом, не совершает круговращения, поскольку его движение не просто. Когда оно совершает оборот, то легкое в нем несется вверх, а тяжелое — вниз, так что его движение оказывается смешанным. И так же точно каменный или деревянный шар движется не по кругу, а только вверх или вниз, раз движение вверх есть движение от центра мира, а вниз — к центру.

Вопросы и затруднения самого Александра

Quaest., 20, 16 – 21, 11. Если началами и элементами физических тел являются те четыре причины, о которых Аристотель говорит в «Лекциях по физике» — то есть материя, форма, действующее и то, ради чего — то круговращающееся тело либо не будет телом физическим, либо будет содержать субстрат и материю, либо же Аристотель назвал не все начала физических тел. В самом деле, какой у этого тела мог бы быть субстрат? Тем не менее, оно — тело физическое. Действительно, всякое тело есть либо физическое, либо математическое. Оно не математическое, поскольку все находящееся в движении есть физическое тело, а оно в

движении, хотя и в вечном, и заключает в себе причину движения. Но если природа — «начало движения и покоя для того, чему она присуща первично и не по совпадению»,⁸³ оно же не имеет в себе начала покоя, то, может быть, не имеет и природы? А если не имеет природы, то не будет и природным (физическим). Но если не физическим, тогда каким? Ведь не математическим же, поскольку круговращающееся тело одушевлено, а всякое одушевленное тело является физическим. Не будучи же физическим, оно не будет иметь своим подлежащим материю, если только [определять материю] как то, что поочередно принимает в себя противоположности. Вернее, если Аристотель называет материей только последнее подлежащее, поочередно принимающее противоположности, то подлежащее пятого тела не будет охватываться [понятием] материи, если же он определяет материю еще и как последнее подлежащее, само по себе неупорядоченное,⁸⁴ то вот таким понятием материи, пожалуй, охватывалось бы подлежащее божественного тела.

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

Simplicii in phys. X, 1218, 20 — 1219, 11. В этом месте [своего Комментария к «О небе»] Александр задает вопрос: как круговращающееся тело может быть физическим, если физическое, по словам Аристотеля, содержит страдательное начало, круговращающееся же тело бесстрастно. И сам же разрешает это затруднение, говоря, что круговращающееся тело хоть и совершает вечное движение, тем не менее оно то от чего-то удаляется, то к чему-то приближается, а значит обладает и тем, и другим в возможности. Поскольку же оно причастно возможному, постольку оно в каком-то отношении страдательно, ибо все возможное является в некотором смысле материальным.

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

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

Аттик

«Против пытающихся толковать Платона через Аристотеля»⁸⁵

Eus.P.E. XV, VII (804b-806b). Что же касается так называемых элементов первых тел, «из которых и все остальные тела состоят», то Платон, как и многие до него, руководствуясь очевидностью, утверждал, что их четыре, называя общепризнанные огонь, землю, воздух и воду. Из них в процессе изменений и превращений возникает все остальное. В отличие от Платона Аристотель, надеясь, видно, показаться необыкновенно умным, если добавит лишнее тело, прибавил к числу известных четырех пятую сущность, весьма щедро одарив ею природу, не осознавая, правда, что физиолог должен не законодательствовать в природе, а исследовать ее. Поэтому он не только не присоединился бы к доказательству того, что существуют только четыре первые природы тел, но, наверное, единственный воспротивился бы этому. Мы утверждаем, что всякое тело — либо горячее, либо холодное, либо сухое, либо влажное, либо мягкое, либо твердое, либо легкое, либо тяжелое, либо разреженное, либо плотное, и что едва ли тело, причастное одному из этих свойств, способно быть чем-то иным помимо четырех элементов. В самом деле, если оно горячее, то это либо огонь, либо воздух, если холодное, то либо вода, либо земля, а если сухое, то либо огонь, либо земля. Далее, если оно окажется влажным, то это будет либо вода, либо воздух, если мягким — воздух или огонь, если твердым — вода или земля. И вот когда мы, рассмотрев эти и другие свойства простых тел, делаем вывод, что помимо вышеупомянутых [четырех] вряд ли возможно какое-либо другое тело, один только перипатетик и возражает нам, говоря, что может существовать тело, вовсе непричастное этим свойствам — ни тяжелое ни легкое, ни мягкое ни твердое, не влажное, но и не сухое, одного лишь он не говорит, что это тело не есть тело. Потому что, хоть он и сохраняет за ним это название, однако все свойства, благодаря которым оно собственно и стало телом, у него отнимает. Поэтому, либо он, убедив нас в том, что говорит, отвратит от учения Платона, либо, подтвер-

див это учение, отвратит от своих же собственных мнений. В обоих случаях, он окажется совершенно бесполезным для понимания платоновых учений.

Далее, если Платон хочет, чтобы тела, поскольку они рассматриваются в единой материи, изменялись и превращались друг в друга, то этот [Аристотель] добавляет к телам сущность неаффицируемую, неуничтожимую и неизменную, для того, наверное, чтобы показать себя творцом великих вещей. При этом, однако, он не говорит совершенно ничего оригинального и своего, а лишь переносит хорошо подмеченное Платоном по поводу других вещей на вещи совсем неподходящие, подобно тому как это делают некоторые нынешние скульпторы. Эти, создавая изображение, берут от одной статуи голову, от другой — грудь, от третьей — поясницу, и, соединив, порой, совсем не подходящие друг другу части, убеждены, что создали нечто свое. Целое, которое наверняка назовут несимметричным, действительно принадлежит им, а симметричные и красивые части — нет. Точно так же и Аристотель, услышав от Платона, что-де есть такая сущность, сама по себе умопостигаемая, бестелесная, бесцветная и неосязаемая, невозникшая, неуничтожимая, не меняющаяся и ни во что не превращающаяся, но всегда одна и та же, самой себе тождественная, и еще послушав про то, что небесные тела божественны, неуничтожимы и неаффицируемы, составил и склеил из обоих учений вещи несочетающиеся. Из одного взял, что есть тело, из другого — что неаффицируемое, да и породил неаффицируемое тело. Но если в случае статуй, хоть и некрасиво то, что собрано из различного, но по крайней мере, не невозможно, как учит нас Гомер,

*Зевсу, метателю грома, главой и очами подобный,
Станом — Арею великому, персями — Энносигею,*⁸⁶

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

VIII (806с-808с) Можно назвать еще многое другое, в чем они [Платон и Аристотель] расходятся друг с другом. Один говорит, что идея небесных тел образована по большей части из огня, другой — что огонь вовсе не имеет ничего общего с небесными телами.⁸⁷ Один утверждает, что Бог возжег свет на второй от земли окружности, то есть вокруг солнца, дабы он осветил возможно дальше все небо.⁸⁸ Другой, не желая, чтобы солнце было огнем, а свет, как он знает, есть чистый огонь или какая-то [часть] огня, не позволяет возжечь вокруг солнца свет. Далее, один, придавая всему что в небе свойство неуничтожимости в отношении вида, утверждает, что из небесных тел при этом что-то уходит и в равной мере что-то прибавляется. Он вынужден утверждать это,

наблюдая, во-первых, за отделениями, то есть лучами солнца и изливающейся от него теплотой, и во-вторых, за прибавлениями, сохраняющими равной его величину, ведь солнце не смогло бы казаться равным, не взяв себе ничего вместо того, что отдало. Аристотель же хочет, чтобы небесные тела сохраняли всегда ту же самую сушность, чтобы от них ничего не уходило и ничего не прибавлялось. Далее, Платон вдобавок к общему движению звезд, которое они совершают вместе со звездными сферами, придает им еще и другой вид движения, который, впрочем, оказался и самым наилучшим и наиболее подходящим к природному устройству их тел. В самом деле, поскольку звезды круглые, им больше всего подойдет круговое вращательное движение. Аристотель же лишает их движения, которое они совершают как живые существа, и оставляет за ними только то, которое они, увлекаемые охватывающими их сферами, совершают как существа неодушевленные. Он говорит, что возникающее у нас впечатление не есть истина, а лишь обман нашего немощного и как бы дрожащего зрения. Как будто Платон убедился в существовании этого движения благодаря впечатлению, а не рассуждению, доказывающему, что каждая из звезд должна по необходимости быть живым, имеющим душу существом, тело которого движется своим движением. Ведь любое тело, движимое извне — не одушевлено, а то, что изнутри и из самого себя — одушевлено. Тело звезды — божественно, и поэтому совершает наилучшее движение. А поскольку наилучшим является движение по кругу, то его-то оно и совершает. Что же касается ощущения, которое всегда истинно, то оно может только подтвердить выводы разума, а убедить в существовании такого движения — не может. Относительно движения мира как целого, что оно происходит по кругу, Аристотель, побежденный очевидностью, не решается возражать Платону, но и здесь для различия вводит свое красивое изобретение. Платон, по мнению которого существует всего четыре тела, и все совершают от природы простое прямолинейное движение: земля — к центру, огонь — к внешней границе мира, остальные — к середине, отдавал круговое движение душе. Аристотель же, придававший одному телу одно движение, приписал круговое движение, как телесное, пятому телу, да и не заметил, как ввел самого себя в заблуждение. Ведь движущимся прямолинейно телам сообщают движение тяжесть и легкость, пятое же тело, не причастное ни тяжести ни легкости, скорее, должно было бы быть причастным неподвижности. Не геометрическая фигура (*σχημα*) сообщает прямолинейно движущимся телам движение по кругу⁸⁹, а наклон. Ибо не только тело, помещенное в середину чего-то однородного, не способно никуда наклониться, но и тело, распределенное по кругу, не имеет повода склониться в какую-либо сторону,

Вправо ль, к востоку денницы и солнца нестися,

*Или налево к мрачному западу мчаться.....*⁹⁰

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

Примечания

- ¹ См. его работу «*Гипотеза света*» (1675 г).
- ² Подробнее о механических моделях эфира, а также о судьбе эфира как научной концепции см. Ф. Розенберг, *История физики* (М.-Л., 1933-36); М. Лауэ, *История физики* (М.-Л., 1956); O. Lodge, *Der Weltäther* (Braunschweig, 1911); E. Whittaker, *A History of the Theories of Ether and Electricity*, v. 1-2 (L., 1951-53).
- ³ См., например, исследования американского психолога Раймонда Моуди, изложенные в кн. «*Жизнь после смерти*» (1975) и многих других работах; посвященные этой же теме книги всемирно знаменитой врача-рениаматолога Элизабет Кюблер-Росс (напр., *О смерти и жизни после нее* (1997), *Созреть для смерти* (1975); исследование К. Осиса и Э. Харалдсона *В час смерти* (1977), а также книгу Торвальда Детлефсена *Жизнь после жизни. Разговоры с заново родившимися* (1984), в которой описаны эксперименты по реинкарнационному гипнозу.
- ⁴ *Илиада*, XIV, 258; XV, 192.
- ⁵ *Теогония*, 124.
- ⁶ DK 31 B38, A51, B115.
- ⁷ DK 7 A8 пер. А.Лебедева, *Фрагменты ранних греческих философов*. Часть 1 (М., 1989).
- ⁸ DK 7 A9. Гермий. *Осмеяние языческих философов* 12: «Ферекид ...под Зевсом разумеет эфир, под Хтонией — землю, под Кроносом — время; эфир — это активное начало, земля — пассивное, время — то, в чем все происходит» (пер. А. Лебедева).
- ⁹ H. Diels, *Doxographi graeci* (Berlin, 1879), S. 334.
- ¹⁰ *Iamblichi Theologumena arithmeticae*, ed. F. Ast (Leipzig, 1817), p. 61, 8ff. *Теологумены арифметики*, ранее приписываемые Ямвлиху, в действительности представляют собой более позднюю компиляцию нескольких пифагорейских источников, главным из которых были, по видимому, *Теологумены* Никомаха Геразского.
- ¹¹ Пер. А. Лебедева. Оригинал этого фрагмента выглядит так: *καὶ τὰ μὲν τὰς σφαίρας σώματα πέντε ἐστί, τὰ ἐν τῇ σφαίρα πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀήρ, καὶ ὁ τὰς σφαίρας ὀγκῶς πέμπτον.*
- ¹² DK 44 A16.
- ¹³ Porphyg. apud Philop. *De aeternitate mundi contra Proclum*, ed. H. Rabe (Leipzig: Teubner, 1899), S. 522, 20: «Ясно, что космос состоит из четырех элементов. Введенного Аристотелем и Архимом пятого тела Платон, очевидно, не принимал».
- ¹⁴ E. Sachs, *Die fünf platonischen Körper* (Berlin, 1917), S. 89-119.
- ¹⁵ Suidas, «Theaetetus», in: *Lexicon*, ed. A. Adler (Leipzig, Stuttgart, 1928-1971).
- ¹⁶ Схолии к Евклиду XIII, 1, v. V, p. 654 Heiberg (пер. А. Лебедева). См. также *Фрагменты ранних греческих философов* 44 A 15a.
- ¹⁷ Так считает, в частности, Поль Моро. См. P. Moraux, *Quinta essentia*, R.E., Hbd. 47 (Stuttgart, 1963), S. 1186-1187.
- ¹⁸ *Тимей* 55c: *ἐτι δὲ οὐσης συστάσεως μᾶς πέμπτης, ἐπὶ τὸ πᾶν ὁ θεὸς αὐτῇ κατεχρήσατο ἐκεῖνο διαζωγραφῶν.*

- ¹⁹ *Тимей* 55 d 4 – 7 (пер. С. Аверинцева). См. Платон, *Собрание сочинений* (М., 1994), т. 3, стр. 459.
- ²⁰ Так интерпретировали слова Платона о пяти космосах и некоторые античные комментаторы. Плутарх сообщает о некоем Феодоре из Сол, написавшем сочинение о математических теориях у Платона, в котором, в частности, доказывалось, что для создания элементов Демургу потребовались пять космосов [порядков?] материи (De def. oracul. 33, 427).
- ²¹ Такое толкование дает в «Учебнике платоновской философии» Альбин (13, 2): «форма додекаэдра была использована для целокупности, поскольку на небе мы видим двенадцать знаков Зодиака». См. *Учебники платоновской философии* (Москва, Томск, 1995), стр. 81.
- ²² *Федон* 110b (пер. С. П. Маркиша). Платон, *Собрание сочинений* (М., 1994), т. 2, стр. 71.
- ²³ Fr. 53 in R. Heinze, *Xenocrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente* (Leipzig, 1892).
- ²⁴ *Федон* 109c.
- ²⁵ τὸν δὲ αἰθέρα τῆδ' ἐπὶ ὑπολαμβάνω, ὅτι αἰεὶ θεῖ περὶ τὸν ἄερα ῥέων ἀάειθερῆρ' δικαίως ἂν καλοῖτο.
- ²⁶ Этого старейшего ученика Платона называют автором «Послезакония» Диоген Лаэртский (*О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, III, 46) и Суда («Philippos»). Впрочем, вопрос об авторстве «Послезакония» до сих пор остается открытым. Так, некоторые исследователи, напр. Ch. Mugler, считают его произведением самого Платона и рассматривают изложенное в нем учение об элементах как развитую и уточненную версию представленного в «Тимее».
- ²⁷ Поль Моро отмечает параллелизм выражения «прекраснейшие сущности» с «четырьмя прекраснейшими телами» «Тимея»: P. Moraux, *Op. cit.*, S. 1187-1188.
- ²⁸ *Тимей* 58d 2: «Прозрачайшая разновидность воздуха зовется эфиром»
- ²⁹ E. Zeller, *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Leipzig, 1880), Bd. II, 951, 2; R. Heinze, *Xenocrates*, S.68: «Поскольку и Спевсипп, и Филипп Опунтский считали эфир пятым элементом, следует приписывать это отклонение от первоначального учения Платона уже ему самому».
- ³⁰ Пер. С. Аверинцева.
- ³¹ С толкованием Плутарха соглашались и некоторые современные интерпретаторы «Тимея», например, Корнфорд. См. F. Cornford, *Plato's Cosmology. The Timaios of Plato translated with a Commentary* (New York, 1937), p. 219.
- ³² P. Moraux, *Op. cit.*, S. 1187.
- ³³ Здесь и далее при цитировании «О небе» за основу взят перевод А. Лебедева. См. Аристотель, «О небе», *Соб. соч.*, т. 3 (М., 1981), стр. 265-378.
- ³⁴ Этот постулат, как справедливо замечает Прокл (apud Philop. *De aetern. mundi* 477, 14 – 478, 15), заимствован Аристотелем у Платона: см. «Протагор» 332c 8: ἐνὶ ἐκάστῳ τῶν ἐναντίων ἓν μόνον ἐστὶν ἐναντίον καὶ οὐ πολλά.
- ³⁵ Сам Аристотель никогда не называет этот дополнительный элемент «пятым». Выражения «пятый элемент» (πέμπτον στοιχεῖον), «пятое тело» (πέμπτον σώμα), «пятая сущность» (πέμπτη φύσις, lat. quinta essentia) появились позднее. Мы впервые встречаем их у Плутарха Херонейского, Цицерона и других писателей I в. до н.э. – I в.н.э., хотя, по мнению

- некоторых исследователей, выражение *πέμπτον σῶμα* могло встречаться в утраченных диалогах Аристотеля. В дошедших же до нас произведениях, пишет П. Моро, о пятом элементе говорится в трех основных значениях: 1) как о «первом теле» (*τὸ πρῶτον σῶμα*) и «первой телесной сущности» (*πρῶτη οὐσία τῶν σωμάτων*) – по его положению среди элементов; 2) как о «круговращающемся теле» (*κύκλω φερόμενον σῶμα*) и «эфире» (*αἰθήρ*) – по его движению и 3) «горним телом» (*τὸ ἄνω σῶμα*), «горним элементом» (*τὸ ἄνω στοιχεῖον*) оно зовется по занимаемому им в космосе месту. См. P. Moraux, *Op. cit.*, S. 1172.
- 36 Это утверждение обстоятельно доказывается в главе 4 II книги *Ο νεβε* 270 б 31-271 б 35.
- 37 II 4 286 б 10 – 287 а 24. Уже сам факт, что Аристотель затрагивает эту тему, косвенно свидетельствует о том, что подобное воззрение было в академических кругах. Как мы видели выше, произведения самого Платона дают повод считать космос двенадцатигранником. Аристотель отвергает это представление как невозможное, ибо оно предполагало бы наличие за космосом пустоты, которой, как показывает Аристотель в другом месте, не существует.
- 38 Например, Платон, *Τιμεί* 40а.
- 39 W. Jaeger, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* (Berlin, 1972); H. von Arnim, *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles* (Wien, 1931). И.Д. Рожанский, «Естественно-научные сочинения Аристотеля» в кн.: *Аристотель. Сочинения* (М., 1981), стр. 31-43.
- 40 См. *Μεταφυσικα* XII, 8 1073 б 18 – 1074 а 15, а также *Ο νεβε* II, 9 291 а 15 – 27; 12 292 а 10; 8 289 б 30; 7 289 а 14 – 20.
- 41 На наш взгляд, между ними нет противоречия. Хотя естественные тела, в т.ч. и элементы, заключают в себе начало своего движения, это, как поясняет Аристотель, не следует понимать в том смысле, что они движут сами себя как существа одушевленные, «не в смысле приведения в движение, а в смысле способности испытывать воздействие» (*Φυσικα* 255 б 31 – 256 а 1), так что даже предметы, движущиеся по природе, например, падающий камень, должны приводиться в движение чем-то иным, а именно тем, что в состоянии актуализировать их способность к движению. Поэтому и для этих предметов конечной причиной движения будет не природа, а бестелесный первый двигатель.
- 42 *Coeli ardor* от *ardeo* (гореть), за этим названием усматривается стоическая этимология слова «эфир»: *αἰθήρ* от *αἶθω* (жечь).
- 43 Пер. М.И. Рижского в кн.: Цицерон, *Философские трактаты* (М., 1985), стр. 71.
- 44 Такую догадку высказывает Джон Диллон: J. Dillon, *The Middle Platonists* (L., 1977).
- 45 См. М.Т. Цицерон, *Ο пределов блага и зла*, пер. Н.А. Федорова, комм. Б.М. Никольского (М., 2000), стр. 370.
- 46 Theophrastus. *De igne. A post-aristotelian view of the nature of fire*, ed. V. Coutant (Netherlands, 1971). См. также исследование натурфилософии Теофраста в кн.: P. Steinmetz, *Die Physik des Theophrastos von Eresos* (Bad Homburg, Berlin, Zürich: Palingenesia, 1964).
- 47 P. Moraux, *Op. cit.*, S. 1234.

- 48 Плутарх, *De E* 11 389f – 390c, см. также русский перевод в кн.: Плутарх, *Исида и Осирис* (Киев, 1996), с. 85-86. Фрагменты псевдопифагорейских сочинений см. Н. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, collected and edited by Н. Thesleff (Åbo Akademi, 1965).
- 49 Скорее всего, это название указывает всего лишь на занятия Ксенарха Аристотелем, а не на его приверженность перипатетической философии, так как по своим убеждениям он, скорее, стоик. Не исключено, что вместе с Андроником Родосским он мог участвовать в подготовке к изданию аристотелевского корпуса. О Ксенархе см. P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen: von Andronicos bis Alexander von Aphrodisias* (Berlin, New York, 1973, 1984), v.1, S. 197-207.
- 50 P. Moraux, *Der Aristotelismus...*, S.198.
- 51 Говоря современным языком, Ксенарх считает спираль конгруэнтной.
- 52 Ф.Мерлан показывает, что это возражение Ксенарха могло найти отражение в трактате Плотина II, 2. Ph. Merlan, *Trans. Am. Philol. Assoc.* LXXIV, 1943.
- 53 Ахутин А.В. *Понятие природы в античности и в Новое время* (М., 1988).
- 54 Simpl. in *De caelo* 286, 2-6; Procl. in *Tim.* I, 452.
- 55 Разумные существа в меру своей разумности руководятся ею непосредственно – таковы, например, у Платона звезды (*Тимей* 38e) или одиннадцать олимпийских богов со своими воинствами (*Федр* 247a).
- 56 Прокл, in *Tim.* I, 10, 25 – 11, 2.
- 57 По мнению Атика, таким движением является вращение звезд вокруг своей оси.
- 58 Плотин, *Эннеады* II, 1, 4, 8-9.
- 59 Philopon, *De aeternit. mundi* 521, 25 – 522, 22.
- 60 О взглядах Ямвлиха на эфир позволяют судить две речи императора Юлиана «К царю Гелиосу» и «К Матери богов», философское содержание которых, по единодушному мнению исследователей, восходит именно к Ямвлиху. См. R. Asmus, *Kaiser Julians Philosophische Werke* (Leipzig, 1908) и P. Moraux, *Quinta essentia*, S. 1240.
- 61 Речь идет о следующем пассаже из «Тимея»: «Бог поместил между огнем и землей воду и воздух, после чего установил между ними возможно более точные отношения, дабы воздух относился к воде, как огонь к воздуху, и вода относилась к земле, как воздух к воде. Так он сопряг их, построив небо видимое и осязаемое» (*Тимей* 32 ab, пер. С.Аверинцева).
- 62 Напомним, что у Аристотеля эфир – первый среди элементов – по бытию, и как причина (*О небе* I, 2, 269 а 20ff.).
- 63 О видах огня Платон говорит в *Тимее* 58 cd.
- 64 D. O’Meara, *Pythagoras revived* (Oxford, 1989), p. 179.
- 65 *Тимей* 34 а.
- 66 См. прим. 35. То же самое утверждает и Аристотель в *О небе* (I, 2, 269 а 14), но Прокл хочет подчеркнуть, что в этом доказательстве он опирается не на Аристотеля, а исключительно на Платона.
- 67 Philopon, *De aetern. mundi* 522, 24 – 524, 8. По словам Прокла, например, и небесный, и земной огонь «светят» (φωτίζεταί).
- 68 Платон в *Тимее* (45 bd) так описывает процесс зрения: через глаза ровным и плотным потоком изливается чистый нежгучий огонь, родственный дневному свету. Там, где он сталкивается со светом, идущим извне, рождается зрительный образ.

- 69 *Тимей* 40а.
- 70 Имеется в виду знаменитый текст *Тимей*, в котором звезды названы «колесницами душ»: *Тимей* 41е: «возведя души на звезды как на некие колесницы, он явил им природу вселенной и возвестил законы рока». О происхождении термина *ὄχημα* см. Appendix II в кн. E.R. Dodds, *The Elements of Theology* (Oxford, 1963), p. 315.
- 71 Перевод фрагментов Ксенаρχа выполнен по изданиям: Simplicii in Aristotelis de caelo libros quattuor commentaria, ed. H.L. Heiberg. *Commentaria in Aristotelem graeca* (Berlin, 1894), v. VII. и L'empereur Julien. *Oeuvres completes*, vol. 2. 1 (Paris: Les Belles Lettres, 1963), p. 103-131.
- 72 С утверждением Александра Афродисийского, что спираль не является простой линией, поскольку ее можно представить как сумму двух движений — прямолинейного и кругового.
- 73 Каждому сложному движению — одно сложное тело.
- 74 Экватор.
- 75 *Никомахова этика* II, 7, 1107 ab.
- 76 Формы и материи.
- 77 Фрагменты Александра взяты из комментария Симпликия: *Simplicii in Aristotelis de caelo libros quattuor commentaria*, ed. Heiberg, CAG VII (Berlin, 1894); а также из: *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora: «Quaestiones»*, ed. Ivo Bruns (Berlin, 1892).
- 78 Александр говорит от имени всей перипатетической школы.
- 79 *О небе* I, 2, 269 а 7 – 9. Пер. А.Лебедева.
- 80 То есть не делают воздух тяжелым, а воду легкой.
- 81 Далее следует *седьмое возражение* Ксенаρχа (см. выше. С. 137).
- 82 *Физ.* II, 1, 192 b 21 – 23.
- 83 О том, что подлежащее (субстрат) можно определять двояко, Аристотель говорит в *Физике* I, 7, 190 b 24 – 191 а 15. С одной стороны субстрат можно рассматривать как определенный предмет (человек, золото, и т.п.), принимающий в результате изменения некое качество, которого до этого был лишен. С другой стороны, субстрат как противоположность формы можно определить как «неоформленное».
- 84 Перевод выполнен по изданию: Atticos. *Fragments de son oeuvre*, ed. J. Baudry (Paris, 1931), p. 18-24.
- 85 *Илиада* II, 478-479.
- 86 *Тимей* 40а; *О небе* I, 269 а 2.
- 87 *Тимей* 39b.
- 88 Имеется в виду окружность. Слова Аристотеля о том, что простых движений только два оттого, что и простых величин тоже только две — прямая и окружность (*О небе* I, 2) — можно истолковать в том смысле, что величины (т.е. геометрические фигуры) суть начала движений.
- 89 *Илиада* XII, 239-240, пер. Н.И. Гнедича.

Плотин о природе*

Основоположник неоплатонизма Плотин — по преимуществу метафизик. Его мало интересуют проблемы общества и устройство видимой природы. Как сам Платон и большинство его последователей, Плотин видит назначение человека вообще и философа в особенности в том, чтобы преодолеть в себе чувственное начало и приучить душу обращаться к невидимому и неизменному. Всякий интерес и внимание к преходящему в конечном счете должны быть преодолены, как путы, привязывающие разумную душу к чуждому ей и низшему телесному миру. Поэтому в «Энеидах» Плотина нет специальных трактатов по физике и политике; всё его внимание сосредоточено на сущем как таковом (Ум и Душа) и на том, что выше сущего (Единое). Из традиционных тем философии, как она понималась в античности, Плотина занимает ещё только этика — правила индивидуального поведения разумной души, стремящейся к совершенству.

Однако по двум причинам природа всё же попадает в сферу внимания Плотина. Во-первых, как метафизик, изучающий подлинное бытие, Плотин усматривает в нём различные градации, или ступени, выстраивая тем самым онтологическую иерархию: первоисточник бытия (Единое) — затем вечное самотождественное бытие как таковое (Ум) — ещё ниже производное кругообразно движущееся бытие, чье существование обусловлено Умом (Мировая Душа). Относительно этой иерархии необходимо оп-

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского Гуманитарно-научного Фонда, проект №01-03-00027.

ределить место того, что обычно считают сущим философы-материалисты (в частности, стоики) и большинство людей, не занимающихся философией: видимой и осязаемой вселенной, «природы» как совокупности чувственных вещей и существ. С той же метафизической точки зрения Плотин определяет место и суть «природы» во втором общепринятом значении этого слова — как творческой силы, ответственной за возникновение и сохранение этой вселенной и каждого существа и вида в ней; природы как «начала движения» и рождения, согласно определению Аристотеля. Во-вторых, Плотин-этик даёт ценностную характеристику природы, главным образом, в первом значении слова — «этой вселенной», или «этого космоса».

Во времена Плотина наиболее влиятельным и распространённым философским течением был стоицизм. Для стоиков Природа — это совокупность естественных вещей, сила, обеспечивающая их воспроизводство и порядок во вселенском масштабе и в каждом индивидуальном существе, а также сущность всего вместе и в отдельности («природа человека», «природа огня»). Таким образом, для стоиков Природа — это и само верховное божество, и мир, которым оно управляет. То, из чего мир возник — материя, первовещество — тоже природа. Разум — это способность распознать природу вещей; мудрец — тот, кто постиг свою природу и следует её велениям; счастье, добродетель и цель жизни разумного существа — следовать природе. Стоическая Природа — это и материальная, и действующая, и формальная, и целевая причина всего сущего вместе и по отдельности, если говорить языком Аристотеля. Кроме того, она и есть всё сущее.

Природа как неразумная энергия Мировой Души

В полемике против стоического пантеизма (или, если можно так выразиться, «панфизизма», «натуртоталитаризма», или «природоверия») Плотин вырабатывает своё понятие природы как отдельной, промежуточной ступени в иерархии бытия. В трактате «О природе, о созерцании и о Едином» (тридцатом в хронологическом порядке) Плотин определяет место природы как посредника между мировой душой и телесным миром. Здесь он опирается на учение Платона в X книге «Законов» о второй, иррациональной мировой душе. Природа, по Плотину, не есть ни

Бог, ни закон всего сущего, ни совокупность сущего. Верховное божество — это Единое, в котором нет множественности. Совокупность всего реально сущего — это вторая после Бога ступень, или ипостась — её Плотин называет Умом, или умопостигаемым миром. Здесь есть множественность, но нет изменения. Третья ипостась, или ступень иерархии — Душа (собственно, неразделённая, не индивидуализованная Мировая Душа). Она тоже ещё всецело принадлежит духовному миру, и её разумная целесообразная деятельность («энергия») также направлена не вниз, а вверх — к Уму и Богу. Об этом много говорится в трактате «Против гностиков»: Душа не заботится о чувственном космосе; если и можно говорить о том, что она создала его и им управляет, то лишь потому, что он становится, организуется и существует благодаря тому, что созерцает Мировую Душу и стремится к ней. Таким образом, Душа не может быть непосредственным творцом чувственного мира, который, согласно Платону и Плотину, есть противоположность мира духовного, умопостигаемого.

И всё же именно Душа — создатель телесного космоса. Согласно учению Аристотеля о деятельности (энергии), в результате её может создаваться как то, на что она направлена, так и побочные следствия. Деятельность разумного существа (а именно такова, по Плотину, Душа) всегда произвольна и целенаправлена. Всё, что возникает из его действий помимо цели, будет следствием данной действующей причины по совпадению, случайно. Цель деятельности Мировой Души, согласно Плотину, — созерцание Ума и через него — Единого. Возникновение при этом чувственной Вселенной — побочное следствие, о котором Душа, по выражению Плотина, нисколько «не заботится»: ей нет дела до того, существует ещё мир, или уже исчез. Так, выйдя поглядеть на солнце, мы не заботимся об отбрасываемой нами тени. Плотин нередко поясняет происхождение каждой низшей ступени бытия от высшей по аналогии со светом: Единое подобно первоисточнику света, распространяющемуся вокруг него. Ум, созерцая Единое, благодаря этому получает бытие — т.е. сам начинает светиться и распространять свет вокруг себя. В результате вокруг него образуется Душа, которая, созерцая Ум, впитывает его свет — бытие — и распространяет его сама дальше, во внешнюю тьму. Последние слабые отблески этого света, т.е. бытия, и составляют наш видимый мир. Сам он уже светить не может, ибо подлинного самостоятельного бытия не имеет («не

способен вместить», по Плотину), являясь лишь его отражением. Душа, творящая мир, так же мало заботится об этом, как мы о том, что случайно отразились в зеркале.

Однако Плотин также нередко замечает, что Душа создала мир по доброй воле, не потому, что ей это было для чего-то нужно, а потому, что хотела поделиться преизбытком своего бытия и блага. Как совместить это с её равнодушием к судьбам низшего мира? В своём учении о нисхождении ипостасей и о творении Плотин постоянно опирается на Аристотеля. По Аристотелю, когда действующая причина чего-либо разумна, она действует по своей воле ради достижения цели, и эта цель не обязательно тождественна самой действующей причине: она может быть вне её. Когда же действующее начало неразумно, оно действует в силу естественной необходимости, порождая подобия самого себя: более или менее похожие — это зависит от материальных условий. То, что возникает в результате действий первого рода, обусловлено деятелем и целью (так, например, творит художник и ремесленник); второго — деятелем и его формой («природой» — так животные и растения творят своё потомство как свою копию, отпечаток своей природы). Одно и то же существо может действовать двумя разными способами: так, человек, в качестве разумного существа, может создавать нечто на себя непохожее или целенаправленно совершенствовать самого себя, создавать в себе добродетель (высший вид разумной деятельности, по Аристотелю и Плотину); а в качестве природного существа действовать в силу своей природы: падать вниз, как тяжёлое тело, или производить детей. Первая деятельность будет требовать постоянного усилия, вторая, как естественная, происходит без участия воли и без напряжения — «сама собой».¹

Так вот, Мировая Душа, согласно Плотину, действует разумно, целенаправленно и с усилием, постоянно созерцая Ум и через него — Бога. Этим действием Душа конституирует собственное своё бытие и поддерживает свою форму (в аристотелевском смысле), оставаясь сама собой. Оставаться собой значит постоянно сопротивляться всему внешнему (Ум и Бог для Души — внутреннее), чужеродному, способному внести в неё разлад и разложение. Подлинная, неиспорченная Душа, по Плотину, не содержит ничего пассивного — в принципе не воспринимает внешнего воздействия. Именно такова цельная Душа мира; она не ощущает тела, не привязана к нему. Пассивное начало имеется лишь в её осколках — частных, индивидуали-

зованных душах; в них меньше силы сопротивления внешнему, активности, бытия — они страстны и многозаботливы. Однако Мировая Душа выступает не только как разумная и свободно выбирающая, но и как естественная действующая причина (так человек, создавая нетленное произведение, одновременно давит на стул с силой, равной его весу). Цель, к которой она стремится — созерцание Бога; прямое следствие её действия — её собственное совершенное и неубывающее бытие; его побочное следствие — отражение сияющего облика Души во внешней тьме, наш мир. Энергию, которая заключена в этом втором, неразумном, невольном, случайном действии, Плотин и называет Природой. Природа — сила, благодаря которой телесный мир организуется и структурируется по подобию Души, а следовательно Ума, следовательно, в конечном счёте, Бога и Блага. Сила эта неразумна, слепа и творит она совсем не так, как мастер-Демиург. Она не ставит перед собой цели, не обдумывает действий, не создаёт проектов. Она бессознательно, в силу влечения, созерцает Мировую Душу, и, по естественной необходимости, воспроизводит то, что видит (в ухудшенном и, если можно так выразиться, иррационализованном варианте). Она не является причиной мирового зла, как вторая, безумная, половина Мировой души в X книге платоновских «Законов». Она делает всё, что может, не ведая ни добра, ни зла, ибо действует, не зная цели. По этой же причине в ней нет случайного — есть только уродства. Ибо случайность, по Аристотелю, есть недостаточное осуществление цели, а уродство — недостаточная реализация формы. Лишённая всякой определённости, природа выступает по отношению к Душе как материя, как пассивная восприимчивость её смысловой (по-гречески «логической») структуры. По отношению же к тому, что вне Души, она же является действующей и формообразующей причиной. То, что вне Души — аристотелевская первая материя, чистая потенциальность, небытие, по Плотину, пассивно принимает воздействие Природы. Подобно тому, как Природа — не настоящий деятель, ибо действует неразумно и слепо, так первая материя — не настоящая восприимчивость форм, ибо не способна удержать их. В результате их взаимодействия возникает телесный космос — не бытие, а чистое становление, непрерывная смена «явлений», которые не существуют реально, а только кажутся существующими — «феноменальный мир».

Для этого мира и всех существ в нём Природа — начало движения; здесь Плотин повторяет аристотелевское определение природы. Для самой Природы начало движения — Душа. Начало движения в том смысле, в каком движет вселенную Вечный Двигатель Аристотеля — как предмет любви и стремления, как притягательная цель. Поэтому Природе, шутит Плотин, не нужно ни ног, ни рук, ни инструментов: она работает не так, как телесный мастер, и чтобы создавать свои произведения, ей не надо насилловать материал, мять его, давить или рубить.

Такова, по Плотину, Природа как порождающая и организующая сила, как «законы природы» в нашем нынешнем понимании: сила-«энергия» в том смысле, что она есть побочное естественно-необходимое «действие» Мировой Души; сила-«дионамис» в том смысле, что она для Души — субстрат, материя, чистая пассивная «потенциальность». Её место на лестнице бытия — между Душой и телесным космосом.

Космос: природа как совокупность сущего в пространстве и времени

Природу же в другом значении — совокупность всего, что существует в пространстве и времени — Плотин, вслед за Платоном, называет космосом, небом, этой вселенной или просто «этим-вот всем», «телом», «ощущаемым». Её место в иерархии — последнее, ибо самое «дно», или «бездна», материя, не существует никак, даже иллюзорно-феноменально. Душа (т.е. собственно Мировая Душа) у Плотина внепространственна и довременна: время она порождает сама, поскольку не чужда движению. Однако сама душа ещё принадлежит вечности: не во временном смысле бесконечной длительности, а в плотиновском, согласно которому вечное есть то, что вполне обладает всем своим бытием одновременно.² Существо, для которого мыслимы прошлое и будущее, существует в настоящем не полностью: у него нет чего-то, что было и чего-то, что может быть потом. Способность существовать во времени — свидетельство недостаточного бытия. Душа же, хотя и не без усилия, еще способна удерживать в себе всю полноту своего бытия, сопротивляясь внешнему, сосредоточиваясь и не давая себе расслабиться, разложиться. Пространственность же — свидетельство уже не только неполноты, но катастрофической слабости и заб-

луждения. Существо становится пространственным, когда не может уже сохранить даже своё единство и распадается на части – становится делимо до бесконечности. Протяжённость – признак распада и гибели, манифестация смерти. Существо становится большим, когда, желая подражать великому – Уму и Богу, растягивается и ошибочно полагает, что большое то же, что великое. Оно старается уподобиться Благу и становится красивым, ошибочно полагая, что это одно и то же. Так возникает величина и красота как соразмерность частей (подлинно сущее – Ум и Душа – просто и частей не имеет).

Вселенная, в которой мы живём, согласно Плотину, – самое большое и самое прекрасное существо на свете. Вслед за Платоном, Плотин считает вселенную разумным одушевленным живым существом. Как и Платон, он утверждает, что наш мир – наилучший из возможных (точнее – прекраснейший), ибо его создатель благ. Он – самое большое существо, так как вся величина, какая есть, – внутри него; за его пределами нет протяжённости. Правда, как мы уже упоминали, величина для Плотина – признак слабости, болезни, неполноценности (чем что больше, тем слабее). Однако Мировая Душа компенсирует этот недостаток телесной Вселенной, ограничивая и сжимая её снаружи, стягивая её к центру и не давая ей разбежаться и рассеиваться. Есть и другая компенсация величины и неполноты бытия: мир есть целое; неполнота бытия возмещается полнотой частей. Поэтому Космос в целом не знает зла: болезни, уродства, гибели. Он в своём роде совершенен, а следовательно, неизменен и вечен, насколько это ему доступно: внутри него идет непрерывное изменение, но целое остаётся тем же самым; он существует во времени, но зато всегда; в отличие от подлинно сущего, которое не было и не будет, а только есть, чувственный мир всегда был и всегда будет («есть» про него можно сказать лишь условно, ибо во времени момент «теперь» не имеет длительности).

Таким образом, чувственный космос получает у Плотина, особенно в трактате «Против гностиков», несколько иной онтологический статус, чем у Платона. Если творение мира – не волевой и целенаправленный акт Бога, а естественная необходимость; если мира не может не быть, то его приходится тоже отнести к «подлинному бытию», которому у Платона противопоставляется всё случайное и преходящее, «становление». Наш мир оказывается тоже вечен, неизменен и тождествен себе. Но в таком случае признак, по которому «тамшний» духовный мир

будет противостоять «здешнему» миру, должен поменяться. У Платона противопоставлялись «вечное, неизменное, тождественное себе, умопостигаемое бытие» и «никогда не сущее, всегда изменчивое, ощущаемое зрением и осязанием, но не доступное познанию становление». У Плотина эта оппозиция продолжает работать применительно к отдельным чувственным вещам, но не ко вселенной в целом. Для различения же ипостасей все большее значение приобретает различие «целое-часть», «делимость-неделимость». Так, Единое неделимо даже логически; Ум неразделен и неделим реально, но логически можно усматривать в нем множество различных идей. Душа в этом отношении является парадокс. Она по определению неделима, как все бестелесное; однако фактически оказывается разделена в телах. Начиная с Порфирия этот парадокс становится ее определением и даже названием — *το ἀμερὲς περὶ τὰ σῶματα μεμερισμένον* — «неделимое, разделенное в телах». Наконец, тело и вообще величина всегда состоят из частей и делимы до бесконечности, в чем главному образом и выражается их низший онтологический характер.

Так в системе ценностей Плотина все большую роль начинают играть «природа» и «целостность»: естественное всегда выше и лучше произвольного и преднамеренно сделанного, а зло существует только в частных, частичных вещах, в то время как целое — будь то природа, мир или умопостигаемый космос — не знает зла и несовершенства. Оба эти момента роднят Плотина со стоиками и отдаляют от Платона, у которого высшее Благо, Бог творит преднамеренно и целесообразно, подобно земному ремесленнику (и потому называется Демиургом), а источники зла связаны с множественностью, движением (изменчивостью), необходимостью и пространством.

Плотин как критик гностиков

Вероятно, отказаться от платоновского учения о творении мира и от платоновской резко негативной оценки природной вселенной как прямой противоположности реальному миру умопостигаемого Плотина заставила его полемика против гностиков. Заявляя, что они опираются на платоновскую метафизику, гностики радикализируют её и представляют в виде дуалистической системы: весь этот мир и всё, что в нём, — безусловное зло; его создатель — безумец и злодей, враг Бога и рода человеческого, а его мать — Мировая Душа, София — падшее создание.

В 265 – 267 гг. Плотин пишет подряд четыре трактата, в которых так или иначе полемизирует с радикальным дуализмом вообще и гностическим учением в частности: 30 (III, 8: *О природе, или о созерцании*), 31 (V, 8: *О сверхчувственной красоте*), 32 (V, 5: *О том, что умопостигаемое не вне ума, и о благе*), 33 (II, 9: *Против тех, кто утверждает, будто творец мира зол и мир плох*). Возможно, они составляли единый труд.

Установить, с какой именно из множества гностических сект и школ полемизирует Плотин, трудно. Предпринимались попытки отождествить противников Плотина с валентинианами или офитами; христианскими или языческими гностиками; определить их как поддавшихся влиянию гностицизма последователей Филона или Нумения.³ Но, во-первых, конкретная секта, членов которой имел в виду Плотин, может быть нам неизвестна из других источников. Во-вторых, доктринальные положения, против которых выступает Плотин, общи почти для всех известных направлений гностицизма.⁴ Можно с большой долей уверенности предположить, что Плотин намеренно не конкретизирует противника. Известно, что среди учеников самого Плотина были склонявшиеся к гностицизму;⁵ для их спасения Плотин, по его словам, и решился начать полемику с гностиками: самих гностиков уже нельзя переубедить разумными доводами.

В 33 трактате, который Порфирий поместил девятым во вторую Эннеаду и перевод которого предлагается здесь читателю, Плотин опровергает следующие положения гностиков: 1) что чувственный мир безобразен и плох; 2) что мир был сотворён и однажды погибнет; 3) что он создан Демиургом, т.е. произвольно и целенаправленно; 4) что творец мира зол; 5) что Мировая Душа, София – падшее божество, и её грехопадение – первопричина творения мира; 6) что божественных ипостасей больше трёх; 7) что индивидуальная душа избранного к спасению человека – единственная искра божественного огня в этом мире; 8) что такой избранной душе, и только ей одной, доступно прямое постижение верховного трансцендентного божества и воссоединение с ним (обожение).

В трактате «Против гностиков» Плотин, пожалуй, более, чем в каком-либо другом сочинении расходится с Платоном, причём с важнейшими и недвусмысленными моментами платоновского учения. Правда, Плотин, как и всегда, настаивает, что он даёт лишь правильную интерпретацию платонизма, а гностики по невежеству толкуют древнего философа неверно: «Вероятно,

гностики обязаны своей ненавистью к телесной природе чтению Платона, — пишет Плотин. — Он ведь ругает тело за то, что оно мешает душе. Он называет тело «худшей природой» (II 9, 17). Но, поясняет Плотин, правильно и просто понять мысли древнего философа они, по безграмотности и самонадеянности, не в состоянии, и потому «перевирают все, что относится к творению мира и многие другие учения Платона, извращая и уродуя мысли великого мужа, в полной уверенности, что сами они вполне постигли умопостигаемую природу, а Платону и всем прочим блаженным мужам это не удалось» (II 9, 6).

Трудность заключается в том, что Платон всегда и везде учит, что есть два противоположных рода вещей: «Вечное, не имеющее возникновения бытие и вечно возникающее, но никогда не сущее» («Тимей» 27d), и между ними — непроходимая пропасть. Умопостигаемое бытие трансцендентно материальному становлению; и поскольку первое — благо и прекрасно, постольку его противоположность дурна и безобразна. И Плотин ведь, как все платоники до и после него, учит, что *«душа должна бежать от общения с телом, спастись из становления в бытие»*. (II 9, 6). Что тело — «темница и оковы души». Что «я — это душа», а все прочее — тленная грязь, ее оскверняющая и мешающая ясно видеть и подлинно быть. Чем же он отличается от презирующих мир гностиков?

Платон недвусмысленно заявляет в «Тимее», и повторяет в X книге «Законов», что мир сотворён, сотворён по воле и целесообразно, по заранее данному плану и проекту, так, как создаются произведения искусства и ремесла. Поэтому и Бога-творца он именует Мастером — Демииургом (гностики заимствовали это имя для злого творца мира именно из «Тимея»). Будучи однажды сотворён, мир в принципе может погибнуть; природа его тленна; но он не погибнет никогда, потому что этого не допустит благой Творец — опять-таки вопреки всякой необходимости и природе, по своей свободной и благой воле.

Выступая против гностиков, Плотин опровергает платоновское учение о творении. 1) Мир не тварен. О его создании или возникновении можно говорить лишь в переносном смысле, чтобы указать, что его бытие вторично по сравнению с бытием нематериальных ипостасей и зависит от них. 2) Говоря о становлении мира, нельзя говорить ни о каком проекте, плане, намерении или воле, ибо всё преднамеренное и произвольное, всё искусственное вторично и слабо по сравнению с естествен-

ным и необходимым. Мир существует по природной необходимости: потому, что природа материи, Мировой Души, Ума и в конечном счете Единого именно такова, какова она есть. 3) Мир не может погибнуть — также в силу природной необходимости, т.е. его не может не быть, если природа высших ипостасей такова, какова она есть.

Да, человек должен с помощью аскезы и философии, самоограничения и познания, стремиться прочь из телесного мира к высшему — но не для того, чтобы изменить свою природу. Гордыня гностиков, полагающих, что смертный индивид, миная ступени ангелов, героев, демонов, внутрикосмических богов, Мировой Души, Ума, может непосредственно соединиться с Первым и Неизреченным Богом, — это страшное святотатство. У человека, как у всего на свете, есть своя сущность, своя природа. Добродетель и совершенство всякого существа состоит в том, чтобы этой природе соответствовать. (Кстати так и Платон в «Государстве» определял главную добродетель — справедливость: «Каждый должен выполнять своё дело на своём месте»). Место человека — не на верху иерархической лестницы, а в середине, даже скорее внизу. Сознать это и смириться — мудрость и добродетель. Правда, следует помнить, что, согласно Плотину, всякое сущее, чтобы быть самим собой (т.е. соответствовать своей природе) должно изо всех сил стремиться к тому, что выше его.⁶ Силу сохранить свою природу сообщает лишь вышестоящая инстанция: Уму — Единое, Душе — Ум и т.д.

Вселенная в целом — совершенное, блаженное и дивно прекрасное божество. Главные его совершенства — природность и целостность (мы уже упоминали, что для Плотина всё естественное лучше искусственного, в чём он прямо изменяет платоновской системе ценностей, переходя в стан стоиков, а всякое целое лучше части). Конечно, она дальше от Бога, чем Ум, но ведь она — не Ум. Она — это она, у неё своя природа, вот чего не желают понять гностики, требуя от нашего мира горних совершенств (II 9, 4; 13). А по сравнению с человеком Космос стоит на недостижимой высоте. Он не просто больше, чем микрокосм-человек — он выше в бытии и в системе ценностей. Что там — даже маленькие части мира, внутрикосмические боги-светила, неизмеримо выше нас на лестнице бытия и блага. Поэтому, если человек хочет возвысить душу, он должен изучать вначале чувственный мир, прозревая сквозь его красоту незримые и неизреченные блага, свойства его причины. Перескакивать через сту-

пеньку на трудном пути совершенствования — признак гордыни, глупости, невежества и гарантия падения. Такой «избранный», провозглашающий себя «Сыном Божиим», нравственно и умственно куда ниже среднего невежды-обывателя. Философское «спасение души», восхождение к Богу должно, по Плотину, быть тоже «естественным»: по ступеням надо подниматься так, как их устроила природа, тренируя ум и тело повседневым трудом. Кроме того, у человеческой души есть свои границы: обожение и слияние с Единым навсегда невозможно в принципе.

Таким образом, трактат «Против гностиков» оказывается своеобразным гимном природе и нашей видимой Вселенной: «Не может быть прав никто, порицающий устройство вселенной! ... Наш мир живет такой насыщенной и совершенной жизнью, что в ней нет ни следа беспорядка, ни единого сбоя — вплоть до разнообразных мельчайших живых существ, которые от полноты жизни в нем рождаются днем и ночью, непрерывно сменяя друг друга. Жизнь в нем непрерывна, безущербна, полна. Ее много и она везде, являя безыскусную мудрость Создателя, — разве можно не назвать этот мир прекрасным и совершенным изваянием умопостигаемых богов? ... Если есть другой космос, лучше этого, то какой? ... Этот наш мир и есть верный хранитель изображения того умопостигаемого мира. Вся земля полна разнообразных живых существ; все пространства до неба полны бессмертных живых существ: планеты в нижних сферах и звезды в самых высших — разве они не боги? Они движутся в стройном порядке и обходят весь космос...» (II 9, 8).

Примечания

- ¹ О двух энергиях Мировой души у Плотина см. A.Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung* (Jena, 1907), S.142-143.
- ² *Эннеады* III 7, 5: «Целостное, законченное бытие... — это и есть вечность;... полнота бытия,... охватывающая все бытие и исключаящая всякое небытие».
- ³ См. Entretiens, *Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique*, t.V: Les sources de Plotin. Genève, 1957, p. 8 sqq.; Elsas Chr., *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins* (Berlin — N.Y., 1975), S.14-56.
- ⁴ Так, мнения гностиков, приводимые Платином, полностью соответствуют учению валентиниан, изложенному за сто лет до того Иринеем Лионским, с той лишь разницей, что изложение Иринея намного подробнее. Пятьсот лет спустя Иоанн Дамаскин в трактате «Против манихеев» приписывает абстрактному собирательному манихею по большей части те же положения и аргументы, которые приписывал своим гностикам Плотин (причем и контраргументы Дамаскина почти наполовину совпадают с платиновыми).
- ⁵ Порфирий, *Жизнь Плотина* 16.
- ⁶ Впрочем, это представление не чуждо и природопоклонникам-стоикам: «О сколь презренная вещь человек, если он не поднимется выше человеческого!» — восклицает Сенека (Quaest. nat., pr.5).

**Против гностиков
(Против тех, кто утверждает,
будто творец мира зол и мир плох)**

(33 П, 9)

1. Итак, нам ясна простая природа блага; первая – ибо простым может быть только первое. Она не содержит в себе ничего, но есть нечто единое. Природа того, что мы зовем единым – та же самая, [что и у предиката «единое»], а не так, чтобы к чему-то иному затем [прилагалось единство как дополнительное свойство]; и [так же благо: оно не такое, как если бы] к чему-то иному затем [прилагалось свойство] блага.¹ Когда мы говорим «единое» и когда мы говорим «благо», мы должны иметь в виду одну и ту же природу и высказывать только одно, не прибавляя к ней никаких предикатов, стараясь, по мере возможности, прояснить ее для себя.

Оно первое, потому что простейшее; и самодостаточное, потому что не [состоит] из многих. [Ибо если бы оно состояло из многих,] оно бы зависело от своих составляющих. И оно не [находится в чем-то] другом, ибо всякое [находящееся] в другом [зависит] от [этого] другого. Но раз оно не зависит от другого, не находится в другом и ни из чего не составлено, над ним ничего не может быть. Следовательно, не надо искать других [более высоких] начал, но надо признать его наивысшим. После него надо поставить ум и первое мыслящее [начало]; после ума – душу. Именно таков естественный порядок. Не следует полагать в умопостижимом ни больше [начал], ни меньше.

Ибо если [полагают] меньше, приходится объявить тождественными либо душу и ум, либо ум и первое. Но они не тождественны, и это много раз было доказано.

Теперь нам остается рассмотреть, не больше ли [начал], чем эти три. Какие же кроме них могут еще быть природы? Если начало всего таково, как мы сказали, то не может найтись ничего проще и выше него.

В самом деле, нельзя сказать, что есть [единое] в возможности и [единое] в действительности: смешно различать возможное и действительное, умножая природы там, где есть только действительные и нематериальные [начала]. [Этого различения] нет и ниже: невозможно помыслить один ум в некоем покое,² а другой как бы в движении. В самом деле, что такое покой ума и его молчание? И что такое движение ума и произнесенное им [слово]? В чем состоит бездеятельность одного ума и деятельность другого? Ум всегда один и тот же, всегда такой, какой есть, тождественный себе и утвержденный в действительности. А движение — это дело души: она движется к уму и вокруг ума; есть еще [движение] слова от ума к душе; это слово делает душу разумной, именует душу, а не какую-то промежуточную природу.

Нельзя умножать умы и таким образом: один ум, дескать, мыслит, а другой мыслит, что он мыслит. Даже если [допустить, что] для этих [земных умов] мыслить и мыслить, что ты мыслишь, — разные вещи, все равно, ум — это единое устремление,³ воспринимающее собственные действия. Тем более смешно предполагать, будто истинный ум [не сознает, что делает]; он всецело един, и тот, что мыслит, вполне тождествен тому, который мыслит, что он мыслит. В противном случае, один ум будет только мыслить, а второй — только мыслить, что первый мыслит, и это будут два совершенно разных ума.

На это они [гностики] могут возразить, что это различение, мол, чисто логическое. В таком случае, во-первых, им придется отказаться вообще от всякой множественности ипостасей.⁴ Во-вторых, надо посмотреть, возможно ли даже чисто логически предположить существование ума, который только мыслит, но не сознает, что сам он мыслит. В самом деле, даже мы обычно знаем свои побуждения и мысли, если мы хоть мало-мальски внимательны; если же нет, есть все основания счесть нас безумными. А истинный ум мыслит самого себя; предмет мышления существует не вне его; он сам для себя умопостигаемое; поэтому он необходимо видит и понимает самого себя; и, конечно же, он видит себя не безмысленным, а мыслящим. Таким образом, в самом первом [акте] мышления содержится и мышление о том, что он мыслит, ибо ум един. Так что даже чисто

логически там нет никакой двойственности. К тому же, раз ум мыслит всегда, и мыслит себя таким, каков он есть, [т.е. мыслящим], — не остается места для логического разделения между мышлением и мышлением о мышлении. Ну и, наконец, [если допускать логические разделения], почему бы наряду со вторым умом, который мыслит, что [первый] мыслит, не ввести третий ум, который мыслит, что [второй] мыслит, что [первый] мыслит? — Тогда, по крайней мере, нелепость станет более явной. И почему бы не продолжать деление до бесконечности?

Еще они сочиняют, будто одно слово [исходит] от ума, а от этого слова рождается другое слово в душе, так что первое называется посредником между душой и умом. [Рассуждающий так] лишает душу способности мыслить, ибо она дается душе не умом, а словом-посредником. Значит, душа будет обладать не словом, а подобием слова, а ума не будет знать вовсе, и вовсе не будет мыслить.

2. Итак, не следует полагать больше [трех начал], ни проводить в них лишних логических разделений, которых в них нет. Ум один, всегда один и тот же, тождественный [себе], всецело неизменный, подражающий отцу, насколько может.

В душе же нашей есть нечто, всегда [обращенное] к тамошним [началам, т.е. к уму в единому, вверх], есть нечто, [обращенное] к здешним [вниз], и есть середина между ними. Но природа души едина, хотя способностей у нее много.⁵ Бывает, что вся душа, собираясь воедино, устремляется к тому, что лучше ее; бывает, что [низшая ее сторона] увлекается к тому, что хуже ее, увлекая вместе с собой и середину — ибо вся душа не может увлечься вниз. Такое [страдание] случается ей претерпеть потому, что она не осталась в наипрекраснейшем [мире духовном], где осталась и пребывает та душа, которая не есть часть [нас] и которой мы уже не являемся частью. Она [т.е. не опустившаяся мировая душа] дает всему телесному самому обладать [ее дарами], сколько оно может удержать, получив от нее; сама же тем временем ни о чем не заботится, не соображает, как лучше распорядиться, не исправляет [ошибок, управляя телом]. У нее есть удивительная способность: просто созерцая то, что выше нее, она тем самым упорядочивает [космос] наилучшим образом. Чем больше она предается созерцанию, тем она прекраснее и могущественнее; то, что она получает свыше, она дает тому, что ниже ее, как бы освещая [тело космоса], потому что сама всегда освещена [умом и единым].

3. Она всегда освещена и, постоянно содержа в себе свет, дает его следующим [т.е. телесным сущим]. Они же, в свою очередь, всегда содержатся и воспламеняются этим светом, [получая от него жизнь], сколько кто может вместить, и наслаждаются этой жизнью. Так греются [люди], усевшись вокруг костра, кто как сможет. Но у костра есть мера. Здесь же речь идет о силах безмерных; если они не изъяты из [числа] сущих, как могут они существовать без того, чтобы ничто не стало им причастно? Всякое [сущее] должно давать свое другому, иначе благо не будет благом, и ум умом, и душа не будет душой, если вслед за первым живым [существом] не оживет и что-то другое, и это вторично живое должно жить, пока будет жить первое.⁶ Таким образом, все должно следовать друг за другом, причем всегда.⁷ Вторичные называются рожденными потому, что [зависят] от других, а не потому, что однажды родились.⁸ Все, что зовется рожденным, рождалось и будет рождаться всегда, и не уничтожится. Ибо уничтожается то, чему есть, во что; а чему не во что, то не уничтожится. — Если же кто возразит, что в материю [может уничтожиться все телесное], — тогда почему бы и материи тоже [не уничтожиться]? — Если же он скажет, что да, и материя тоже, — тогда какая была необходимость, — скажем мы, — ей возникнуть? — Если же они скажут, что материя необходима как следствие, — тогда, ответим мы, она необходима и теперь [и всегда]. — Если [материя] останется одна [т.е. будет оставлена душой и умом], тогда божественные [сущности] будут не везде, а в каком-то ограниченном месте, как бы отгороженные стеной; но это невозможно, и потому материя [всегда] будет просвещена [светом ума и души, т.е. оформлена в телесный мир].

4. Они говорят: [душа] создала [этот мир], потеряв крылья. — Но [душа] вселенной не претерпевала ничего подобного. — Они говорят, что она пала. — Пусть назовут причину падения. И когда она пала? Если от века, то она и поныне остается такой же падшей. Если же падение когда-то началось, то почему именно тогда, а не раньше?

Мы утверждаем противоположное: не склонность [души к низшему] сотворила [мир], а, наоборот, несклонность. Ведь если душа склонилась [к низшему], то, конечно, только потому, что забыла горнее; а если забыла, то как она может творить? Откуда ей знать, [как творить]? — Только из того, что она созерцала вверх [т.е. в уме, где идеальный прообраз космоса]. Но она творит [мир], значит, помнит и, значит, нисколько не отклони-

лась [от устремления ввысь] — в противном случае она ничего не могла бы видеть ясно. Но даже если бы и уклонилась немного, — пока у нее остается хоть какая-то память о горних, почему бы ей не подняться назад, чтобы разглядеть получше [то, что служит ей образцом для творения мира]?

Далее, какую пользу она думала извлечь для себя из сотворения мира? Смешно полагать, что она жаждала славы и почестей, словно здешние скульпторы. Да и вообще, если считать, что она творила с обдуманном намерением, а не потому, что творить — в ее природе и сама она — творческая сила, то как она сотворила этот мир?

И когда она его уничтожит? Если она раскаялась, [что сотворила его], то что же она медлит? Если же она до сих пор не [раскаялась], то уже и не раскается, потому что со временем все больше привыкает к нему и привязывается. Говорят, она дожидается единичных душ. — Но душам этим давно пора бы перестать вновь рождаться: ведь они уже испытали все здешнее зло в предыдущем рождении; зачем же им идти на это снова?

Нельзя согласиться и с тем, что этот мир устроен плохо, потому что в нем много недостатков. [Те, кто так утверждают], ценят его слишком высоко: они считают, что он тождествен умопостигаемому [миру], а не является его подобием.⁹ Но разве могло родиться другое подобие того [мира], прекраснее этого? Какой иной огонь, кроме нашего, мог бы быть лучшим подобием того огня? Какая земля, кроме нашей, после той [земли]? Какая сфера могла бы быть совершеннее и благоустроеннее после тамошней, которой умопостигаемый мир охватывает сам себя? Какое иное солнце [могло бы быть лучше] того, которое мы видим, кроме тамошнего?

5. Какая нелепость: они, сами обладая телом, как у всех людей, наделенные вожделениями, скорбями, гневом, раздражением, себя не презирают и свои способности ценят настолько высоко, что уверены, что могут постичь умопостигаемое. А солнцу, которое не знает наших страстей, в котором намного больше порядка и намного меньше переменчивости, отказывают в разумении, превосходящем наше, — а ведь мы только вчера родились и бредем к истине, блуждая, и на пути нашем столько препятствий! Они уверены, что их собственная душа бессмертна и божественна; и не только их, но и ничтожнейших из людей, — а все небо и светила небесные непричастны бессмертию. А ведь они видят, что небеса намного прекраснее и чище, видят, какой

там порядок, благоустройство и благочиние; ведь сами же они более, чем кто-либо, обвиняют здешний земной беспорядок. Выходит, что бессмертная душа избрала для себя более скверное место, пожелав уступить лучшее смертной душе.

И еще одна нелепость: когда они вводят эту вторую [смертную] душу, якобы состоящую из элементов. Как может составленное из элементов обладать какой-либо жизнью? Смешение элементов производит тепло, или холод, или их смесь; либо сухость, влажность, или их смесь. Но как может [смешение элементов], возникшее позже самих [элементов], содержать [эти элементы в подчинении и управлять ими]? Ну, а когда они приписывают этой [смертной душе] восприимчивость, волю и тысячу других способностей, тут уж и вовсе сказать нечего.

Не уважая это творение и презирая эту землю, они утверждают, что для них уготована новая земля, на которую они переселятся отсюда. Ее они зовут «словом мира». Хотя для чего бы им родиться в прообразе того мира, который они так ненавидят? И откуда взялся этот прообраз? По их словам, прообраз создан [творцом этого мира], уже склонившимся к здешнему, [т.е. к низшему, земному, т.е. когда он уже пал]. Выходит, творец был озабочен тем, чтобы создать другой мир после мира умопостигаемого, которым он обладал, — спрашивается, зачем ему это понадобилось? Если [он создал прообраз] до того, [как сотворил этот материальный мир], — то зачем? [Они говорят:] затем, чтобы души [в нем] сохранялись [от падения в материальное]. Но как же тогда вышло, что они не сохранились, [не убереглись]? — Выходит, [прообраз мира] был создан напрасно. Если же [он создал прообраз] после [материального] мира, взяв из него форму и освободив ее от материи, то душам достаточно было бы одной попытки [рождения здесь в телах] для того, чтобы впредь остерегаться [этого мира и жить только в том, в прообразе]. Правда, они еще говорят, что [творец] берет форму мира [для создания прообраза не из самого мира, а] из душ; это что-то новое; но что это значит?

6. Что сказать о других ипостасях, которые они вводят: об «изгнаниях», «отпечатках», «раскаениях»? Может быть, «раскаениями» они называют состояния души, когда она раскаивается, а «отпечатками» — [впечатления души], когда она созерцает не сами сущие, а некие подобия сущих? Так или иначе, все это — пустословие, цель которого — составить собственную [философскую школу и отличное от других] учение. Все эти хитросплетене-

ния они изобретают потому, что не укоренены в древней эллинской [философии]. Эллины знали ясно и простыми (непритязательными) словами рассказывали о том, как душа выходит наверх из пещеры и постепенно, шаг за шагом продвигается ко все более истинному созерцанию.

Вообще у них [гностиков] кое-что взято от Платона, а кое-что они изобретают новое, чтобы создать собственную философию; и вот эти-то все изобретения ничего общего не имеют с истиной. Оттуда [т.е. из Платона] у них [посмертный] суд и наказание, адские реки, перевоплощение [душ]. Они создали множество умопостигаемых [сущностей]: сущее, ум, демиург, отличный [от ума и от души], душа; все это заимствовано из сказанного в «Тимее»: «Сколько и каких видов усматривает ум в живом как оно есть, столько же и таких же счел нужным осуществить в космосе создатель этой вселенной» (39 е). Но они [этих слов] не поняли и решили, что есть [один ум], пребывающий в покое [и молчании], который содержит в себе все сущие; и другой ум, который созерцает первого; и [третий ум], который размышляет — нередко у них вместо размышляющего ума выступает душа-демиург. Они считают, что именно этот [размышляющий ум] Платон называл демиургом, ибо понятия не имеют, кто такой [на самом деле у Платона] демиург.

И вообще, они перевирают все, что относится к творению [мира], и многие другие [учения Платона], извращая и уродуя мысли [достойного] мужа, в полной уверенности, что сами они вполне постигли умопостигаемую природу, а Платону и всем прочим блаженным мужам это не удалось.

Перечисляя имена множества умопостигаемых [сущностей], они думают, что всем покажется, будто они точнее других исследовали [духовный мир]. На самом же деле таким умножением они низводят умопостигаемую природу, унижают ее, делая похожей на природу чувственную. Надо, напротив, стремиться к тому, чтобы число [сущностей, которые мы усматриваем] там, было как можно меньше: все [бытие]¹⁰ следует приписать тому, что после первого [т.е. уму], остерегаясь умножения; он — [суть] всех [вещей], первый ум и сущность и все, что есть прочего прекрасного после первой природы. Душа же — это третий вид; различия душ надо исследовать в их состояниях или природе.

При этом не надо насмехаться над божественными мужами — к ним нужно относиться с благоговением как к старшим и древним и брать у них все, что они сказали прекрасного: бессмертие

души, умопостигаемый мир, первенство бога, то, что душа должна бежать от общения с телом, отделимость души от тела, бегство [души] из становления в бытие. Все это ясно изложено у Платона, и те, кто прямо так и повторяют его слова, прекрасное делают.

Тем же, кто не хочет соглашаться [с древними], надо бы сказать так: не следует вам самоутверждаться в глазах слушателей за счет насмешек над эллинами и горделивого над ними превозношения. Но следует вам доказать правоту своих учений самих по себе; следует благожелательно и философски изложить те мнения древних, которые кажутся вам неверными, и ясно изложить свои собственные, указав, в чем именно расхождение, и судить справедливо, стремясь только к истине, а не к славе. Не следует стараться завоевать уважение [критикой] мужей, которых издревле почитали далеко не последние люди: мол, их все считают великими, а мы сами куда лучше их.

То, что сказано древними об умопостигаемых, высказано гораздо лучше и людьми, гораздо лучше образованными. Это легко признает всякий, кто не поддавался обману, столь широко распространенному среди людей. Они [гностики] заимствовали их учения, но прибавили к ним вещи совершенно неподобающие, желая показать, что они с древними несогласны. Вот в чем, например, они противоречат древним: в совершенные [природы] они вводят возникновение и уничтожение; нашу вселенную они ругают; в соединении с телом они видят вину души; они поносят того, кто управляет нашей вселенной; отождествляют демиурга с [мировой] душой; и наделяют эту душу такими же страстями, какие испытывает душа частная.

7. Сказано,¹¹ что этот мир не начинался и не кончится никогда, но существует всегда, пока существует тот [мир]. Сказано было еще раньше и о том, что союз нашей души с телом — не лучшая [участь] для души. Но заключать от нашей души о душе вселенной, будто она во всем ей подобна, — все равно, как если бы кто стал поносить превосходно устроенное государство, судя о нем только по тем горшечникам и медникам, с которыми познакомился.

Нужно понять различия между вселенской¹² [душой и нашей]: она иначе управляет [своим телом], иначе к нему относится; она им не скована. Есть тысячи других отличий, о которых сказано у других [философов]; но в особенности следовало бы задуматься об одном: мы скованы нашим телом, мы у него в

плену. А вся душа, напротив, сама сковывает собою телесную природу, которая заключена внутри ее; а уже внутри нее [т.е. телесной природы в целом] содержится все то, что она в себя включает [т.е. отдельные существа и вещи]. Сама же вселенская душа не связана тем, что связано ею: она начальница [и госпожа тела]. Она не испытывает никакого воздействия от тел; мы же наших тел не господя. Та [сторона] ее, которая обращена ввысь, к божественному, остается несмешанной [с веществом], и ей ничто не мешает [созерцать]. Та же ее [сторона], которая дает жизнь телу, ничего от тела не воспринимает. Ибо общее [правило таково]: то, что [пассивно] испытывает воздействие другого, не может не принимать в себя все, что есть в этом другом, а само никаких своих [свойств] не передает [воздействующему], если оно обладает собственной жизнью. Например, когда прививают растение, оно испытывает воздействие привоя; привой засыхает, оставляя всю свою жизнь растению, которое отныне ею обладает.

Если в тебе угаснет огонь, то весь огонь [во вселенной] не угаснет. Но даже если бы исчез весь огонь, тамошняя душа не испытала бы ничего — это было бы чувствительно лишь для телесного состава [вселенной]. И если бы из оставшихся [трех элементов] можно было бы воссоздать какой-то космос, [мировая] душа несколько не заботилась бы об этом.

Кроме того, состав¹³ вселенной совсем не таков, как у единичного живого существа: там [душа] как бы парит над [телесным составом, раз навсегда] приказав ему пребывать [неизменным]; здесь же [телесный состав каждого живого существа] как бы норовит разбежаться, ибо он связан воедино и подчинен порядку вторичной связью. Там [телу] некуда разбежаться. Душе не приходится ни удерживать его изнутри, ни давить на него снаружи, заставляя собраться воедино: природа пребывает там, где душа с самого начала захотела, чтобы она была.

Когда какое-то из [тел] движется согласно своей природе, от этого страдают те, кому [его движение] мешает двигаться согласно их собственной природе; но [движущиеся согласно природе] движутся прекрасно с точки зрения целого. Те же, что не могут приладиться к порядку целого, погибают. Так, когда большой хор несется в строгом порядке пляски и на пути его окажется черепаха, она будет растоптана, не в силах убежать от движущегося хоровода; если же она сумеет приладиться к порядку танца, тогда не претерпит никакого вреда.

8. [Спрашивать], почему [Творец] создал мир — все равно, что [спрашивать], почему существует душа или почему Творец творит. [Задавать такой вопрос значит,] во-первых, предполагать, что у того, что есть всегда, было начало. А во-вторых, [это значит] думать, что [Бог] претерпел изменения и решил вдруг сотворить мир.

Если бы они могли благоразумно воспринимать наставления, их надо было бы научить, какова природа этих [вещей, т.е. видимого мира], чтобы они перестали поносить то, что заслуживает почтения. Ибо они с легкомысленным высокомерием относятся к тому, чему подобает благоговейное уважение. Не может быть прав никто, порицающий устройство вселенной. Во-первых, оно открывает величие умпостигаемой природы. Если [наш мир] живет такой [насыщенной и совершенной] жизнью, что в ней нет ни следа беспорядка, [ни единого сбоя] — вплоть до разнообразных мельчайших живых существ, которые от полноты жизни в нем рождаются днем и ночью, [беспрерывно сменяя друг друга,] — жизнь в нем непрерывна, безущербна, полна; ее много и она везде, являя ненарочитую мудрость, — разве можно не назвать [этот мир] прекрасным и совершенным изваянием умпостигаемых богов? Но он — подражание тому [миру], и как подражание не тождествен ему; ибо это в природе [всякого подражания]; в противном случае он не был бы подражанием. Ложь — что [наш мир] непохожее подражание; в нем нет недостатка ни в чем, что могло бы содержать самое прекрасное естественное подобие. Но это подражание не может быть [результатом] замысла и ухищрений искусства. Просто умпостигаемый [космос] не мог быть последним. Его энергия не могла не быть двойственной: одна — в нем самом, другая — [направленная] вовне. Следовательно, что-то непременно должно было быть после него. Чтобы ниже его [т.е. умпостигаемого мира] ничего больше не было — это невозможнейшая из всех вещей. Там ведь движется удивительная мощь: так что он просто не мог не действовать [вовне от избытка сил].

Если есть другой космос, лучше этого, то какой? Если же нет другого, а [ниже умпостигаемого мира] непременно должно быть [какое-то его подобие], то этот [наш мир] и есть верный хранитель изображения того [умпостигаемого]. Вся земля полна разнообразных живых существ; все [пространства] до неба полны бессмертных [живых существ]: планеты в нижних сферах и звезды в самых высших — разве они не боги? Они движутся в

таком порядке и обходят весь космос. Почему бы им не обладать добродетелью? Что мешает им быть добродетельными? Там ведь нет тех [вещей], которые портят здешних [людей], делая их дурными и злыми; нет там и столь дурного тела, которое постоянно причиняет страдания и само их испытывает. К тому же у них всегда досуг; так отчего бы им не постичь и не познать бога и прочих умопостигаемых богов? Неужели наша мудрость может быть лучше мудрости [небесных тел]? Кто, если он еще не сошел с ума, сможет предположить такое? Если наши души пришли [сюда] не по доброй воле, а по принуждению вселенской души, разве они — поддавшиеся принуждению — лучшие? Среди душ лучше те, у которых больше власти. Если же по доброй воле, то что же вы поносите [место], в которое сами захотели прийти? Тем более, что [этот мир] позволяет и покинуть его, если кому-то здесь не понравится. Но ведь эта вселенная такова, что в ней можно обрести мудрость и жить здесь по тамошним [т.е. умопостигаемого мира, законам]: разве это не свидетельство, что [наш мир] произведен от того, [умопостигаемого]?

9. Те, кто возмущаются, что есть богатые и бедные и нет равенства во всех подобных [вещах], во-первых, не понимают, что ревнитель [мудрости] не ищет равенства в таких [предметах]. Он не считает, что богачи приобрели больше, чем он, или что властители обладают чем-то большим, чем простые граждане. Стремление к подобному рода вещам он предоставляет другим. Он знает, что здесь [на земле] есть два образа жизни: один для ревнителей, второй для большинства людей. Для ревнителей — [путь] вверх, к самым вершинам; для более человеческих — два [пути]: для тех, кто еще помнит о добродетели — путь, причастный хоть какому-то благу; а подлой черни — ручной труд, производство того, что нужно для более порядочных людей.

Если кто-то совершает убийство, а кто-то по слабости своей поработается на наслаждениям, что тут удивительного? — Они заблуждаются, [руководствуясь] не умом, а детскими, неповзрослевшими душами. Если есть победители и побежденные, как в гимнасии, когда идут [состязания] в борьбе, — разве и это не прекрасно? Если вас несправедливо обидели, что в этом ужасного для бессмертного? Даже если вас убьют, вы получите, что хотели. Наконец, если вам так не нравится [этот мир], никто не заставляет вас в нем жить.

Они ведь сами соглашаются, что здесь есть суд и наказание. Так вправе ли они порицать государство, в котором каждому воздается по заслугам? Разве здесь не почитают добродетель? Разве пороки не навлекают на себя подобающее презрение и позор? Здесь не только стоят изваяния богов, но и сами боги сверху надзирают [за порядком]; «они без труда оправдываются перед людьми», говорит [поэт], ибо ведут все в строгом порядке от начала к концу, давая каждому подобающую участь, которая последовательно вытекает из смены прежде прожитых им жизней. А кто этого не знает, тот берется судить о божественных [делах], будучи невежественнее, чем подобает человеку.

Да, надо пытаться стать как можно лучше. Но не надо думать, что только ты один можешь стать наилучшим. Думая так, ты не достигнешь совершенства. Есть другие люди, достигшие высот добродетели; есть добрые демоны; еще намного совершеннее — боги, сущие в этом [мире] и созерцающие тот [мир]; и совершеннее всех — начальник этой вселенной, блаженнейшая душа. После этого можно уже воспеть в гимнах умопостигаемых богов, и, наконец, надо всеми — великого царя тамошних, во множестве богов наилучшим образом являющего свое величие. Именно во многом показать божественное, как сам Бог явил его [нам], а не сводить его к единому — вот дело тех, кто познал силу Бога. Ведь Бог, оставаясь тем, кто он есть, создает все многочисленные [существа и вещи], зависящие от него и существующие благодаря ему и рядом с ним.

И этот мир существует благодаря ему и взирает туда — и весь мир в целом и каждый из [населяющих его] богов в отдельности — и его [т.е. Единого] [повеления] они прорицают людям и пророчествуют о том, что им близко. А что [этот мир и населяющие его боги] не то же самое, что тот [т.е. Единый], — так это естественно.

Ты хочешь смотреть [на мир] сверху вниз; ты высокомерно заявляешь, что ты сам не хуже [чем вся вселенная и ее боги]. — [На это я скажу тебе], во-первых, что чем кто более велик, тем более он блажелателен к людям и ко всем [сущим]. Во-вторых, возвеличивать себя надо в меру, чтобы не впасть в грубое бахвальство; не следует возвышать себя больше, чем позволяет нам подняться наша природа. Не надо думать, что всем остальным нет места рядом с Богом; что только ты один удостоен чести быть его свитой. Иначе, летая по небу в мечтах, словно в сновидениях, ты лишишь себя возможности [наяву] стать на-

столько Богом, насколько это возможно для человеческой души. А она способна к этому постольку, поскольку ее ведет ум; [поставить себя] выше ума — на самом деле значит пасть ниже ума.

Неразумные люди позволяют, без рассуждения, убедить себя подобными речами: мол, ты будешь превосходить всех, не только людей, но и богов. Ибо в людях много самомнения. Самый скромный, умеренный, простой человек [преображается], услышав: «Ты — сын Божий. А все прочие, кого ты чтил, — не сыновья. И светила, которым вы и отцы ваши поклонялись, — [не дети Божьи]. Ты, безо всякого усилия, уже лучше и выше всех — даже неба». — Тут и все слушатели в восторге подхватывают эти речи. — Так, если человеку, не умеющему считать, среди толпы других, тоже не умеющих считать, кто-то скажет, что в нем тысяча локтей росту, он, конечно же, поверит, что тысяча. Если же он услышит, что во всех остальных всего по пять локтей, то он вообразит, что он великан.

Если промысел Божий заботится о вас, то почему он не заботится обо всем мире, в котором вам же приходится жить?

— [Вы говорите], что Богу не до того, чтобы смотреть еще и за [материальным миром], и что ему не дозволено смотреть вниз на то, что вне его. — Но разве, [заботясь о вас], он не смотрит на то, что вне его? И блюдя вас, как может он не замечать мира, в котором вы живете? Если он не надзирает за миром и вообще не обращает взор вовне, то он и вас не видит.

— [Людям] не нужно, [чтобы он управлял миром]. — Но миру-то нужно. Миру нужно знать свой порядок. И все, что есть в мире, должно знать, какое место оно занимает в нем, и какое — там, [в мире умопостигаемом]. Тогда те из людей, которые возлюблены Богом, будут кротко переносить все, что случается с ними по необходимости, потому что таков ход вещей во вселенной. Ибо следует принимать близко к сердцу не только то, что касается каждого из нас в отдельности; надо принимать во внимание и вселенную в целом. Каждому надо воздавать по достоинству. Всегда стремясь к тому, к чему стремится все [на свете] в меру своей возможности, не надо думать, что только тебе одному дано достичь цели. Туда стремятся многие; блажен, кому удалось достчь цели; а кто продвинулся, насколько смог, тот получает подобающую участь.

Люди часто объявляют, что обладают чем-то таким, чего у них на самом деле нет. Многие, даже зная, что у них этого нет, заявляют, что есть. Многие сами убеждены, что у них есть то,

чего не самом деле у них нет. Наконец, многие уверены, что нечто есть только у них одних, в то время как в действительности это не так.

10. Можно подробно и беспристрастно разобрать и многие другие [их учения] или даже все — показывая, чего стоит каждое из утверждений в отдельности.

Мне, често говоря, стыдно бывает глядеть на некоторых моих друзей, которые приняли это учение до того, как присоединились к нам, и, уж не знаю как, остаются верными ему до сих пор. Хотя они без тени сомнения убеждены, что все так и есть, как они говорят, и полны рвения доказывать истинность своего учения самыми убедительными на первый взгляд аргументами.

Я обращаюсь теперь не к ним — ибо чтобы их переубедить, нужно сказать гораздо больше — а к своим единомышленникам. Я боюсь, как бы и их не сбили с толку — не доказательствами — ибо какие у тех доказательства? — но неслыханной дерзостью и самонадеянностью.

Я бы писал совсем иначе, если бы решил выступить против них, в защиту древних божественных мужей, высказавших столько прекрасного и истинного, на которых они нападают с наглостью невежд. Но такой подробный разбор приходится оставить до другого раза.¹⁴ Для тех, кто возьмется за это всерьез, послужит подспорьем и нынешнее мое сочинение и все, что написали на эту тему другие. Я же ограничусь тем, что скажу еще об одном [пункте их учения], который превосходит все остальные своей нелепостью, если это можно считать нелепостью.

Они утверждают, что душа пала, и вместе с ней пала какая-то мудрость. Не знаю, кто был виновником падения: душа ли начала, или эта самая мудрость, или обе они, с их точки зрения, одно и то же. Все остальные души, которые составляют части этой мудрости, тоже, по их словам, пали вместе с ней и погрузились в тела, в том числе и человеческие. А та, из-за которой все они пали, сам не сошла вниз, т.е. не пала: она, по их словам освещает всю [нижнюю] тьму. От этого-то освещения в материи родился [ложный] образ (идол, подобие, отражение). Затем они придумывают еще один [ложный] образ, который [отразила] от первого [ложного] образа материя, или материальность, или как они там ее называют: дело в том, что они говорят то так, то иначе, используя множество разных имен, чтобы сделать свою речь потемнее. Затем они вводят [существо], которое сами называют [творцом -] демиургом; он у них отступается от своей матери и

создает мир, производя одно [ложное] отражение от другого и так до самой последней крайности [тьмы и материи] — это чтобы посылнее можно было ругать того, кто такое начертил.

11. — Во-первых, если [София] не спустилась вниз, а только осветила мрак, разве можно говорить о ее падении? Если нечто истекло из нее, например, свет, то нельзя еще говорить, что она пала. Пала — это если нечто находилось здесь внизу, а она пришла сюда — именно переместилась в это место — и оказавшись рядом, зажгла его светом.

— Но если она пребывает сама в себе, а [низшие области] она осветила, ничего для этого не предпринимая, то почему она одна осветила? То же самое делают и куда более могущественные сущие, чем она.

— Далее, если она смогла осветить мир только после того, как помыслила его, и благодаря этому размышлению, то почему она не сотворила мир одновременно с освещением его, а осталась дожидаться рожденья отражений?

— Далее, они утверждают, что не только [София] размышляла о мире, но и более великие [сущности]. Их размышление они называют «чужестранной землей». Почему же те [великие] не пали оттого, что создали [размышление о мире, отчего пала София]?

— Далее, почему материя, будучи освещена, производит отражения душевные, а не телесную природу? Отражение души не нуждается ни во мраке, ни в материи; родившись — если оно рождается — оно будет сопровождать своего создателя и останется привязано к нему.

— Далее: [это отражение] — сущность или, как они говорят, «помысел»? Если сущность, то чем оно отличается от [прообраза]? Если же это другой вид души, то, раз [прообраз] — разумная душа, [отражение] будет душой растительной и рождающей. Но в таком случае, как же они говорят, что она сотворила [мир], «желая почестей», из хвастливого высокомерия и дерзости? Такие вещи предполагают воображение и даже способность разумно рассуждать. Наконец, зачем было создателю [мира] создавать его из материи и отражения?

Если же оно «помысел», то надо, во-первых, объяснить, что значит это имя и откуда оно. Во-вторых, каким образом [этот «помысел»] существует, если они поручают ему создание [вселенной]. В самом деле, что может создать выдумка? Сказать, что вот это, мол, первое, а это — после него, — разговор чисто произвольный. Почему, например, огонь — первый?

12. — Как мог этот только что родившийся [демиург] взяться за творение [мира, руководствуясь] памятью о том, что знал? Он вообще там не был, так что знать ничего не мог; ни он, ни его мать, которую они ему приписывают.

— И вот что еще удивительно: сами они считают себя не отражениями души, ниспавшими в этот мир, а истинными душами. Из этих душ едва двум или трем, кому повезет, удастся с невероятным трудом вырваться из этого мира и достичь припоминания; с трудом они вспоминают кое-что из того, что когда-то знали. Как же это отражение, только что родившись, умудряется припомнить тамошнее, даже и неразборчиво, как они сами говорят? Да и мать его, материальное отражение, как может быть на это способна? И ведь не просто припомнить: [демиург] умудрился позаймствовать у того [умопостигаемого] мира понятие этого мира [чувственного] и выяснить, как и из чего он должен быть создан. Почему он был уверен, что первым надо создать огонь? Почему не что-то другое? И если он мог создать огонь, лишь представив его, почему, представив мир — ведь прежде всего он должен был представить себе целое — он не создал мир сразу? Ведь представление о мире в целом должно было содержать и все [его части]. И вообще, создатель мира творил по природе, а не так, как ремесленники. Ибо искусства вторичны по отношению к природе и к миру. [Посмотрите], как даже сейчас зарождаются отдельные природные [существа]: не так, что сначала огонь, потом следующий [элемент], потом — смешение [элементов]; нет, в утробе матери запечатлевается набросок или очерк сразу всего живого существа. Почему же тогда, [при творении, демиург] не отпечатал в материи набросок сразу всего мира, так чтобы в наброске уже было все: и земля, и огонь, и прочие [элементы]? Впрочем, может быть так поступили бы они сами, доведись им творить мир — ведь у них-то души более истинные, а [демиург] просто не догадался сделать правильно?

Нет, предусмотреть размеры неба, и точно вычислить все расстояния, и дать нужный наклон зодиаку; рассчитать орбиты светил и планет, уравновесить землю — и все это так, чтобы можно было указать причины, почему это именно так, а не иначе, — это дело не какого-то отражения, а силы, идущей от самих величайших [т.е. умопостигаемых сущностей]. Впрочем, и они сами, хоть и неохотно, принуждены с этим согласиться.

В самом деле, когда они говорят о свете, который осветил тьму и пронизал ее, они поневоле признают истинные причины [рождения] мира. Ибо свет освещает не потому, что ему это

для чего-то понадобилось, а потому, что не может не освещать. Это происходит либо согласно природе, либо вопреки природе, третьего не дано. Но если согласно природе, то это происходит всегда. Если же вопреки природе, то и в тамошних [т.е. в духовном мире] будет нечто противоестественное. и зло будет существовать до возникновения этого мира. Но тогда не мир будет причиной [и виновником] зол; зло будет приходить в наш мир оттуда [т.е. от Бога]. Не душа будет [портиться от соприкосновения с материальным миром], а мир — от [соприкосновения с] душой. Такое рассуждение заставит вознести [чувственный] мир до самого Первого.

— По их словам, [причина зла] — материя. — Но откуда она взялась? Они говорят, что душа, пав, увидела уже существующую тьму и осветила ее. Но откуда взялась эта тьма? Они могут сказать, что душа сотворила эту тьму своим падением. Но тогда ей просто некуда было падать. Кроме того, в этом случае не тьма будет виной падения, а сама природа души. Но это значит, что падение было необходимо; так что причину его они перенесут в самые первые [сущности].

13. Порицающий природу мира не ведает, что творит и куда может завести его подобная безумная дерзость. Они не знают порядка [и чина], где за первым следует второе, за вторым третье, и так вплоть до самых последних [ступеней]. Они не понимают, что не годится ругать низшее за то, что оно хуже высшего, что нужно кротко и благожелательно принимать природу всякого [существа такой, какова она есть]. Пусть они устремляют свой взор к первым [сущностям] и созерцают их, но пусть прекратят трагические [вопли], пусть не пугают нас ужасами, которые — как они думают — подстерегают [стремящуюся ввысь душу] в мировых сферах: все сферы окажут им самый ласковый прием.

В самом деле, что в них страшного? Они могут напугать только тех, кто за недостатком образования и систематически преподанного знания не способен внимать доводам разума. Разве стоит бояться их только оттого, что тела у них огненные? Их огонь соразмерен со всей вселенной и с землей. И вообще, нужно смотреть не на тела, а на души: ведь сами себя они [гностики] ценят так высоко именно за свои души. Однако у [небесных сфер] и тела отличаются величиной и красотой. Они сотрудничают [со всей вселенной] и помогают происходить природным [процессам], которые не могли бы возникнуть без первопричин. Без них вселенная была бы неполна и несовершенна. Да они и

сами составляют немалую часть этой вселенной. Если человек отличается достоинством по сравнению с животными, то их [небесных сфер] достоинство намного выше, ибо они во вселенной не тираны, они обеспечивают в ней порядок и красоту.

Говорят, что они — виновники происходящих событий. Это не так: они лишь знамения того, чему предстоит произойти. Причина того, что [с разными людьми] происходят разные события — и случай (ибо не может со всеми единичными существами происходить одно и то же), и различие времени и места происшествия, и разные расположения душ.

И еще раз повторю: не надо требовать, чтобы все [люди] были одинаково хорошими, и поносить все [мироздание] за то, что это требование невыполнимо. В этом опять-таки сказывается их убеждение, что здешнее ничем не должно отличаться от тамошнего. Зло — это не что иное, как недостаток разумения и меньшая степень блага; здесь все всегда тяготеет к уменьшению [по сравнению с прообразом]. В противном случае придется признать, что природа есть зло, потому что она [не душа и] лишена способности ощущения; а душа — зло, потому что она не разум. Если [зло состоит в том, что низшая ступень бытия — не высшая], то им в конце концов придется признать, что зло есть и там [т.е. в духовном мире]: ибо и там душа хуже ума, а ум — меньше другого [т.е. Единого].

14. Впрочем, они и без того оскверняют чистоту тамошних [духовных сущностей]. Они записывают заклинания и молитвы, с которыми якобы надлежит обращаться к [высшим началам] — не только к душе [мира], но и к тем, кто выше нее. Зачем? — Затем, что верят, будто с помощью заклинаний, заговоров и особых напевов смогут заставить их внимать себе и исполнить просимое. То есть если кто из нас достаточно поднаторел в магическом искусстве и может произнести написанное правильно, на все лады изменяя голос, выводя нужные мелодии и припевы, производя в нужных местах положенные придыхания, присвисты и прочие штуки, — [то может командовать богами]. Даже если они и не хотят сказать это впрямую, зачем они пытаются воздействовать голосом на бестелесных? Понятно, что с помощью всех этих ухищрений они хотят придать больше веса своим учениям; но, сами того не ведая, они тем самым лишают свои слова всякой убедительности.

Еще они уверяют, что могут исцелять от болезней. Если бы они сказали, что летат, руководствуясь благоразумием и назначая подобающую диету, они говорили бы как философы и были

бы совершенно правы. Но они заявляют, что болезни — это демоны и что они могут изгонять их словом. Конечно, такие заявления поднимают их в глазах большинства, которое приводит в восторг всякая магия и волшебство. Но людей здравомыслящих они не убедят в том, что у болезней нет [естественных] причин: это может быть переутомление, избыток или недостаток [чего-либо в организме], воспаление, гниение, — словом, всякое изменение [в организме], берущее начало внутри него или снаружи. Об этом свидетельствуют и способы лечения болезней: больному очищают желудок, или дают лекарство, или пускают кровь, выводя болезнь наружу; иногда больного исцеляет голодание. Что же, нам думать, что демон убежал из него, потому что проголодался? Или выпитое лекарство заставило демона растаять?

Некоторые из них говорят, что [когда человек выздоровел], это значит, демон из него вышел; другие говорят, что демон остался, [но больше его не мучает]. — Если демон остался внутри, почему человек больше не болеет? Если демон вышел, то почему? Что на него подействовало? — На это они говорят, что демон питался [человеческой] болезнью, [и ушел, когда человек выздоровел и еды не стало]. — Значит, болезнь — это не демон? Далее, если демон входит в человека безо всякой причины, то почему мы все время не болеем? Если же есть какая-то причина, то зачем объяснять болезнь демоном, [а не связать ее с причиной]? Допустим, есть причина, достаточная, чтобы вызвать лихорадку. Смешно же думать, будто тотчас одновременно с этой причиной появляется и демон, готовый помочь ей возбудить лихорадку.

Впрочем, довольно. И так понятно, что представляет собой их учение и какие цели оно преследует. Собственно, я упомянул здесь о демонах, чтобы яснее показать [их образ мыслей]. Все остальное предоставляю вам прочитать самим [в их книгах]. Но что бы вы ни [читали и не делали], не забывайте одного: тот образ философии, которого стремимся достичь мы, являет нам, помимо всех прочих благ, простоту нрава, чистоту помыслов и [здравый смысл]. [Нашу философию] отличает серьезное достоинство, а не безрассудная наглость. В ней — спокойная уверенность и величайшее мужество соединяются с рассуждением, осторожностью и величайшей осмотрительностью. То, [что преподносят как философию гностики], противоположно нашей во всех отношениях. И довольно: не пододает мне говорить о них больше.

15. Теперь главная моя задача — показать вам, какое действие оказывают их речи на души слушателей, убеждая их презирать наш мир и все, что в нем.

Есть два учения о том, какой цели следует достичь [человеку]. Одно полагает целью телесное удовольствие, другое избирает добродетель и прекрасное, поскольку стремление к ним — от бога и нам позволяет присоединиться к богу (каким образом — это мы рассмотрим в другом месте). Так вот, Эпикур, отрицая провидение, советует нам искать удовольствия и наслаждаться им, поскольку ничего другого не остается. Но это [гностическое] учение еще неразумнее. Оно поносит господина провидения и само провидение; бесчестит все законы здешнего мира; оно поднимает на смех благоразумие и добродетель, которая проявлялась [на земле] во все времена. Чтобы показать, что здесь нет ничего прекрасного, они уничтожают благоразумие, справедливость, от природы присущую [человеческим] нравам и достигающую совершенства с помощью разума и аскезы, и вообще все, к чему может стремиться достойный человек. Что же им [гностикам] остается? Только искать удовольствия, заниматься лишь собственными делами и преследовать собственную выгоду, пренебрегая общественным, всем, что объединяет их с остальными людьми; разве что у кого-то из них природа окажется лучше, чем это их учение.

Ибо согласно учению, здесь для них нет ничего прекрасного; они, дескать, намерены преследовать совсем другую цель. Впрочем, для «уже познавших», [как они себя величают], нетрудно выйти за пределы этого мира и устремиться напрямиком к намеченной цели; а устремившись, сразу достичь ее: ведь они, [по их словам], «пришельцы из божественной природы». Эта [божественная] природа презирает телесное удовольствие и воспринимает [все] прекрасное [как родственное себе].

Но кто не причастен хоть сколько-нибудь добродетели, те не могут сделать даже первый шаг в направлении того [мира, т.е. вверх]. Именно так обстоит дело с ними. Свидетельство тому то, что у них ни слова не сказано о добродетели. Учение о ней не интересует их совершенно: ни что она такое, ни сколько бывает [добродетелей]. Никто из них ни разу не поинтересовался, что и как сказано об этом у древних — о они оставили нам много прекрасных учений [о добродетели]. Они не говорят о том, как и с помощью каких [упражнений] стяжать ее, как культивировать душу и как ее очищать.

Говорить человеку: «взира́й на бога», — пустое дело, если вы не научите его, как именно он должен «взирать». Любой может сказать вам, что ничто не мешает ему созерцать бога, не воздерживаясь ни от одного наслаждения, не обуздывая ни гнев, ни раздражение? Что мешает мне поминутно поминать имя божье, когда я охвачен всеми страстями и даже не пытаюсь освободиться от их власти?

Добродетель, родившаяся в душе и неуклонно идущая к цели, и разумение являют нам Бога. Без истинной добродетели слово «Бог» — пустой звук.

16. Повторю еще раз: нельзя сделаться хорошим через презрение к миру, к его богам и прочему прекрасному, что есть в нем. Чтобы усвоить презрение к богам, надо уже быть дурным [человеком], до того, как вас научили презрению. Но даже если до того вы были злы не во всех отношениях, презрение к миру сделает вас злым совершенно.

Они заявляют, что чтут богов умопостигаемых. Но это противоречит [их презрению к миру]: любя кого-то, мы любим все, ему родственное; любя отца, мы расположены и к его детям. А всякая душа — [дитя] того Отца. Более того, их [т.е. внутрикосмических богов, небесных светил] души умны, добры и близки тамошним [богам] в куда большей степени, чем наши. Да разве мог бы существовать этот мир, если бы был отрезан от того? Разве были бы в нем боги? Впрочем, об этом мы говорили прежде. Теперь же [отметим] вот что: они презирают родственное тамошним [богам], потому что не знают их, а лишь на словах похваляются знанием.

Разве благочестиво утверждать, что Промысл не проникает в здешний мир, и вообще повсюду? Разве в этом они не противоречат сами себе? Ведь они говорят, что Промысл печется о них — только о них. Печется где? Когда они уже окажутся там, или пока они еще здесь? Если там, то как случилось, что они оттуда пали? Если здесь, то почему они до сих пор здесь? Почему сам Бог не спустится сюда? — Ведь иначе откуда ему знать, что они здесь, [раз его Промысл в материальный мир не проникает]? И откуда ему знать, что находясь здесь, они не забыли его и не сделались злыми? А если он знает тех, кто не сделался злым, то должен знать и тех, кто испортился, в противном случае как бы он их различал? Следовательно, он каким-то образом присутствует во всех сущих, и в этом мире тоже: так что этот мир ему причастен. Если же он отсутствует в мире, то отсут-

ствует и в вас, и вы ничего не можете сказать ни о нем, ни о тех, что после него [т.е. об умопостигаемых, об Уме]. Как бы то ни было, доходит ли до вас Промысл [Божий] оттуда, или не доходит, или как вам еще угодно думать на этот счет, — но мир этот содержится Промыслом оттуда; он не оставлен [Богом] и никогда не будет оставлен.

Дело Промысла — в первую очередь целые, а не части. Та душа [т.е. мировая] куда больше причастна тому [Единому, чем все прочие души]. Свидетельством тому — ее бытие, и разумное бытие. Кто из вас, высокомерных дураков, может похвастаться таким разумным и прекрасным устройством, как эта вселенная? Да даже сравнивать [себя с ней] смешно и нелепо и, если бы не приходилось это делать ради доказательства, просто кощунственно. Даже ставить так вопрос может только глупец, слепой, напроочь лишенный всех органов чувств, не говоря уже об уме. И он-то претендует на знание умопостигаемого мира, когда не видит даже мира этого!

Какой музыкант, знаток умопостигаемой гармонии, не будет тронут, расслышав ее в чувственных звуках? Какой знаток геометрии и чисел не возрадуется, увидев симметрию, пропорцию и порядок собственными глазами? Даже разглядывая картину, созданную искусством, зрители видят не столько ее, сколько распознают в чувственном подражании то, что лежит в мысли, и волнует их именно припоминание истинного. Именно из такого переживания происходит всякая любовь. Но [люди бывают разные]: один, увидав в чьем-то лице подобие красоты, возносится туда, [к божественному]; другой настолько ленив мыслью, что ничто на свете не в силах возбудить его. Глядя на все красоты чувственного мира, на всю его соразмерность и великую благоупорядоченность, на дивное зрелище звездного неба, видимого глазу, несмотря на всю его удаленность, он и этим не вдохновится и не воскликнет, охваченный благоговением: «Каковы же те, которых все это — [лишь отражение]!» Такой [человек] ни этого мира не разглядел, ни того не видал.

17. Но, может быть, они обязаны своей ненавистью к телесной природе чтению Платона? Он ведь ругает тело за то, что оно мешает душе; он называет тело худшей природой. Им надо было бы мысленно совлечь ее [т.е. телесную природу, с мира], и увидеть то, что останется: умопостигаемую сферу, содержащую внутри себя вид нашего мира; души без тел, в строгом порядке дающие [будущим телам] величину и отмеряющие [будущие]

расстояния, так чтобы величина [всякого тела], которому предстоит родиться, была в точности равна силе его умопостигаемого прообраза. Ибо великое там велико силой, а здесь — объемом.

Пусть они представляют себе мысленно эту сферу [т.е. наш мир] в движении; ее вращает сила Бога, которая держит начало, середину и конец вселенной. Потом пусть представляют ее неподвижной, словно [сила божья — душа], занятая чем-то другим, еще не привела ее в движение. Тогда они прекрасно поймут, чем занимается [мировая] душа, управляющая этой вселенной.

Пусть затем приложат к ней тело: она ничего от него не испытывает, сама же дает ему обладать [всем, чем обладает сама], насколько каждое [тело] в состоянии принять — ибо кощунственно думать, будто боги завистливы. Именно так бы надо им размышлять о мире и его душе. Душа мира настолько могущественна, что может сделать прекрасной телесную природу, чуждую красоте, насколько [эта природа в каждой ее части] способна красоте причаститься. И эта же красота [возбуждает и] приводит в движение души, от природы божественные.

Если же они скажут нам, что их души [такая красота] не возбуждает, что им все равно, на какие тела смотреть — прекрасные или безобразные, — значит, им безразлично, прекрасны или безобразны дела, [которыми они занимаются], прекрасны ли знания [которым они учат], наконец, [умственные] созерцания [которых стремятся достичь]; в конечном счете, [им все равно, благ или зол сам] Бог. Ибо [все, что хорошо и прекрасно] здесь, [является таковым] благодаря первым [т.е. божественным прообразам]. Если здешние не [хороши], то не [хороши] и те: ведь все здешнее [прекрасное прекрасно] по сходству с тамошним.

Они говорят, что презирают здешнюю красоту. И это было бы совершенно правильно, если бы они имели в виду, что презирают женщин и мальчиков, чтобы не впасть в невоздержность. Но они произносят такие речи ради превозношения: ведь они презирают не безобразное и постыдное, а то, что [другие люди] считают и они сами раньше считали прекрасным. Отчего же они переменили мнение?

Далее, красота бывает, конечно, разная: целое прекраснее части, и вселенная прекраснее единичного [существа]. Но ведь есть красота и в чувственных вещах, и в частных: например, как прекрасны демоны. При виде их восхищаешься их создателем и веришь, что они оттуда, хотя здешним языком не выразить та-

мошную красоту. [Глядя на прекрасные существа и вещи здесь], мы не сосредоточиваемся на них, а переходим от них к [их умопостигаемым прообразами]; но и их самих мы не станем хулить. Если [красавец] прекрасен и внутри, мы говорим, что он гармоничен; если же внутренность у него скверная, — что он сам себя недостоин. Впрочем, никогда не может быть подлинно прекрасная внешность там, где внутренность безобразна. Такая внешность никогда не будет прекрасна во всех отношениях, ибо внешнее подчинено внутреннему. Если кого-то зовут красавцем, а внутри он подл, то красота его — обман и маска. Многие рассказывают, будто видали писанных красавцев лицом, но мерзавцев внутри. Я думаю, что, во-первых, рассказчики никогда не видали подлинно прекрасных людей, и потому не знают, что это такое; а во-вторых, что пороки у тех красавцев были приобретенными, природа же их была прекрасна. Ведь здесь [на земле] так много препятствий на пути к совершенству.

Но всей вселенной, которая так прекрасна на вид, что могло помешать быть прекрасной и внутри? Существа, которых природа не создала с самого начала совершенными, вполне могут не развиваться до конца, а могут и испортиться. Но вселенная никогда не была несовершенным ребенком, которому еще предстоит расти и развиваться. К ее телу не присоединялась [частица за частицей]. Ибо откуда [им было бы взяться]? Все, [что есть,] содержалось [во вселенной]. А чтобы что-то присоединялось к мировой душе, этого и вообразить невозможно. Впрочем, если угодно, уступим им в этом: [пусть к мировой душе что-то прибавилось]; оно, во всяком случае, не было чем-то дурным.

18. Они, пожалуй, станут утверждать, что учат бежать от тела и ненавидеть его, а наше учение привязывает душу к телу. [Разницу между их учением и нашим можно пояснить на примере.] Представьте себе двух людей, живущих в одном прекрасном доме. Один ругает и убранство, и строителя, и дом, но тем не менее остается в нем жить. Другой не ругает; он хвалит строителя, говоря, что дом построен замечательно, по всем правилам искусства. Тем не менее, он ждет, когда придет ему время уезжать, когда он перестанет нуждаться в жилище. Первый думает, что он умнее; что он лучше приготовился к отъезду: ведь он научился говорить о том, что этот дом из бездушных камней и бревен никуда не годится, не таким должно быть истинное

жилище. Ему невдомек, что он не научился переносить необходимые [лишения]. Второго же они не раздражают; он не выходит из себя, он любит красоту камней и обретает покой, [а значит, поистине готов к отъезду]. Пока у нас есть тела, нам приходится жить в домах, которые приготовила и убрала для нас добрая сестра — Душа; [хорошо, что] она так сильна, что может строить и творить без усилий.

Они готовы звать братом самого ничтожного из людей; но солнце, звезды и саму душу мира они не удостоивают назвать братьями, словно уста их поражены безумием. Впрочем, это, пожалуй, и правильно: дурные люди не вправе претендовать на такое родство. Для этого нужно стать добрым [человеком] и быть не телом, а душой в теле. А жить в теле нужно научиться так, как живет во вселенском теле мировая душа, насколько возможно. Это значит, никому не вредить, [ничего не разрушать], не становиться рабом внешних впечатлений и удовольствий, не приходиться в смятение, столкнувшись с трудностями. Ту душу ничто не задевает; там, впрочем, и нечему [т.к. вне ее ничего нет]. Здесь, [на земле], на нас сыплются удары. Отразим их нашей добродетелью. Пусть величие нашей мысли ослабит их силу. Пусть мы сделаемся так сильны, что иных ударов и вовсе не почувствуем.

Таким образом мы станем ближе к неуязвимым, уподобляясь душе мира и светил. Но мы можем стать к ним еще ближе: нужно устремиться к той же цели, что и они; созерцать то же самое, что видят они. Наша природа позволяет это, хотя нам и пришлось готовиться, прилагая труды и старание; а те [небесные души] готовы изначально.

Они [гностики] утверждают, что лишь они одни способны созерцать. [Такая гордыня] отнюдь не поможет им в созерцании. Они видят свое преимущество в том, что умерев, смогут выйти [из тела], а те [светила] нет, ибо им надлежит вечно украшать небо (или: управлять миром). Тот, кто может сказать такое, понятия не имеет о том, что значит быть вне [тела] и каким образом мировая душа управляет неодушевленной вселенной.

Можно не привязываться к телу, стать чистыми, презирать смерть, знать лучшее и стремиться к нему, не завидуя другим, кто тоже способен на такое стремление и кто всегда устремлен туда же. Не обязательно твердить, что все остальные к этому неспособны. Иначе мы уподобимся людям, отказывающимся до-

пустить, что звезды движутся, потому что их чувства говорят им, что звезды неподвижны. Они [гностики] не верят, что можно судить о природе светил по их внешности. Видно, они не могут судить и друг о друге, хотя душа человека всегда проявляется вовне.

Пер. Т.Ю.Бородай

Примечания

- ¹ Т.е. в Боге нет различия субъекта и предиката.
- ² *ἡσυχία* — неподвижность, покой, молчание.
- ³ *προσβολή* — лат. интенция.
- ⁴ Т.е. признать все различия в нематериальном мире чисто логическими, условными, нереальными.
- ⁵ Способности души — способность к росту, питанию, ощущению, память, мышление (те признаки, на основании которых различаются растительная, животная и разумная душа).
- ⁶ Первое живое существо — мировая душа, второе животное — тело космоса, совокупность всех материальных вещей, вселенная.
- ⁷ Т.е. иерархия сущих, в которой каждое низшее порождается высшим и зависит от него в своем бытии, вечна.
- ⁸ «Рожденные», или «становление» — название материального мира в платоновской традиции. Плотин доказывает, что космос вечен, хотя и называется «рождающимся и погибающим».
- ⁹ Недостатков лишено только подлинное, идеальное, умопостигаемое бытие.
- ¹⁰ Т.е. все вещи, которые существуют на самом деле, вечно, не изменяясь, вне чувственности (тела, подверженные становлению, — это не сущие вещи, а тени, отражения и мимолетные подобию). Все они — это единый УМ, а не разрозненное множество умопостигаемых идей.
- ¹¹ См. Энн. II, 1.
- ¹² Здесь букв. «целой» (в отличие от мировой души, целой, неврежденной и единой, наши и других животных души в терминологии Плотина называются «частичными», «частными», «разделенными» или «претерпевшими разделение в телах»).
- ¹³ *σύστασις* — состав, система, организм.
- ¹⁴ См. *Жизнь Плотина* Порфирия, 16: такой подробный разбор Плотин поручил сделать своим ученикам Амелию и Порфирию.

Трактат Плотина «О природе, созерцании и едином» (30 III 8) и Аристотель

1. Общий контекст и полемическая направленность трактата 30 III 8

Трактат Плотина, идущий в хронологическом списке «Жизни Плотина» Порфирия тридцатым, озаглавлен им «О природе, созерцании и едином» и помещен в третью девятку (30 III 8), посвященную проблемам чувственно воспринимаемого космоса. Между тем на основании того же хронологического списка (5.26-34) можно предположить, что этот трактат служит введением в обширное сочинение, разбитое Порфирием на четыре трактата: III 8 — V 8 — V 5 — II 9. Именно такое предположение и сделал в свое время Рихард Хардер¹.

Общая полемическая направленность большого трактата усматривается в названии заключительного текста, о котором Порфирий в 16 главе «Жизни Плотина» сообщает следующее: «В одно с ним время среди христиан были помимо многих других также и те, кто отпал от отеческой философии: сторонники Адельфия и Акулина, собравшие многочисленные сочинения Александра Ливийского, Филокома, Демострата и Лида и обратившиеся к откровениям Зороастра, Зостриана, Никофея, Аллогена, Месса и прочих, обманывали других и обманывались сами, полагая, будто Платон не достиг глубин умопостигаемой сущности. Поэтому Плотин не раз опровергал их на своих занятиях, и, написав книгу, озаглавленную мною «Против гностиков», нам поручил опровергнуть остальное...»².

Суть трактатов, входящих в «большое сочинение», Пьер Адо³ формулирует так: «Главная идея этого сочинения — опровержение всякой дискурсии в ходе образования реальностей: созидательный ум не рассуждает, чтобы произвести чувственный мир

(III 8); свою собственную форму он создает без рассуждения (V 8); он мыслит в силу своего непосредственного присутствия у себя самого (V 5)... Плотин с большой энергией отвергает идею, в соответствии с которой душу можно отделить или так или иначе отторгнуть от умопостигаемого мира; и еще энергичней он спорит с идеей, в соответствии с которой чувственный мир можно рассматривать как результат расчетов и произвольных решений некоего демиурга, который оказался неспособен созерцать божественный образец. Именно в этом существе его противостояния гностикам, и он излагает эту точку зрения в трактатах III 8 и V 8. Для Плотина существует некая сплошная непрерывность между различными уровнями реальности, и чувственный мир исходит непосредственно и необходимо от мира умопостигаемого... Гностической концепции демиурга, который создает мир в результате некоего сознательного намерения, Плотин противопоставляет идею некоего нисходящего сияния, которое проистекает от созерцания»⁴.

Даже если мы усомнимся в том, что указанные четыре трактата действительно представляют собой текст, продуманный как композиционно единое сочинение (к чему я, признаться, все больше склоняюсь), и в этом случае указание на связь нашего трактата с тремя последующими чрезвычайно полезно ради понимания общего контекста, позволяющего более корректно интерпретировать 30 III 8. Но помимо этого столь же несомненна связь нашего трактата с непосредственно предшествующими ему.

А именно, в 30 III 8 Плотин использует ряд мысленных конструкций и образов, уже примененных им ранее. Основу общего взгляда на универсум задает оппозиция мира сверхчувственного (=умопостигаемого бытия, начало которого — за пределами ума и бытия) и чувственно воспринимаемого (=живой и неживой природы). Сверхчувственный мир организован как умопостигаемый космос; чувственный мир является его подобием. Плотин уже не раз задавался вопросом, как возникает это подобие. В частности, в трактате 26 III 6 «О неаффицируемости бестелесных» им подробно разрабатывается и эксплуатируется образ зеркала и зеркального отражения: такими зеркалами являются и душа, созерцающая ум и создающая его живое подобие, и материя, являющаяся глубиной и тьмой чувственного мира: материя отвернулась от ума и потому оказалась своего рода изнанкой души, ответственной за появление неодушевленных тел.

Вслед за трактатом 26 III 6 Плотин пишет большой трактат о душе, разбитый Порфирием на три (27 IV 3 — 28 IV 4 — 29 IV 5), и в трактате 29 IV 5, непосредственно предшествующем нашему 30 III 8, Плотин рассматривает вопрос «Как мы видим?»⁵: если бы не было органов чувств, душа была бы целиком в мире умопостигаемом, но поскольку чувственное восприятие есть восприятие только чувственно воспринимаемого, а не умопостигаемого, душа должна каким-то образом — через органы чувств — соприкоснуться с этой доступной чувствам областью (IV 5, 1. 5 sqq.).

Таким образом, антигностическая полемика — если ее начало следует усматривать уже в 30 III 8 — оказывается включена в общий ход платиновских рассуждений о связи мира чувственного с умопостигаемым и тем самым продолжается разработка одной из его центральных тем: мировой души как посредника между обоими мирами. Основной тезис Плотина и в 26 III 6, и в 29 IV 5: посредник не испытывает никакого воздействия и не меняется; воздействующий образец представляет собой чистую энергию и не терпит ущерба, когда эту энергию излучает; то, что появляется в результате воздействия, есть некая мнимость, отражение, частичное воспроизведение образца благодаря посредствующей структуре.

Как и в 26 III 6, в трактате 29 IV 5 Плотин использует образ зеркала: «Свет, исходящий от тел, есть направленная вовне энергия светящегося тела. И он, то есть свет первично светящихся тел, есть ни на что другое не сводимая видовая сущность первично светящегося тела.

Такое тело, когда оно смешивается с материей, дает цвет; но энергия как таковая цвета не дает, но вроде как придает наружную расцветку, потому что она — энергия другого и от него зависит, и если что отступает от него, то отступает и от его энергии.

При этом сам свет следует считать совершенно бестелесным, даже если он и оказывается светом некоего тела. Поэтому в собственном смысле слова нельзя сказать о свете «удалился» или «появляется», но это — характеристики иного рода, а сам свет обнаруживается просто как энергия.

Точно так же отражение в зеркале следует назвать энергией видимого предмета, который воздействует на то, что способно получать впечатления, но сам при этом не изливается: если предмет присутствует, появляется и отражение в зеркале, и существует так, как некое подобие на поверхности, получившей та-

кой рисунок; а если предмета не будет, то и на зеркальной поверхности не будет того, что только что было, когда она представляла видимому предмету воздействовать на нее. Но то же самое и в душе: насколько она есть энергия другой души, предшествующей ей, — ее энергия пребывает, раз пребывает эта более высокая энергия» (7. 33-51).

2. Подступ к рассуждению о созерцании и содержание трактата 30 III 8

Как представляется, именно эта интенсивная разработка в связи с проблемой души образов зеркала, зеркального отражения и зрения в трактатах, непосредственно предшествующих нашему, и обусловила ту постановку вопроса о созерцании в 30 III 8, которая так эффектно проведена Плотиним в начале трактата: «В качестве игры ума — то есть прежде чем приступить всерьез — сможем ли мы последовательно провести рассуждение, если станем утверждать, что все стремятся к созерцанию и в нем видят свою цель...».

Если опираться на эти разрабатываемые Плотиним образы, структура платиновского универсума выстраивается очень просто и оказывается совершенно ясной. Очередному рассмотрению этой структуры и посвящен наш трактат. Не следуя за развитием мысли Плотина в данном трактате строго, а воспроизводя ее общий строй, мы получим обычную картину платиновского универсума, знакомую начиная во всяком случае с десятого трактата (V 1).

Начало всего — единое, или благо. Оно предшествует всему, прежде всего — вечному и неизменному уму. Ум вечно устремлен к единому-благоу и полон им, но созерцает он при этом не единое-благо, а сам себя: в этом созерцании он становится всем, будучи во всех своих частях он прозрачен для себя самого⁶.

Нижняя граница умного созерцания, его периферия — мировая душа⁷. А разница между душой и умом состоит только в том, что хотя душа созерцает то же, что и ум, то есть ум, но ум при этом созерцает сам себя, а душа — отличающийся от нее ум.

Все, что созерцает ум, уже есть в нем. А в душе образ созерцаемого ею ума постоянно пребывает, будучи отличен от ума и требуя постоянного же с ним соотношения. Поэтому универсум абсолютно тождественных со своим бытием мыслей в уме оказывается на этом этапе множеством понятий в душе, которые

взирающая на ум душа постоянно соотносит с мыслями ума; а ум-образец в целом оказывается воспроизведен в созерцающей его душе как космос-подобие.

Где находится это подобие? — Плотин знает, что в душе, то есть там же, где и множество понятий, каждое из которых представляет некий способ развертывания вневременного образца во времени. Собственно, и само время появляется оттого, что душа постоянно перебегает от находящихся в ней понятий к самотождественным мыслям ума: такова свойственная ей жизнь⁸, и поэтому ее мышление дискурсивно; а чувственный мир при этом оказывается не неизменным бытием, а постоянным становлением: его постоянство — от логосов-понятий, а становление — движение во времени — от материи.

Но все-таки откуда он берется, этот чувственный мир, если до сих пор мы находились в пределах мира умопостигаемого, то есть сверхчувственного? — Дело в том, что душа как таковая взирает на ум, а чтобы разглядеть, в каком виде ум отразился в ней (то есть чтобы разглядеть космос-подобие), душа нуждается в специальных инструментах: органах чувств. Эти органы чувств — уже телесны, и тем самым чувственный мир появляется ровно постольку, поскольку душа входит в составленное из формы и материи тело, делает его одушевленным, входит в его заботы, следит за тем, как оно возникает и развивается, реализуя тот план, который заложен в находящемся в ней логосе-понятии...

3. Природа

Эта картина платиновского универсума, представленная в *30 III 8*, достаточно очевидна для тех, кто уже знаком с его предшествующими трактатами: созерцание, его уровни и его верхняя граница, то есть единое, — хотя все это и разрабатываются в нашем трактате специально и с новым одушевлением, — но так или иначе уже разрабатывалось и раньше. Единственный вопрос, который неизбежно встает перед тем, кто прочел название нашего трактата: причем здесь природа?

По существу, если следовать Плотину, в этом понятии и нет особой необходимости. Как он пишет в переводимом трактате, «так называемая природа, будучи душой, есть порождение более высокой души, живущей более мощной жизнью» (4. 14-16). Если мы обособим тот аспект души, который связывает ее с постоян-

но возникающим в ней образом ума-образца — чувственным космосом-подобием, это и можно назвать природой, то есть чем-то таким, что подчинено мировой душе и находится ниже ее⁹. Вот почему природа подобна спящему: она вся — в пределах того образа, который ей самой не дано соотносить с первообразом; и хотя этот космос прекрасен, природа не знает, почему это так.

Единственное, что ей доступно, — мир понятий всеобщей души; но и те она «постигает» ровно постольку, поскольку ей удастся развернуть их в виде отдельных растений, животных, etc. Плотин говорит, что природа обладает «понятием», поскольку она есть некая жизнь и производящая сила (3. 14-16): не имея возможности мысленно развернуть понятие в себе самой, природа — чтобы увидеть, что оно такое, — производит соответствующую чувственно воспринимаемую реальность. При этом производстве происходит еще большее ослабление всеобщей души, так что в конечном счете она начинает производить то, что лишено жизни: таковы у человека ногти и волосы¹⁰, такова вся неодушевленная природа, которая сама по себе уже порождать не может.

Плотин решительно редуцирует роль природы, потому что природа у него — всего лишь одна из низших функций мировой души. Собственно говоря, будь на то его воля, Плотин, я думаю, и совсем обошелся бы без понятия природы, если бы оно не занимало столь важное место у Аристотеля и стоиков. Что касается последних, то им в данном трактате Плотин практически не уделяет внимания: в заключении первого параграфа (1.23), где Плотин вспоминает стоиков в связи с их учением о природе, которая «обделена представлением и понятием»; что же касается стоического учения о «семенных логосах», то оно у Плотина уже вполне лишено своей собственно стоической (материалистической) окраски и воспринимается в русле общеплатонического представления об иерархии познавательных и бытийных начал.

Но Аристотель играет в данном трактате, как представляется, очень важную роль. Конечно, Плотин регулярно использует образы, связанные с созерцанием и узрением, и противопоставление созерцания практической деятельности как вполне обезличенные общеплатонические штампы. Но когда речь заходит о созерцании и природе, все ж таки именно Аристотель с его развитыми учениями о том и другой неизбежно оказывается в поле зрения Плотина. Очень похоже, что в данном трактате не столько

гностики оказываются основными оппонентами Плотина, сколько Аристотель: в значительной степени полемизируя именно с ним Плотин и строит свои рассуждения.

4. Аристотель, созерцание и природа

Собственно, уже 29 IV 5, завершение которого отчасти (7. 33-51) воспроизведено выше, прямо отсылает нас к Аристотелю: по Плотину, для зрения — и даже для слуха — воздух как посредник, во-первых, не необходим, во-вторых, если он и участвует в процессе восприятия света или звука, то не как таковой, а как таковой он при этом ничего не претерпевает, то есть остается неаффицируемым. Мысль Плотина проста: воспринять может то, что соответствующим образом настроено на такое именно восприятие, то есть душа. Именно наличием мировой души, объединяющей весь здешний космос, а не аффекцией промежуточной среды между воспринимаемым предметом и воспринимающим органом, определяется возможность любого чувственного восприятия душами частными.

Этот ход мысли — прямое возражение аристотелевской концепции «близкодействия» при восприятии, изложенной в главах 5 — 12 второй книги трактата «О душе»: для Аристотеля восприятие возможно постольку, поскольку среда, необходимая для ощущения, аффицируется сама и создает аффект («впечатление») в воспринимающем органе.

Этот взгляд Аристотеля специально развивает Александр Афродисийский¹¹, чьи сочинения, как сообщает Порфирий («Жизнь Плотина», 14, 13), Плотин разбирал на своих занятиях. Но предпринимая на этом фоне свое рассуждение в 30 III 8, Плотин также не может выпустить из виду и самого Аристотеля, чьи тексты о созерцании были ему, разумеется, хорошо известны: достаточно сказать, что знаменитую седьмую главу Λ «Метафизики» (1072a19 — 1073a13)¹² Плотин в общей сложности цитирует 17 раз.

Но начинается Плотин с того, что в первом параграфе подробно обыгрывает пассаж из 10 книги «Никомаховой этики» (1176 b 7 sq.), где обсуждается соотношение развлечения-игры (*ἡ παιδία, τὸ παίζειν*) и серьезной заботы (*τὰ σπουδαία, τὸ σπουδαίειν*), свойственной прежде всего подлинному философу (*τῷ σπουδαίῳ*): «Сами по себе заслуживают избрания... поступки сообразные добродетели, ибо совершение прекрасных и добропорядочных

[поступков] относится к заслуживающему избрания ради себя самого... Даже нелепо, чтобы целью было развлечение... Не в развлечениях заключается счастье... Добропорядочное усердие и труд ради развлечений кажутся глупыми и слишком уж ребячливыми; зато развлекаться для того, чтобы усердствовать в добропорядочных [делах], — ...это считается правильным, etc.» (перев. Н.В.Брагинской)¹³.

Данный текст оказался в поле зрения Плотина не только потому, что позволял с самого начала иронически оттолкнуться от Аристотеля, но и потому, что непосредственно вслед за ним (1177 a 12 sq.) у Аристотеля идет знаменитое рассуждения о высшем счастье, каковым является созерцательная деятельность, то есть деятельность ума: «ум — высшее в нас, а из предметов познания высшие те, с которыми имеет дело ум», а «непрерывно созерцать мы скорее способны, чем непрерывно делать любое другое дело». Именно с этой созерцательной деятельностью и связана, по Аристотелю, подлинная серьезность (1177 b 19-20): «деятельность ума как созерцательная отличается сосредоточенностью и помимо себя самой не ставит никаких целей»¹⁴.

Это рассуждение — итог всей «Никомаховой этики»¹⁵, и оно, я думаю, неоднократно перечитывалось Платином и было как следует продумано им. В частности, оно возвращало к началу «Никомаховой этики», где Аристотель еще только обещал рассмотреть созерцательный образ жизни (1096 a 4-5)¹⁶, но зато подробно рассуждал о благе и, в частности, спорил с платониками, которые, как и сам Платон, признавали некое единое благо, тогда как Аристотель, снисходительно похвалив пифагорейцев и следовавшего им Спевсиппа за то, что они помещают единое в один ряд с благами (1096 b 5-7), заключал, что ««благо» как нечто общее, объединенное одной идеей, не существует» (25-26). А если все-таки о разных благах говорят как о благах, то хотя и не похоже, чтобы это было случайной омонимией; но все же их общность нужно понимать не так, что все они происходят от некоего единого блага или в этом едином благе имеют свою цель, а скорее — по аналогии: так же в порядке аналогии говорят, «зрение в теле — как ум в душе» (28-29)¹⁷.

Аристотелевскую концепцию «зрения в теле» Плотин, как мы видели, рассмотрел в предшествующем трактате. Что же касается «ума в душе», то когда речь идет о человеке и человеческой душе, с Аристотелем в каком-то смысле можно было бы и согласиться. В самом деле, если ум — высшая часть души, кото-

рой она познает и уразумевает (а об этом Аристотель рассуждает специально в трактате «О душе»¹⁸), а одушевленное, разумеется, выше неодушевленного, деятельность ума и должна быть наилучшей, а потому созерцание-умозрение должно быть высшим счастьем.

Но у Аристотеля этим дело не ограничивается: у него есть еще, как известно, некое возвышающееся над зримым миром начало, неподвижный вечный двигатель, некий божественный ум, онтологический статус которого, правду сказать, весьма сомнителен и во всяком случае систематически явно не продуман.

Почему именно наличие в аристотелевском представлении о структуре универсума некоего возвышающегося над миром ума — предмета всеобщего стремления — очевидно представлялось Плотину не совсем, так сказать, последовательным? Я думаю потому, что в целом аристотелевская ноология не могла не привлекать его: никто глубже Аристотеля эту проблему не ставил и не рассматривал. Но спор с Платоном явно закрывал Аристотелю глаза на целый ряд несообразностей, которые вытекали из его учения.

В самом деле, и в трактате о «О душе», и в *Λ* «Метафизики» (1074 b 15 sqq.) Аристотель прекрасно рассуждал о том, что ум мыслит сам себя. Но если ум есть особый вид души, а душа всегда связана с определенным (органическим) телом как его энтелехия, то хотя Аристотель и говорит, что нет необходимости уму быть связанным с телом¹⁹, — вопросы о связи ума с душой остаются.

Еще раз повторю: покамест дело идет об индивидуальной душе, обязательная связь нашего потенциального ума с душой до некоторой степени может быть оправдана. Но как быть с мыслящим себя мировым умом? Никакой «души вообще» (как и «блага вообще») у Аристотеля нет, а есть только отдельные виды душ (растительная, питательная, etc.). Разумеется, у Аристотеля нет и не может быть мировой души, — хотя бы потому, что космос в целом, как отмечал Платон (*Tim.* 33 c 4 sqq.), не имеет органов, то есть не является органическим телом; и в таком случае решительно непонятно, чем должен быть мировой ум?

Правда, взамен мировой души у Аристотеля есть природа, которая узурпировала функции платоновской мировой души и стала принципом самодвижения. Но и с природой у Аристотеля дело обстоит не слишком благополучно. Аристотель утверждал,

что «...природа двояка: она есть и форма и материя; ...дело физики познавать и ту, и другую природу» (Phys. 194 a 12 sq.); что «природа есть начало движения» (200 b 12); «природа ... в первичном и собственном смысле есть сущность ... того, что имеет начало движения в себе самом» (Met. 1015 a 13 sq.). Но что означают эти утверждения?

Например, если нечто, «имеющее начало движения в себе самом», производит из семян некие растения, то оно производит их как форма, или как материя, или как то и другое вместе? Конечно, здесь нельзя обойтись без формы, но нельзя предполагать, будто здесь что-то вроде формы для изготовления восковых кукол: простое «впечатывание» не даст нам того живого и бесконечно подробного процесса, с которым мы сталкиваемся в «природном» производстве. Но это производящее начало не есть и материя, потому что материя обеспечивает бесконечную подвижность «природных» процессов, но никак не их поразительную осмысленную стабильность и безупречное соответствие всякий раз определенному понятию. А природа скорее и есть не просто бесконечная изменчивость, а именно эта ориентация на устойчивость и постоянная связь с неподвижным образцом. Поэтому природа не есть ни материя, ни начало движения, но вид и понятие, которые полностью неподвижны.

И с этой точки зрения сомнительным оказывается аристотелевское определение науки о природе как той, что «имеет дело с величинами, движением и временем» (Phys. 202 b 30-31). Понятно, что Аристотель хотел таким образом противопоставить физику «неподвижным» математическим дисциплинам, в частности, геометрии. И если вместе с Аристотелем исходить из того, что «вся природа, можно сказать, материальна»²⁰, а наука о природе занимается сущим ровно постольку, поскольку оно «причисто движению» (1061 b 6-7), то это противопоставление имеет смысл. Но поскольку на самом деле в природе мы сталкиваемся как раз с нематериальным и неподвижным, геометр и природа действуют совершенно одинаково: и та, и другой созерцают некую идеальную общность, а воспроизводить ее по слабости могут в виде некоей дробности, только у геометра в результате созерцания появляются чертежи, а у природы — очертания тел. Именно об этом у Плотина говорит в *30 III 8, 4. 7-10* сама персонифицированная природа, явно споря с тем представлением о ней, которое сложилось у Аристотеля.

5. Аристотель, созерцание и единое

Я думаю, это прослеживание аристотелевского фона первых четырех параграфов нашего трактата достаточно убедительно показывает и его общую антиаристотелевскую направленность: уж очень существенные проблемы как аристотелевской, так и платиновской философии здесь затронуты. Прочие параллели указаны в примечаниях. В этой вступительной заметке мне хотелось коснуться еще одной темы трактата, разрабатываемой Платином в двух последних параграфах: речь идет о постижении единого-блага самой устремленностью к нему умного взора.

В десятой главе третьей книги «О душе» Аристотель рассуждает о том, какие способности приводят живое существо в движение: таковы стремление и ум²¹. При этом всякое стремление есть стремление к чему-то, причем стремление к определенной цели есть также начало практического ума, отличающегося от теоретического (созерцающего) ума. Под понятие этого движимого предметом стремления практического ума попадают *διάνοια* и *φαντασία*. При этом единственным подлинным предметом стремления является благо, хотя в сфере практической благо может быть и кажущимся, и тогда рассудительность (*φρόνησις*) может отказаться от его исполнения (см. Eth. Nic. 1140 a 24 sqq.).

Но ум теоретический также есть движущее начало — в качестве блага, безусловно «подлежащего осуществлению» (De an. 433 b 15-16). Где же может помещаться этот все производящий ум, подобный свету, делающему видимыми цвета, бессмертный и вечный, существующий обособленно, всегда мыслящий, ничему не подверженный (430 a 12 sqq.)? Души у мира нет и быть не может; так откуда же взяться уму, да еще такому, к которому все будут стремиться как к высшему благу? Ведь блага-то как такового у Аристотеля тоже нет, поскольку таковым для блага является определенный порядок, — как в доме, где у свободных есть свои определенные функции, а рабы делают что придется²².

Но даже если мы допустим, что такой ум каким-то образом находится при мире и в то же время вне мира, то если он совсем не имеет материи и неделим — а именно это утверждает Аристотель²³, — как он может мыслить сам себя? Между тем тот же Аристотель в той же «Метафизике»²⁴ совсем не худо рассуждал об умопостигаемой материи. Эти его рассуждения об умопости-

гаемой материи вместе с рассуждениями в трактате «О душе» о стремлении как таковом, — могли бы дать правильное понимание того, что происходит с нами на той самой вершине блаженства, которая, как говорил Аристотель, доступна нам иногда, а богу всегда²⁵. Именно этим продумыванием и занят Плотин в последних двух параграфах нашего трактата, а соответствующие тексты Аристотеля вместе с толкованиями Александра Афродисийского служат для этого продумывания релевантным фоном, отчетливо выявляющим, до какой степени уступает платоновскому взгляду даже лучшее из сказанного о благе и уме другими.

Примечания

- ¹ Harder R., «Eine neue Schrift Plotins», *Hermes* 71 (1936), S. 1-10. Дитрих Ролофф специально рассмотрел четыре трактата как один «большой трактат»: Roloff D., *Die Gross-schrift* III 8 – V 8 – V 5 – II 9 (Berlin, 1970). Как единый текст четыре трактата были изданы с введением и комментариями Винченцо Чиленто: Cilento V., *Plotino: Paideia antignostica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi* III 8, V 8, V 5, II 9 (Firenze, 1971).
- ² Пассаж из *Жизни Плотина*, посвященный гностикам, подробно рассмотрен в работе: Tardieu M., «Les Gnostique dans la Vie de Plotin», *Porphyre. Vie de Plotin* II (P. 1992), p. 505-563.
- ³ Hadot P., «Plotin et les gnostiques», *Plotin, Porphyre. Etudes néoplatoniciennes* (P., Les Belles Lettres, 1999), p. 211. 214.
- ⁴ Д. Ролофф (*Op. cit.*) выделяет в «большом трактате» шесть частей: 1) природа душа и ум суть три разые формы созерцания — III 8, 1-8; 2) единое есть предмет и предел созерцания — III 8, 9-11; 3) красота умопостигаемого мира — V 8, 1-13 – V 5, 1-3; 4) единое — первая ипостась — V 5, 4-13; 5) иерархия трех ипостасей — II 9, 1-3; 6) защита чувственного мира против гностиков — II 9, 4-18.
- ⁵ *Περὶ ψυχῆς τρίτον ἢ περὶ τοῦ πῶς ὁρῶμεν* — так передает название трактата Порфирий в *Жизни Плотина* 5, 24.
- ⁶ В следующем за нашим трактате V 8 Плотин сравнивает его с абсолютно прозрачным шаром.
- ⁷ Как формулирует Плотин в *10 V 1* (3. 21-22), между ней и умом нет ничего, за исключением того, что они — разные *10 V 1, 3. 21-22: οὐδὲν γὰρ μεταξὺ ἧ τὸ ἐτέροισ ἐῖναι.*
- ⁸ «Время — жизнь души» — тезис Плотина в *45 III 7.*
- ⁹ Ср. *14 II 2, 1.39: ἧ γὰρ φύσις τὸ ὑπὸ ψυχῆς τῆς πάσης ταχθέν.*
- ¹⁰ Ср. *28 IV 4, 29. 5-6; 47 III 2, 3. 14-15.*
- ¹¹ В сочинении *De anima libri mantissa* после опровержения тех, кто считает, что зрение возникает посредством лучей (127, 27 sqq.), сжатия воздуха (130, 13 sqq.), испускания образов (134, 28 sqq.), Александр приводит мнение Аристотеля (141, 29 sqq: *Πῶς κατὰ Ἀριστοτέλη τὸ ὁρᾶν γίνεταί*), согласно которому прозрачная среда под воздействием зримого предмета меняется и возвещает о нем зрению, причем прозрачное «аффицируется цветом (*πάσχει πρὸς τῶν χρωμάτων*)».
- ¹² «...То, что способно принимать в себя предмет мысли и сущность, есть ум; а деятелен он, когда обладает предметом мысли; так что божественное в нем — это, надо полагать, скорее само обладание, нежели способность к нему, и умозрение — самое приятное и лучшее (*καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον*)...» (1072b22-24).
- ¹³ Подробнее параллели см. в примечаниях.
- ¹⁴ *ἧ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῆ τε διαφέρειν δοκεῖ θεωρητικῆ οὐσα, καὶ παρ' αὐτῆν οὐδενὸς ἐφέσθαι τέλους.*
- ¹⁵ Аристотель говорит о том (1177 а 13-18), что подлинное счастье и наилучшая сообразная с доброделью деятельность ума или чего-то наиболее божественного в нас, — созерцание, о чем уже сказано (*...εἶτε δὲ νοῦς τοῦτο*

- εἶτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγείσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἶτε θείον ὄν καὶ αὐτὸ εἶτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, ἢ τούτου ἐνεργεῖα κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἶη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητικῆ, εἴρηται).
- 16 τρίτος δ' [sc. β ἴσως] ἐστὶν ὁ θεωρητικός, ὑπὲρ οὗ τὴν ἐπίσκεψιν ἐν τοῖς ἐπομένοις ποιησόμεθα.
- 17 οὐκ ἔστιν ἄρα τὸ ἀγαθὸν κοινόν τι κατὰ μίαν ἰδέαν. ἀλλὰ πῶς δὴ λέγεται; οὐ γὰρ ἔοικε τοῖς γε ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις. ἀλλ' ἄρα γε τῷ ἀφ' ἐνὸς εἶναι ἢ πρὸς ἐν ἅπαντα συντελεῖν, ἢ μᾶλλον κατ' ἀναλογίαν; ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς, καὶ ἄλλο δὴ ἐν ἄλλῳ. Если мы имеем в виду этот текст Аристотеля как фон рассуждений Плотина в 30 III 8, то появление темы единого-блага в связи с темой созерцания оказывается совершенно естественным в общем антиаристотелевском контексте данного трактата.
- 18 Глава 4 книги III *О душе*, посвященной уму, начинается так: *Περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ᾧ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ* (429 a 10 sqq.).
- 19 *De an.* 429 a 22-25: ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχὴ) οὐθέν ἐστιν ἐνεργεῖα τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν· διὸ οὐδὲ μεμίχθαι εὐλογον αὐτὸν τῷ σώματι. Ср. выше (413 a 4-5): Аристотель, твердо принимая неотделимость души от тела, отмечал, что вопрос это не относится к тем ее частям, которые не являются энтелехией какого-либо тела: ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος, ἢ μέρη τινὰ αὐτῆς, εἰ μεριστὴ πέφυκεν, οὐκ ἄδηλον· ἐνίων γὰρ ἡ ἐντελέχεια τῶν μερῶν ἐστὶν αὐτῶν. οὐ μὴν ἀλλ' ἑνία γε οὐθέν κωλύει, διὰ τὸ μηθενὸς εἶναι σώματος ἐντελεχείας.
- 20 *Met.* 995 a 17: ἅπαντα γὰρ ἴσως ἡ φύσις ἔχει ὕλην. Ср. 1061 a 28 sqq.
- 21 *Met.* 433 a 10 sqq.: *Φαίνεται δὲ γε δύο ταῦτα κινούμενα, ἢ ὄρεξις ἢ νοῦς κτλ.*
- 22 *Met.* 1075 a 11 sqq. Напомню, что этот текст о благе из 12-й книги непосредственно следует за главами, посвященными первому началу (или первым началам) и самосозерцанию ума.
- 23 *Met.* 1075 a 1-2: *ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν ἄνευ ὕλης ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι κτλ.*
- 24 *Met.* 1036 a 9-10: *ὕλη δὲ ἡ μὲν αἰσθητὴ ἐστὶν ἡ δὲ νοητὴ κτλ.*; 1036 b 35 – 1037 a 2: *ἔσται γὰρ ὕλη ἐνίων καὶ μὴ αἰσθητῶν· καὶ παντὸς γὰρ ὕλη τις ἐστὶν ὃ μὴ ἔστι τί ἦν εἶναι καὶ εἶδος αὐτὸ καθ' αὐτὸ κτλ.*
- 24 *Met.* 1072 b 1072 b 14 sqq. Ср. Alex. Aphrodisis, *In Met.* 1072 a 32, p. 695.9 sqq.; 1072 b 14, p. 696.32 sqq.; 1072 b 23, p. 698.35 sqq.

План трактата 30 III 8

1. Хотя Аристотель (Eth. N. 1176 b 6 sqq.) противопоставляет игру-забаву (*ἡ παιδία*) серьезной заботе (*τὰ σπουδαία*), тем не менее в свете предшествовавших исследований Плотина, показавших, что он ошибался в вопросах, касающихся души (в частности, в трактате 29 V 5 рассмотрен вопрос о зрении, некорректно изложенный Аристотелем в De an. 434 b 27 sqq.), Плотин предлагает в порядке игры ума попробовать провести рассуждение, которое опровергает стойков, считавших, что растения и вообще природа лишены представлений и разума, но главным образом показывает недостаточность аристотелевского подхода к природе и вообще противоречивость его подхода к пониманию структуры универсума. Кстати сказать, это рассуждение будет полезно иметь в виду и для критики гностиков с их механическим пониманием творения мира, а суть рассуждения в том, что все, производимое природой, включая то, что рождает земля, — есть созерцание и результат созерцания.

2. Природа производит не с помощью орудий — потому что даже применяющие орудия ремесленники прежде всего имеют перед собою некий неподвижный образец, в соответствии с которым они производят. Поэтому для природного производства нужна материя, которая в результате приобретает форму, — материя и есть движущееся; а неподвижным, но живым понятием, которое производит форму в становящемся, и является природа. Поэтому природа — вопреки Аристотелю (Phys. 194 a 12 sq.: «...природа двояка: она есть и форма и материя»; 200 b 12: «природа есть начало движения»; Met. 1015 a 13 sq.: «природа ... в первичном и собственном смысле есть сущность ... того, что имеет начало движения в себе самом») — не есть ни материя, ни начало движения, но вид и понятие.

3. Природа как понятие (логос) безусловно отлична от деятельности (практики), которая может вестись в соответствии с понятием; но если понятие не деятельность (практика), значит оно — созерцание. То, что мы непосредственно видим, — уже конечный результат некоего предшествующего созерцания, того, что в природе и что есть природа; а ей предшествует созерцание души. Природа, будучи некоей жизнью и понятием, созерцающая, производит то, что производит, и производимое ею есть видимый результат созерцания.

4. Продолжая затеянную игру, Плотин ради ее оживления вводит персонифицированную природу, которая могла бы произнести такую речь: «Как геометры, ради более очевидного представления созерцаемого ими чертят свои фигуры, так и я, созерцающая понятия, образующие этот мир, произвожу весь видимый мир. И сама я родилась потому, что мировая душа, родившая меня, созерцала ум, и при этом не производила никаких действий, так же как и ум, созерцающий сам себя».

Природа, разъясняет Плотин, есть по существу внутрикосмический аспект мировой души: как таковая она видит мир в целом, и это ее созерцание — сияющее и сладостное, но не слишком отчетливое, поскольку она — будучи в пределах здешнего мира — уже не может созерцать образец, с которым сверяет свои понятия мировая душа в целом. Так и люди: одни способны мысленно охватить предмет в целом, а другим необходима деятельность, то есть либо чертеж, либо изготовление того, что они неотчетливо представляют умом.

5. Поэтому если перейти от этой так называемой природы, то есть от немощной части души, к душе в целом, то она — постоянно созерцающая горнее, то есть ум — рождает его подобие и все более подробно воспроизводит образец, покамест не добирается до того, что уже лишено жизни; но даже здесь душа не расстается со своею более высокой частью: как души у разных людей, так и разные части души могут созерцать по-разному, но узрев часть, они хотят увидеть и целое, то есть стремятся к более полному зрелищу и более ясному созерцанию.

6. Поэтому всякое действие — кружный путь к тому, чтобы в конце концов увидеть. И поскольку действуют ради блага, то результат действия и есть то благо, к которому стремились, то есть созерцание. Узревая и усваивая нечто, душа наполняется им, успокаивается и созерцает спокойно, поскольку становится одним с тем, что созерцает. Но даже поняв и полностью усвоив понятие, душа продолжает его исследование, сопоставляя его с тем, что вне ее. Так она оставляет себя самое, а более высокая ее часть остается в себе. Эта последняя подобна подлинному философу: он сам сосредоточен на чем-нибудь одном и просто видит, хотя при этом он может объяснять другому то, что возникает от этого созерцания.

7. Итак, и подлинно сущие, и все происходящее от них основано на созерцании и есть предмет чувства, представления и знания. Произвести на свет, или породить, означает реализовать некие наличные, но нераскрытые понятия и сделать их доступными созерцанию. Поэтому ошибки и в природе, и у ремесленников — результат отклонения от созерцаемой формы.

8. Но предмет умного созерцания-умозрения не просто усваивается (как в душе), а совпадает в своем бытии с созерцающим умом. И если предмет созерцания и совпадающий с ним ум обладают жизнью, то это будет не жизнь растения или животных, а жизнь как таковая. Это образцовое совпадение бытия, ума и жизни не так совершенно проявляется и на более низких уровнях мироздания: признавая (вместе с Аристотелем) разные виды жизни, люди не говорят о разных видах мыслей, причем просто потому, что не исследуют (тогда же Аристотель — пример), что такое жизнь, и как она соотносена с мыслью. А между тем самая истинная жизнь есть жизнь мысли, и эта жизнь неизбежно множественна: дело в том, что ум, начав созерцать единое, возжелал стать всем и стал всяким умом и умом всего, то есть многим; но он при

этом остался единым умом и потому во всякой своей части он — тот же самый ум, который в этом смысле не имеет предела и не терпит ущерба, когда от него что-то возникает.

9. Как множество и начало числа ум следует за единым, но это единое — уже не ум, потому что ум обязательно связан с умопостигаемым, как и умопостигаемое с умом. Уму должно предшествовать нечто, как говорит Платон, «запредельное» (509 b 9) ему. Но даже назвав его благом и совершенной пустотой, мы никак не можем составить его мысленный образ, поскольку оно превосходит мысль. Потому мы должны постараться угадать его тем, что от него в нас: ведь оно присутствует повсюду, в том числе и в нас, так что нам нужно только настроить соответствующую способность ради его восприятия и не обращать ее ни на что из всего, но на то, что до всего.

10. А как таковое оно — возможность и мощь всего (*δύναμις τῶν πάντων*), в том числе превышающая жизнь причина жизни. Оно — начало всего, которое не разделяется на все. И как мы усмотрим нечто единое в каждой вещи и на каждой ступени бытия, так прежде всего нам нужно усмотреть это единое начало за бытием как таковым. Когда мы лишаем его тем самым даже предиката бытия, — это кажется странным; но в своей устремленности к нему мысль постепенно свыкается с ним и привыкает постигать его не мысленно, но самой своей устремленностью; а величие его узревает из всего того, что существует после него и благодаря ему.

11. Еще к нему можно подступиться исходя из того, что ум — зрящее зрение, предмет которого — благо как таковое. Будь ум благом, он бы ни к чему не стремился. Поэтому ум нуждается в благе, а благо — не нуждается ни в уме, ни в чем другом. И эта устремленность ума к благу и есть тот след блага, по которому мы опознаем его как более высокой начало. И если мы станем одно с умом, и восхитимся его красотой, и захотим найти то, что эту красоту создает, чем полон ум, в ком единственным он — этот «благообразный» (Plat. Resp. 509 a 3) «отрок» (Plat. Crat. 396 b 5) нуждается, то мы и окажемся рядом с тем, что всему этому предшествует и само не нуждается ни в чем.

**30 [III 8]
О природе, созерцании и едином**

1

В качестве игры ума —
то есть прежде чем приступить всерьез —
сможем ли мы последовательно провести рассуждение, если
станем утверждать, что все стремятся к созерцанию
и в нем видят свою цель:
не только разумные существа, но и неразумные живот-
ные,
и даже растительная сила растений и родившая их земля,
5 причем все и достигают его в доступную им по их природ-
ному устроению меру,
но каждый и созерцает и достигает на свой лад:
те — подлинно, другие — довольствуясь мнимостью и по-
добием этого, —
так вот, удастся ли нам последовательно провести этот
неожиданный ход мысли?
Я думаю, оттого что мы порассуждаем так между собой,
ничего страшного в этом проигрывании наших предполо-
жений не случится;
10 да и сама эта наша теперешняя игра, — не есть ли и она
своего рода созерцание?

Я думаю, и мы, и вообще все те, кто предан играм, — со-
зерцают или по крайней мере затевают игру из стремления
к этому.

Кстати, похоже, что как у ребенка, так и у взрослого, то есть в игре одного и в серьезных заботах другого, ради созерцания как игра, так и серьезная забота, так что всякое действие заботится о созерцании: в особенности — вынужденно направляющее созерцание во вне, но также и так называемое произвольное: хотя и не в такой степени, но все же и оно бывает в силу стремления к созерцанию. Впрочем, об этом после.

А теперь скажем о самой земле, и о деревьях, и вообще о растениях: в чем состоит их созерцание, как мы можем возвести производимое и рождаемое землей к деятельности созерцания; а также о том, как природа — о которой говорят, что она обделена представлением и понятием, — во-первых, обладает в себе самой созерцанием и, во-вторых, производит производимое ею посредством созерцания, которого якобы не имеет.

2

Я думаю, всякому ясно, что здесь не идет речи ни о руках, ни о ногах, ни о каких других заимствованных или природных орудиях, а необходима материя, в которой природа может производить, так что в результате материя приобретает форму. В частности, нужно из природного производства изъять все эти рычаги.

5 В самом деле, каким тиснением и впечатыванием можно произвести это множество и разнообразие цветов и очертаний, если даже изготовители восковых кукол — глядя на которых те сочли, что созидательная деятельность природы именно такова, — не могут сами раскрасить то, что они вылепливают, если не возьмут краски откуда-то еще.

- 10 Наоборот, приняв в соображение, что и у занимающихся такого рода ремеслами что-то должно в них пребывать, в соответствии с каковым пребывающим они руками могут делать то, что они производят, — представители этого взгляда должны и сами восходить к такому же пребывающему в природе и понимать, что и здесь та сила, которая производит не руками, должна пребывать, причем пребывать вся,
- 15 потому что она, разумеется, не нуждается в том, чтобы одно в ней пребывало, а другое двигалось, поскольку движущееся — это материя, а в природе движущееся отсутствует: потому что в противном случае то, что в ней движет, не будет движущим первично, каковым, кстати сказать, является не природа, а то неподвижное, которое пребывает во всем. Могут возразить, что этим неподвижным является понятие, а она — отличается от понятия и потому подвижна.
- 20 Но если они скажут, что природа подвижна целиком, тогда подвижно и понятие; а если в ней нечто неподвижно, то это и будет ее понятием. Помимо всего прочего, она должна быть формой, а не состоять из формы и материи. В самом деле, зачем ей нужна теплая или холодная материя, раз материя, подлежащая деятельности творца, прибывает и приносит это с собой, или же оказывается такой та, что — сама не имея качества — подверглась воздействию понятия.
- 25 Поскольку не огонь должен подступить, чтобы материя стала огнем, но понятие: это, кстати сказать, является немалым указанием на то, что в животных и растениях производящими началами являются понятия и что природа — понятие, которое производит другое понятие в качестве своего порождения и уделяет нечто подлежащему, но при этом остается самим собою.
- 30 А то понятие, которое проявляется во внешней видимой форме — уже заключительное и мертвое, так что оно больше не может произвести другое понятие, тогда как понятие, обладающее жизнью,

будучи братом произведшего внешнюю форму и потому
обладая такую же силой,
производит в становящемся.

3

Но каким же образом оно в этом производстве —
причем в таком именно производстве —
может быть причастно некоему созерцанию?

Я думаю, ежели оно производит пребывая,
причем пребывая в себе самом и в качестве понятия,
оно само должно быть созерцанием.

В самом деле, если деятельность может быть в соответ-
ствии с понятием,

5 оставаясь, разумеется, отличной от понятия,
то понятие —

хотя оно неотделимо от деятельности и руководит ею —
не может быть деятельностью.

Но если оно не деятельность, а понятие, значит оно —
созерцание,

причем во всяком понятии его заключительная форма —
от созерцания

и является созерцанием в качестве предмета созерцания,
а из понятий, заключительному предшествующих, — каж-
дое также есть созерцание на свой лад:

одно — не как природа, но душа,

другое — содержащееся в природе и являющееся природою.

10 — Но действительно ли именно от созерцания?

— Так или иначе, но от созерцания.

— Так ли, что оно и само есть узрение себя самого? Или
как-то иначе?

— Не иначе, поскольку оно есть результат созерцания и
произведение того, кто это узрел.

— Но как природа-то может обладать созерцанием?

— Разумеется, у нее нет созерцания, опирающегося на
понятие

(под «понятием» я в данном случае имею в виду стремле-
ние понять то, что в ней есть).

15 Но почему ей не обладать созерцанием, если она — некая
жизнь,

и понятие,

и производящая сила?

Может быть, потому, что стремление нечто понять означает еще не обладать этим?

Но она-то обладает, и как раз в силу этого обладания и производит.

Поэтому быть тем, что она есть, — это и значит для нее производить, и насколько она есть, настолько она есть производящее.

А есть она созерцания и зрелище, раз она понятие.

20 И вот, будучи созерцанием, зрелищем и понятием, она постольку и производит, поскольку она есть все это.

Поэтому ее производство оказалось у нас созерцанием; собственно, оно есть результат созерцания, пребывающего созерцанием не потому, что делает что-то иное, а поскольку производит в силу того, что оно — созерцание.

4

Поэтому если бы кто-нибудь спросил ее, чего ради она производит, то, пожелай она внять вопрошающему и ответить, она сказала бы так:

«Тебе надо бы не спрашивать, а понимать, причем в безмолвии, как и я пребываю безмолвной и не имею обыкновения говорить.

Но что понимать?

5 А то, что ставшее есть мое зрелище, зрящей безмолвно, и что возникшее по природе есть результат созерцания, и что мне — возникшей от такого же созерцания — свойственно обладать любозрительной природой.

При этом мое созерцательное начало производит созерцаемый результат наподобие геометров, которые по ходу созерцания чертят:

только я не черчу, хотя и созерцаю, а очертания тел появляются, будто падают с неба.

10 Поэтому я пребываю в том же состоянии, что и моя мать, и вообще мои родители:

они ведь тоже суть результат созерцания, причем родилась я при их полном бездействии:

просто они суть превосходящие меня понятия, и я родилась потому, что они созерцали самих себя».

- 15 — Что же это значит?
— А то, что так называемая природа, будучи душой, есть порождение более высокой души, живущей более мощной жизнью;
что она в самой себе безмолвно обладает созерцанием, обращенным не к горнему, но все ж таки еще и не к доль-
нему,
и что находится она на том уровне, на каком находится, в
некоем устойчивом состоянии, причем осознает это;
- 20 что в этом состоянии понимания и сознания она в доступ-
ную ей меру видит то, что ниже ее, и больше не ищет
иного, поскольку достигла созерцания сияющего и сладо-
стного.
Ежели кто-то вдобавок хочет наделить ее неким понима-
нием и чувством,
эти чувство и понимание не таковы, о каких мы говорим
применительно к остальным, но наподобие тех, что свой-
ственны сонному по сравнению с бодрствующим: она без-
- 25 мятежно созерцает свое зрелище, которое возникает в ней
оттого, что она пребывает в самой себе и с самою собой, и
сама есть зрелище;
при этом созерцание ее — ничем несмушаемое, но не слиш-
ком ясное:
потому что есть иное, мощнейшее по узрению, а она —
подобие иного созерцания.
- 30 Именно поэтому и то, что ею рождено, совершенно не-
мощно, поскольку немощное созерцание производит не-
мощное зрелище.
Точно так же люди, когда оказываются немощны в созер-
цании, начинают заниматься деятельностью, этой тенью
созерцания и слова:
поскольку им по немощи их души недостает того, на что
способно их созерцание, они — не имея силы достождж-
но вместить его предмет и потому не наполняясь, но все
- 35 же сохраняя стремление его увидеть — устремляются к
деятельности, чтобы так увидеть, что не сумели умом.
Поэтому когда производят, то хотят и сами увидеть, и чтобы
все остальные узрели и восприняли это, после того как их
намерение насколько возможно перейдет в дело.
- 40 И везде мы обнаружим, что производство и действие суть
либо немощь созерцания, либо один из его результатов:

немошь, ежели по свершении ничего более не остается; один из результатов — ежели остается для созерцания нечто более мощное, превосходящее то, что произведено.

И то сказать:

зачем тому, кто способен созерцать исходно истинное, обращаться к подобию этого истинного?

- 45 Это же подтверждают менее одаренные дети, которые по слабости к учению и умозрению становятся мастеровыми и ремесленниками.

5

Но сказав о природе, каким образом возникновение есть созерцание, скажем, перейдя к душе, которая ей предшествует, каким образом ее созерцание, ее любовь к постижению и исследованию, и томление по истокам познания,

- 5 а также ее полнота, — как все это привело к тому, что душа, вся став зрелищем, произвела другое зрелище.

Так производит мастерство:

а именно, когда то или иное мастерство достигает совершенства, оно производит другое — малое — мастерство и в данной забаве воспроизводит все, что ему свойственно, за исключением разве того, что эти видения и зрелища — как будто неотчетливы и потому поначалу не могут держаться сами собой.

- 10 Поэтому разумная часть души, находящаяся в горнем, постоянно совершенствуясь в обращении к горнему и полнясь светом, пребывает там;

а другая —

первым приобщением приобщающаяся доле приобщившего — продвигается вперед:

потому что от жизни всегда возникает новая жизнь, потому что деятельность всегда уже есть, и нет такого места, где бы она прерывалась.

Но в этом продвижении вперед душа оставляет свою более высокую часть пребы-

- 15 вать там, где она ее покинула, поскольку, покинув ее, она сама уже не может присутствовать повсюду, а только там, где она заканчивает продвижение. Однако продвигающееся вперед не равно пребывающему. Поэтому, ежели душа должна оказываться повсюду, и если при этом не должно быть места, где бы эта ее тождественная деятельность отсутствовала, и если предшествующее всякий раз отличается от последующего,
- 20 а деятельность начинается от созерцания или действия, но действия еще нет (потому что оно не может быть до созерцания), — то пусть одно созерцание будет немогшее другого, но все это должно быть именно созерцанием. Вот почему то, что представляется действием, соответствующим некоему созерцанию, есть на самом деле наименее мощное созерцание, поскольку рождаемое всегда должно быть одного рода с рождающим, но, конечно, более немогшим, оттого что в нисхождении оно постепенно ослабевает.
- 25 Понятно, что все это никак не смущает душу, потому что она совершенно не нуждается в наружном или внешнем созерцании или в действии; но поскольку такое созерцающее также является созерцающей душой, то оно — как более внешнее и отличающееся от того, что ей предшествует, — производит то, что ниже ее, причем, будучи созерцанием, производит созерцание.
- 30 Ясно поэтому, что ни созерцание, ни зрелище не имеют границ. И поэтому оно — повсюду. В самом деле, где его нет? — Ведь и в каждой душе — то же самое, поскольку ее не опишешь как величину. Разумеется, не во всех душах одинаково, так что и в одной части души может быть не так, как в другой.
- 35 Поэтому «возничий» дает «коням» от того, что он увидел, и они, восприняв, разумеется, начинают вожделеть того, что увидели, поскольку восприняли не всё. И ежели они всякий раз действуют в силу вожделения, значит действуют ради того, чего вожделеют. А это — зрелище и созерцание.

Итак, дело — ради созерцания и зрелища.

Поэтому цель действующих — созерцание, и что они не могут получить напрямую, того стремятся добиться кружным путем.

5 Потому что всякий раз, когда они достигают желаемого, то есть того, появления чего они хотели, то не затем ведь, чтобы не знать, но чтобы знать и видеть это наличным в душе, —
разумеется, как предмет ее созерцания.

И это так потому, что действуют ради блага:

но не для того, чтобы оно оставалось где-то вне и им нельзя было бы обладать, а чтобы обладать тем благом, которое есть результат действия.

— А где оно?

— В душе. Так что действие опять вернулось к созерцанию.

10 В самом деле, то, что действующий воспринимает в душу, которая есть понятие, —
чем иным оно может быть, как не безмолвным понятием?
И чем глубже воспримет, тем сильнее созерцание.

Мы видим, что тогда душа и покойна, и ни к чему не стремится, поскольку наполнилась;

и в таком состоянии ее созерцание покоится внутри, поскольку она обладает уверенностью в его достоверности.

И чем отчетливей вера, тем покойнее созерцание,
15 и тем больше оно ведет к единству,

так что познающее —

насколько оно познает (и здесь уже нам нужна серьезность) —
приходит к единству с предметом познания.

Потому что, когда их два, — одно — это одно, а другое —
другое,

так что они просто будут находиться рядом, и тем самым
двойственность еще не будет освоена, — вроде как находящиеся в душе понятия, которые не применяются.

20 Поэтому понятие должно не оказывать воздействие извне, а становиться одним с душой учащегося, покамест она не обнаружит, что оно усвоено.

Но и потом, освоившись и придя в соответствующее состояние, душа, тем не менее, уясняет это понятие, и применяет его — поскольку у нее изначально его не было, и изучает, и из-за самого этого применения оказывается отличной от него, и, размышляя, взирает на него как на нечто другое, —

25 несмотря на то, что душа и сама — понятие и своего рода ум, только ум, который созерцает отличающееся от него. Дело в том, что душе не достает полноты, и по сравнению с более высоким началом она ущербна; но все ж таки она спокойно созерцает то, что постепенно уясняет: то, что уже как следует уяснено, больше ей уяснять не нужно, но она тем не менее — в силу ущербности — продолжает уяснять с целью исследования и тем самым изучает то, чем обладает.

30 А действуя, она приводит имеющиеся у нее понятия в соответствие с внешним. И поскольку она более властна над ними, чем природа, она спокойнее ее, а поскольку их у нее больше, — она более созерцательна. Но поскольку она владеет ими не полностью, она стремится к большему изучению созерцаемого и к созерцанию на основе исследования. Поэтому — оставляя тем самым себя самое и оказываясь в

35 других, а затем вновь возвращаясь к себе, — она созерцает той своей частью, которую оставляет; а душа, остающаяся в себе, — занята этим в меньшей степени. Поэтому у подлинного философа все расчеты уже произведены, и исходящее от него он, конечно, может объяснять другому, но сам — просто видит. Потому что он уже обращен к единому, то есть к тому, что несмутимо не только

40 внешним, но даже тем, что относится к нему самому, так что в нем — все.

- Итак, то, что и подлинно сущие основаны на созерцании и суть созерцание и произшедшее от них в ходе их созерцания также есть некий предмет созерцания (либо чувственного, либо в знании или представлении), и что действия нацелены на познания и суть стремления к познанию,
- 5 и что рождаемое рождается от созерцания, чтобы усовершенствовать некую форму, то есть некий иной предмет созерцания, и что всё — само будучи подобием производящего — также производит некие предметы созерцания и формы, и что появляющиеся произведения, будучи воспроизведением сущих, показывают, что делающие делают не ради самого этого делания и производства, но чтобы в конце
- 10 концов получилось нечто доступное созерцанию, — причем узреть это стремятся и размышления, и — до них — ощущения, цель которых — знание, и природа, которая еще до ощущений производит некий находящийся в ней предмет созерцания и некое понятие в ходе доведения до окончательного вида другого понятия, — так вот, это ясно,
- 15 и что-то из этого понятно само по себе, а на другое указало наше рассуждение. Но ясна также необходимость того, чтобы — если высшие созерцают — и все остальное стремилось к этому, если начало является целью всего. Потому что, когда рождают живые существа, движущей силой являются присутствующие внутри понятия,
- 20 и рождение — действие созерцания и стремление в муках произвести на свет множество форм, то есть множество предметов созерцания, и все заполнить понятиями и вроде как непрерывно созерцать: потому что производить на свет означает давать возможность обрести бытие некоей форме, а это значит — заполнять все созерцанием. Кстати сказать, когда мы говорим об ошибках —

и в том, что возникает, и в том, что изготавливается, — это ошибки созерцающих, отклоняющихся от созерцаемой формы.

- 25 Поэтому и художника можно определить как того, кто производит уродливые формы; и одержимые любовью — из породы увидевших и устремленных к увиденной красоте.

8

Вот что об этом.

А когда созерцание восходит от природы к душе, а от нее — к уму,

причем всякий раз созерцающие все глубже осваиваются с предметом созерцания

- 5 и составляют все большее единство с созерцающими, так что в душе подлинного философа познанное приходит к тождеству с познающим субъектом, поскольку устремляется к уму, —

тогда очевидно, что здесь, то есть в уме, созерцаемое и созерцающее представляют собой единство уже не потому, что созерцатель освоился с созерцаемым предметом, как оно бывает в совершенной душе, но они едины по сущности и в силу того, что «тождество суть бытие и мысль».

Потому что раз «того и другого» больше нет, очередным «другим» будет то, что больше не «то и другое».

- 10 Поэтому таким по существу одним должны стать эти оба: а это — живое созерцание, а не некий предмет созерцания, находящийся в другом:

потому что обладающее жизнью в другом — существует благодаря другому и не обладает жизнью само по себе.

Поэтому, если некий предмет созерцания и мысли будет обладать жизнью, это должна быть жизнь сама по себе, а не жизнь произрастающих, наделенных чувством и обладающих прочими видами жизни одушевленных существ.

- 15 Дело в том, что хотя все прочие виды жизни тоже некоторым образом суть мысли, однако же это мысль произрастающих, чувствующих, одушевленных.
— Почему же они мысли?

- Потому что понятия. Так что всякая жизнь — своего рода мысль, только одна менее яркая, чем другая, — как и жизни. Но мысль ума — самая яркая: как первая жизнь и первый ум она представляет собой одно.
- 20 Мысль есть первая форма жизни; другая форма жизни — другая мысль, а где кончается жизнь, там кончается и мысль.
- Поэтому всякая жизнь относится к этому мыслящему роду и является мыслью.
- Но хотя люди еще, пожалуй, согласятся признать различные виды жизни, о разных видах мыслей они обычно не говорят, а говорят, что это, мол, — мысли, а это — уже совсем не мысли,
- причем просто потому, что относительно жизни они совсем не исследуют, что она такое.
- 25 Кстати, обратим внимание, что наше рассуждение опять показывает нам, что все сущие суть некий косвенный результат созерцания. Ежели — как у нас вышло — самая истинная жизнь есть жизнь мысли, и сама она тождественна истиннейшей мысли, значит, истиннейшая мысль обладает жизнью и в данном случае созерцание и предмет созерцания суть обладающее жизнью и жизнь, причем оба они суть одно.
- 30 — Но если эта пара — одно, почему же это одно опять оказывается многим?
- Да потому, что предмет созерцания — не единое. Потому что, даже когда ум созерцает единое, он созерцает его не как единое; в противном случае он не может появиться как ум.
- Поэтому, начав созерцать единое, ум, тем не менее, уже не мог продолжить, как начал,
- но незаметно для себя сделался многим — словно отяжелел — и в своем желании обладать всем развернул себя, —
- 35 а лучше бы ему удержаться от такого желания: ведь он оказался на втором месте!
- Сходным образом развернувший себя круг оказался плоской фигурой, окружностью, центром, радиусами, тем, что ближе к центру, и тем, что на периферии. То, из чего все это было развернуто, — лучше, а худшее — то, во что. Ведь это «то, во что» не таково,

- 40 как «то, из чего и во что», точно так же, как «то, из чего и во что» не таково, как одно «то, из чего».
- С другой стороны, этот ум не есть ум только кого-то одного, но вообще всякий ум; а будучи всяким умом, он оказывается и умом всего.
- Поэтому, раз он — всякий ум и ум всего, даже его часть должна обладать всем по отдельности и всеми вместе; в
- 45 противном случае какая-то его часть окажется не умом, так что он будет слагаться из не-умов и окажется какой-то насыпанной кучей, дожидаящейся, чтобы из всего получился ум.
- И в этом смысле у него нет предела, так что ежели от него что-то возникает, он не становится меньше;
- то же относится и к возникшему от него (потому что всем является и оно),
- и, разумеется, к тому, от кого появился он сам,
- потому что и оно не есть некое собрание отдельных частей.

9

Таков этот ум.

Поэтому он — не первый, но должно быть то, что «запредельно» ему (к чему, собственно, и подвели предшествующие рассуждения):

прежде всего потому, что множество следует за единым; а кроме того он есть число, а начало числа — в том числе и такого — единое как таковое;

- 5 при этом он — ум вместе с умопостигаемым, то есть вместе — два; если же есть два, нужно допустить то, что двум предшествует.

— Но что? Просто ум?

— Однако со всяким умом сопряжено умопостигаемое; а ежели не должно сопрягаться умопостигаемое, не будет и ума.

Но если это уже не ум,

так что двойственность будет отставлена,

значит, предшествующее этой паре запредельно уму.

- 10 — Что в таком случае мешает ему быть умопостигаемым?
— Да то, что умопостигаемое также сопряжено с умом.

- Но если не умом и не умопостигаемым, чем тогда оно может быть?
- Тем, скажем мы, из чего появился ум вместе со своим умопостигаемым.
- 15 Но что это и чем мы можем его представить? Ведь оно будет опять-таки либо мыслящим, либо лишенным мысли. И мыслящее окажется умом, а лишенное мысли будет в неведении даже о себе самом; но тогда какова его ценность?
- Ведь даже если мы скажем, что это — благо и совершенная простота, то при всей истинности этого ничего ясного и определенного мы не выскажем, покамест наша мысль не найдет, на что ей опереться в этом утверждении.
- 20 Ведь тогда как все остальное мы познаем посредством ума и сам ум мы можем познать также умом, — в каком общем мысленном наброске удается нам уловить очертания того, что превосходит природу ума?
- Для того, кому нужно показать, что это возможно, скажем, что оно уловимо тем в нас, что ему подобно. Дело в том, что и в нас есть нечто от него, и вообще нет такого места, где бы оно отсутствовало для тех, что могут приобщиться к нему:
- 25 ведь то, что присутствует повсюду, ты можешь воспринять из любого места, в каком настроишь соответствующую восприимчивую способность.
- Например, настроив слух в любом месте определенного пространства, которое наполняет некое звучание — и его, и людей, которые там, — ты будешь воспринимать все звучание и в то же время — не все.
- Но что же мы воспримем, когда таким же образом подчиним тому свой ум?
- 30 Или ум, пожалуй, должен вроде как несколько отодвинуться назад, вроде как сам отпустив себя к тем, что у него сзади... † и если он хочет видеть то, значит он не должен целиком оставаться умом.
- Он-то сам, разумеется, является первым видом жизни, поскольку он — деятельность, проявляемая в исхождении всего; но это исхождение — не исходящее, а уже исшедшее. Поэтому, если он и жизнь, и исхождение, и все у
- 35 него отчетливо, а не в общем —

иначе ему пришлось бы допускать недовершенность и нерасчлененность, — значит, быть ему из чего-то другого, каковое уже не в исхождении, но есть начало исхождения и начало жизни, начало ума и всего.

40 Потому что все — не начало, но все происходит из начала, а само начало уже не есть все и не есть нечто из всего, — чтобы рождать все и быть не множеством, но множества началом:

потому что рождающее во всех случаях проще порожденного.

Поэтому, ежели оно породило ум, оно должно быть проще ума.

45 Но, ежели принять, что оно — одно и всё, тогда оно окажется либо каждой отдельной частью этого всего, либо всем сразу.

Ежели оно — собрание всего сразу, оно окажется позже всего;

а ежели оно прежде всего, то все будет само по себе, а оно будет отличаться от всего;

и ежели оно сразу и само оно, и всё, оно не будет началом.

50 А оно должно быть началом и должно быть до всего как раз для того, чтобы вслед за ним появилось и всё.

Что же касается тех отдельных вещей, из которых составлено всё, то, во-первых, из них каждая данная должна быть тождественна любой другой, во-вторых, они должны быть все вместе, так что и с этой точки зрения они ничем не будут отличаться одна от другой.

Поэтому начало не есть ничто из всего, но — до всего.

10

Но что оно тогда?

Возможность и мощь всего. Не будь ее, не было б и всего, в частности, ума как первой и всеобщей жизни.

А то — превышающая жизнь причина жизни.

Потому что действительность жизни, являющаяся всем, — не первое, но она словно излилась из первого как из источника.

- 5 В самом деле, представь мысленно источник, не имеющий другого начала и целиком отдающий себя рекам, но реками не исчерпанный, а сам по себе пребывающий в полной безмятежности, тогда как реки, вышедшие из него, до того как потечь по своим руслам, пока еще находятся все вместе, но при этом каждая словно уже знает, куда она направит свои токи.
- 10 Или вообрази жизнь огромного растения, которая пронизала все растение, но ее начало — пребывает и не рассеялось в этом всем, поскольку оно словно обосновалось в корне. Так вот, это начало обеспечило растению всё множество проявлений его жизни, но само — пребывает, оставаясь вне множественности, но как ее начало. Так что ничего странного.
- 15 Впрочем, пожалуй, и странно, что образовалось это множество жизни из немножества, и что не было б и множества, если бы до множества не было того, что множеством не является. Потому что начало не разделяется на все, так как, разделившись, оно уничтожило бы и все, так что ничто больше не могло бы и возникнуть, не пребывая начало в себе самом, отличном от всего.
- 20 Вот почему — с чего ни начни — восходишь к единому; причем в каждой вещи есть нечто единое, к которому можно ее возвести, почему всякую данную ступень следует возводить к единому, которое предшествует ей (а не просто к единому), — покамест не дойдешь до просто единого: а его уже нельзя возвести к другому. Итак, если брать единое растения (оно же есть его пребывающее начало) и единое
- 25 животного, единое души и единое мира в целом, — то берешь всякий раз самое мощное и драгоценное; а если брать единое того, что обладает истинным бытием, то есть его начало, источник и мощь, — так тут мы откажемся верить и ничего за этим не усмотрим? Или все ж таки мы сочтем его тем, что, конечно, не есть ни одно из того, началом чего оно является, но таково, что —
- 30 не принимая никаких предикатов — ни бытия, ни сущего, ни жизни —

оно является тем, что выше всего этого.
И ежели брать его, отбросив бытие, — покажется странно.
Но устремившись к нему и успокоившись в том, что действительно его, —
старайся все больше свыкнуться с ним мыслью,
уразумевая его самой этой устремленностью взора к нему
35 и узревая его величие из того, что существует после него и благодаря ему.

11

А можно подойти и вот как.
Поскольку ум — своего рода зрение, причем зрение зрящее, он окажется некоей возможностью, переходящей к действительности.
Поэтому одно в нем окажется материей, а другое — его видом
(только материя — та, что в умопостигаемом),
5 потому что даже действительное зрение обладает двойственностью:
единым оно было только до того момента, как увидеть.
Итак, одно стало двумя, и два — одним.
Обычное зрение полнится и словно получает завершенность от чувственно воспринимаемого,
а зрение ума наполняется от блага.
Потому что, если ум сам есть благо, зачем ему нужно созерцать и вообще действо-
10 вать? — Ведь тогда как все остальное устремляется к благу и действует ради блага, само благо не нуждается ни в чем: вот почему ему не свойственно ничто, кроме него самого.
Так что сказав «благо», ничего больше не домысливай: потому что в данном случае, добавив что-то, ты сделаешь ущербным то самое, к чему это что-то добавил.
Поэтому не приписывай ему и мысли, чтобы не приписать нечто отличное от него и тем самым не произвести двойку: ум и благо.
15 Потому что это ум нуждается в благе, а благо в уме не нуждается.
Вот почему, обретя благо, ум оказывается «отнесенным к виду блага» и получает от блага завершенность, поскольку вид, поступающий к нему от блага, делает его «отнесенным к виду блага».

- 20 А каким видится этот след блага в нем, таким должен мысленно представлять подлинный прообраз тот, кто создает его образ на основе этого следа, запечатленного в уме. Таким образом, благо позволяет зрящему уму нести запечатленный в нем свой след, в силу чего в уме есть эта устремленность к благу, и он — постоянно стремится и постоянно достигает цели; тогда как то — чуждо как стремления (потому что не к чему),
- 25 так и достижения цели: ведь оно и не стремилось. Поэтому оно также и не ум: потому что в уме также есть стремление и привязанность к собственному виду. А поскольку ум прекрасен, поскольку он прекраснее всего, поскольку он пребывает в чистом свете и «в чистом сиянии» и охватывает все бытие, (а тенью его и отображением является этот наш прекрасный космос)
- 30 поскольку он, пребывая во всяческой красоте (так как нет в нем ничего неосмысленного, темного и лишнего меры), живет блаженною жизнью, — поэтому изумление может охватить того, кто увидел его, кто должным образом погрузился в него и стал с ним одно.
- 35 Словно тот, кто — подняв взор к небесам и узрев сиянье светил — пытается представить их творца и ищет его, так и тот, кто стал созерцателем умопостигаемого космоса, и проник в него взором, и восхитился его творцом, должен искать того, кто явил такую красоту, и понять, каким он это сделал образом, он, родивший такое дитя — ум, этого отрока, прекрасного и наполненного им.
- 40 Но сам он — ни ум, ни полнота, но прежде ума и полноты: потому как ум и полнота — после него, поскольку они вознуждались в том, чтобы стать полнотой и обрести мысль. Все это и совсем рядом с тем, кто ни в чем не нуждается и ничуть не стремится к мысли, и вместе с тем обладает истинной полнотой и мышлением, поскольку они здесь первично. А то, что этому предшествует, — в этом и не нуждается, и не имеет:
- 45 а иначе оно не было бы благом...

Примечания к переводу

1.1-2. *Παίζοντες... πρὶν ἐπιχειρεῖν σπουδάζειν.* – Ср. Arist. Eth. Nic. 1176 b 32-34: *σπουδάζειν δὲ καὶ πονεῖν παιδιᾶς χάριν ἡλίθιον φαίνεται καὶ λίαν παιδικόν. παίζειν δ' ὅπως σπουδάζῃ, κατ' Ἀνάχαρσιν, ὁρθῶς ἔχειν δοκεῖ ἀναπαύσει γὰρ ἔουκεν ἡ παιδιά...*

1.3. *ἔλλογα... ἄλογα.* Ср. Arist. Eth. Nic. 1172 b 10.

1.13. *εἶτε τις παῖς εἶτε ἀνὴρ παίζει.* Ср. Arist. Eth. Nic. 1176 b 23-24: *παισὶ καὶ ἀνδράσιν ἕτερα φαίνεται τίμα.*

1.13-14. *θεωρίας ἐνεκεν ὁ μὲν παίζειν, ὁ δὲ σπουδάζειν.* Ср. Arist. Eth. Nic. 1177 b 17 sqq.: «...считается, что деятельность ума как созерцательная отличается сосредоточенностью (*σπουδῇ*)» (перев. Н.В.Брагинской). Но игра, которую Аристотель так осудил (см. выше), тоже ведется ради созерцания.

1.8-9. *κίνδυνος οὐδεὶς ἐν τῷ παίζειν.* Ср. Arist. Eth. Nic. 1176 b 9 sqq.: от развлечений «скорее бывает вред, а не польза»; 1176 b 28 sqq.: «...нелепо, чтобы целью было развлечение и чтобы человек всю жизнь работал... ради развлечений (*τοῦ παίζειν*)»... усердие (*σπουδάζειν*) и труд ради развлечений кажутся глупыми и уж слишком ребячливыми... жизнь по добродетели... сопряжена с добропорядочным усердием (*σπουδῇ*) и состоит не в развлечениях... усердие... (*τὰ σπουδαῖα*) лучше потех с развлечениями...»

1.16. *ἡ δὲ ἐκούσιος λεγομένη.* Ср. Arist. Eth. Nic. 1111 a 22-24: *τὸ ἐκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὐ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἶδῶτι τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πράξις.* «...Произвольное — это, по-видимому, то, источник чего в самом деятеле, причем знаемщем те частные обстоятельства, при которых поступок имеет место».

1.18. *ταῦτα ὕστερον.* Ср. III 8, 6, 1 слл.

1.22. *ἀφάνταστόν... ἄλογον.* Ср. SVF II 1016. Ср. также SVF II 458, где *ἀφάνταστα* названы растения; ср. III 6, 4, 23, где Плотин приводит мнение стоиков о том, что «так называемой природе свойственна деятельность, в силу которой она созидает все, как утверждает, без опоры на представление (*ἀφάνταστος*)».

2.1-2. *οὔτε χεῖρες ἐνταῦθα οὔτε πόδες οὔτε τι ὄργανον.* См. Plat. Tim. 33 c 4: *οὐδ' αὖ τινος ἐπιδέεις ἢν ὄργανον σχεῖν κτλ.*; 34 a 2 sqq.: *χειρῶν δὲ οὐ χρεῖα τις ἦν, μάτην οὐκ ᾤετο δεῖν αὐτῷ προσάπτειν, οὐδὲ ποδῶν κτλ.* ?Ср. Arist. De an. 412 a 27 — b 2: *ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. τοιοῦτον δὲ ὁ ἂν ἦ ὀργανικόν. ὄργανα δὲ καὶ τὰ τῶν φυτῶν μέρη κтл.* Сталкивая образ, нарисованный Платоном, признававшим мировую душу у космоса, не имеющего рук, ног и органов чувств, и определение души Аристотеля, для которого возможность наличия души определяется наличием органов, Плотин продолжает антиаристотелевское развитие предпринятого рассуждения.

2.4. *τὸ μοχλεῖν.* Ср. V 9, 6, 22-24, где душа *ἐμόρφωσε τὴν ὕλην οὐκ ὠθοῦσα οὐδὲ ταῖς πολυθρυλλήτοις μοχλείαις χρωμένη, δοῦσα δὲ τῶν λόγων.* Ср. Arist. Phys. 259 b 14-20: *τῆς πρώτης ἀρχῆς ἕξωθεν οὐσης, διὸ οὐκ ἀεὶ κινοῦνται συνεχῶς ὑφ' αὐτῶν?* ἄλλο γὰρ τὸ κινεῖν, αὐτὸ κινούμενον καὶ μεταβάλλον πρὸς ἕκαστον τῶν κινούντων ἑαυτά. ἐν πᾶσι δὲ τούτοις κινεῖται τὸ κινεῖν πρῶτον καὶ τὸ αἴτιον τοῦ αὐτοῦ ἑαυτὸ κινεῖν ὑφ' αὐτοῦ, κατὰ συμβεβηκὸς μέντοι μεταβάλλει γὰρ τὸν τόπον τὸ σῶμα, ὥστε καὶ τὸ ἐν τῷ σώματι ὄν καὶ τῇ μοχλείᾳ κινεῖν ἑαυτό. Симпликий разъясняет (In Phys. 1259, 15- 21): *μοχλεῖα δὲ ἀπέκασε τὴν*

ὑπὸ τῆς ψυχῆς τοῦ σώματος γινομένην ἐν τοῖς ζώοις κίνησιν, ἢ ὡς καὶ τῆς ψυχῆς ἔξωθεν ἐχούσης τὴν αἰτίαν τοῦ κινεῖν τὸ σῶμα, ὡς καὶ οἱ μοχλοὶ ὄργανα ὄντες τῶν πρώτων κινούντων, ἢ τῶ τοὺς μοχλοὺς προσκειμένους αἰεὶ κινεῖν τὰ ἀπωθούμενα καὶ οὐ χωριζόμενους, οὕτω δὲ καὶ τὴν ψυχὴν συνοῦσαν αἰεὶ τῶ σώματι κινεῖν αὐτό; ἢ μᾶλλον διὰ τὸ βίαιον καὶ μὴ κατὰ φύσιν εἶναι τῶ σώματι τὴν τοιαύτην κίνησιν. Ср. Arist. Phys. 255 a 21: *двигущие «способны двигать против природы, как, например, рычаг способен передвигать тяжесть не по природе».*

2.6. κηροπλάσται. Ср. Plat. Tim. 74 c 6.

5.12. τὸ δὲ τῇ τοῦ μεταλαβόντος πρώτῃ μεταλήψει μεταλαμβάνον – букв.: первым приобщением приобщенного приобщающаяся [доле приобщившего]

5.31: ἢ καὶ διὰ τοῦτο del. Kirchhof.

5.34-35. ἡνίοχος... ἵπποις κτλ. Ср. Plat. Phaedr. 247 e 5-6.

8.8. ταῦτόν τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν = Парменид В 3 (= Плотин I, 4, 10 и V 1, 8, 17).

8.12. принимаю чтение Доддса ζῶν δι' ἐκείνο.

8.34. οἶον βεβαρημένος. Ср. Plat. Symp. 203b 5-7; ср. 50 III 5, 9, 37.

8.39-40. τὸ γὰρ εἰς ὃ οὐκ ἦν τοιοῦτον οἶον τὸ ἀφ' οὗ καὶ εἰς ὃ, οὐδ' αὖ τὸ ἀφ' οὗ καὶ εἰς ὃ οἶον τὸ ἀφ' οὗ μόνον. Ср. Arist. Phys. 242 a 67 sqq.

9.2. ἐπέκεινα = Plat. Resp. 509 b 9.

9.10-11 τί οὖν κωλύει τὸ νοητὸν αὐτὸ εἶναι — Ср. Alex. Aphrodis., De anima libri mantissa, 106.13: τὸ μὲν οὖν ἀγαθὸν τῶ νοητῆναι κινεῖ — начиная с 10 V 1 Плотин твердо знает, что даже быть мыслимым благу не свойственно.

9.15-16. νοοῦν μὲν οὖν νοῦς, ἀνόητον δὲ ἀγνοήσει καὶ ἑαυτόν ὥστε τί σεμνόν; Ср. Plat. Soph. 249 a 1; Arist. Met. 1074 b 17-18.

11.1-3. ὁ νοῦς ἐστὶν ὄψις... δύναμις... εἰς ἐνέργειαν ἐλθοῦσα. Ср. Arist. De an. 429 a 12 sqq. См. также диссертацию об уме Александра Афродисийского (De anima libri mantissa, 106.18 sqq.): Александр сначала рассуждает об уме материальном и сравнивает его со зрением; затем об уме мыслящем, находящемся в состоянии мышления и могущем посылно воспринимать виды умопостижимых; и третий ум — творческий, делающий действительно первый и второй ум: опираясь на Аристотеля, Александр называет его абсолютно простым, ни с чем не смешанным, не имеющим в себе ничего потенциального (109.128 -130: ὁ γὰρ ἀπλοῦς νοῦς ἀπλοῦν τι νοεῖ, οὐδὲν δὲ ἄλλο ἀπλοῦν ἐστὶ νοητὸν πλην αὐτός. ἀμιγῆς γὰρ οὗτος καὶ ἄυλος καὶ οὐδὲν ἔχων ἐν αὐτῷ νάμει) etc.; в целом столь подробная разработка данной проблематики не могла не привлекать Стоягина; но она же обнаруживала в конечном счете непонимание Аристотелем и Александром природы ума, который при всей своей простоте не может не быть двойственным и быть благом, как и благо не может быть умом и бытием и при этом не раздробляться.

11.12. φθεγξάμενος οὖν τὸ ἀγαθὸν μηδὲν ἔτι προσνοεῖ Ср. выше 9.10 слл.

11.16. ἀγαθοειδὲς. Ср. Plat. Resp. 509 a 3.

11.28. ἀγῆ καθαρά = Plat. Phaedr. 250 c 4.

11.32. θάμβος. Ср. Гомер Γ 342.

11.38-41. ὁ τοιοῦτον παῖδα γεννήσας νοῦν, κόρον καλὸν κτλ. Ср. Plat. Crat. 396 b 5-7.

В.В.Петров

Две статьи, печатаемые в этом сборнике, дополняют друг друга¹. Обе они имеют дело с эсхатологией Иоанна Скотта, и, более узко, с представлениями Эриугены о теле воскресения. В первой работе рассматривается натурфилософская составляющая ранней эсхатологии Иоанна Скотта, как она представлена в его трактате *О божественном предопределении*. Помимо прочего, наша цель – показать сколь основательно раннесредневековые рассуждения о конце света и посмертной участи человеческой души зависят от положений античной физики и естествознания. Во второй статье речь идет о влиянии греческого богословия и учености — в первую очередь теорий Оригена — на эсхатологические построения Иоанна Скотта в его главном произведении *Перифьюсеон*.

Theologia naturalis в эсхатологии Эриугены

Рассмотрим представления — *theoriae*, которые Иоанн Скотт выдвигал, менял либо отвергал, разрабатывая свою эсхатологию (которая для него есть прежде всего учение о всеобщем возвращении и восстановлении), 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 *Перифюсеон*, 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 Скотт: «рассуждая о возвращении чувственного творения, разве мы не говорим о воскресении тел? *Возвращение* это не что иное, как восстановление, ведь воскресение из мертвых это возврат в естественному состоянию»³. Таким образом, при рассмотрении эсхатологии Иоанна Скотта, для нас важно уяснить каким образом в его учении телесное соотносится с бестелесным — в метафизическом и ценностном планах —, 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 меняющийся подход к отношению между телесным и бестелесным от сочинения к сочинению в хронологическом порядке. Особое внимание при этом уделяется естественной подоплеке его теорий.

«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. Тому, что ранние идеи Эриугены коррелируют со взглядами Сервия, имеется и подтверждение со стороны младшего современника Иоанна Скотта. На полях манускрипта Bern, Burgerbibliothek 363 (далее В), содержащего сервиев комментариев, остались 74 анонимных 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, к учению о посмертной участи души и 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*

circulorum 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* VI, 127; 134; 714; 724; 745; 752:

[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 planetarum meatus...redire putabant... Quoniam uero corporalibus maculis pollutae sine *purgatione quam ΑΠΟΘΕΩΣΙΝ* appellabant¹², 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 adiunctae 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, откровенное изложение эсхатологических взглядов Иоанна Скотта появляется в трактате *О божественном предопределении*. Эсхатологии отведены главы 16, 17 и 19 этого небольшого сочинения. Большая часть этих

положений развивает тезисы из работ Августина, слагаясь, впрочем, 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 возникновения греха и зла лежит не в природах вещей, иначе получится, что грех и зло происходят от Бога. Грех несубстанциален, то есть не относится к субстанции, он акцидентален для всякой природы. Грех — это следствие неверно направленного (ко злу) движения воли¹⁶; грех это и умаление добра, и привязанность к низменному¹⁷, и порочность души¹⁸. Соответственно, когда доходит до наказания, природа 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 — 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 *Перифюсеон*, добавится цитата из Амвросия³¹); что наказание состоит в невозможности достичь вожеленных чувственных фантомов³²; что дьявол имеет ныне воздушное тело³³, что вечный огонь телесен³⁴ (а в *Перифюсеон* появится представление о земном, низшем теле, получаемом человеком после грехопадения³⁵).

Прочие эсхатологические построения трактата *О предопределении* Иоанна Скотта менее ортодоксальны, изложены тезисно, а потому требуют истолкования и пояснений.

Вечный огонь благ. Не имеют аналогов в работах латинского христианского платонизма рассуждения Иоанна Скотта о вечном огне, ожидающем всех воскресших людей после Страшного суда.

Во-первых, согласно Иоанну Скотту, упомянутый 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. 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 дух, но вот тела, которые будут у людей 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 причины⁴⁴.

Во-вторых, 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 нечестивые⁴⁵. 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, Амвросий⁴⁶, находившийся под влиянием сочинений Оригена⁴⁷. 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 блаженства⁴⁸.

О едином *огне преисподней* для всех — грешных людей, падших ангелов и демонов — говорили Августин⁴⁹ и Григорий Великий⁵⁰. Кроме того, Григорий Великой упоминал о едином и вечном огне геенны для различных грешников: мучительность

пребывания в нем сообразна тяжести вины человека⁵¹. 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 Иоанн Скотт решает здесь другие задачи, а о чистилище будет сказано в его позднейшем трактате *Перифьюсеон*⁵².

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 научные идеи Иоанн Скотт мог почерпнуть в латинских шестодневях (ср. *Гомилии на Шестоднев* Василия Великого, рано переведенные на латинский; *Шестоднев* Амвросия Медиоланского, близко следующий работе Василия; *О книге Бытия буквально* Августина), в «естественнонаучных» богословских ирландских работах седьмого столетия (*De ordine creaturarum, De mirabilibus sacrae scripturae*), в исчислительных (computus) работах Беды Досточтимого (*De natura rerum, De temporum ratione*).

Натурфилософская составляющая в эсхатологических рассуждениях античности и раннего средневековья весьма значительна. Как сказал Цицерон: «знать, что такое душа, можно безо всякого сомнения, если поднатореть в физике»⁵³. Характерно, что рассуждение о Страшном суде составляет заключительные главы исчислительного трактата Беды *De temporum ratione*. В *Перифьюсеон* Моисей, записавший книгу Бытия, именуется божественным космографом; и Авраам, согласно Иоанну Скотту, знал Бога не через букву Писания, которое еще не было составлено, но через обращение звезд⁵⁴. «Физика» была очень широким термином: у Алдхельма она охватывает несколько дисциплин — *arithmetica, musica, astronomia, astrologia, mechanica, и medicina*⁵⁵. Примечательно, что Иоанн Скотт определяет этику чуть ли не как раздел физики: этика исследует не сами природы, что есть предмет физики, а *движения* природ (то есть движения воли)⁵⁶.

Космография, составляющая фон трактата *О предопределении*, в общем близка августиновской и традиционна для христианского платонизма. Характерно, что, как показала М. Смит,

она была рано усвоена и получила преобладание в Ирландии. Начиная с седьмого 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 подход⁵⁷. Как уже сказано, космография трактата *О предопределении* без труда реконструируется по сочинениям Августина, в частности, по работе *О книге Бытия буквально*, которую Иоанн Скотт именовал *Шестодневом*, то есть, рассматривал, как естественнонаучное сочинение⁵⁸.

Близкий коррелят этой работе Августина дает принадлежащий тому же жанру анонимный ирландский трактат *De ordine creaturarum* (680-700)⁵⁹. Согласно этому естественнонаучному сочинению, пространство между небесной твердью и землей поделено на две части. Верхняя область [excelsum spatium] — самая чистая и тонкая; там обитали до своего отступничества падшие ангелы со своим князем. Эту область Писание именует небесным раем⁶⁰. Здесь временный отдых получили души святых, ожидающих будущего воскресения⁶¹. 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 атмосфере⁶². Автор трактата полагает, что некоторые преступления могут быть очищены в огне Страшного суда, а некоторые должны подлежать казни вечного огня⁶³. Вечный огонь — это телесное место, где терзаются тела грешников⁶⁴. Правда, в отличие от того, что говорит Иоанн Скотт в *О предопределении*, ирландец помещает это место под землей, именуя его *infernus inferior*⁶⁵. В остальном, это в точности та картина, которую мы встречаем у Эриугены.

Беда Досточтимый (ок. 673-735) тоже часто пишет о воздушной обители падших ангелов, к примеру, в естественнонаучном трактате *О природе вещей* (*De natura rerum*). В его рассуждении важны несколько моментов: 1) воздух — это жизненный дух, в него низвергнуты падшие ангелы; 2) и потоп, и мировой пожар не насылаются извне, это процесс, превращения одного элемента в другой; 3) ангелы могут облачаться в воздушные тела, свойства которых коррелируют с достоинством данного ангела⁶⁶.

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

- G ...secundo ruit diabolus cum suis satellitibus

 qui nunc ligantur fascibus ergastulorum nexibus.

- H Hic sublatus e medio deiectus est a Domino
 cuius aeris spatium constipatur satellitum
 globo invisibilium turbido peruellum...⁶⁷.

Примечательно, что эта поэма была известна каролингским интеллектуалам, к примеру, Храбан Мавр включил ее отрывки в свою поэму *Rhythmus de fide catholica*⁶⁸.

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 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 20-я книга *О граде божием* Августина, где говорится, что сей мир погибнет от огня, но сгорят только низшие небеса, которые уже некогда погибали от потопа, а небеса высшие и небесная твердь со звездами сохранятся нетронутыми⁶⁹. Святые во время пожара будут находиться выше, то есть на эфирном небе, куда не достигнет огонь, как не достигла некогда вода потопа, ибо они получают такие 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 пламени⁷⁰, поскольку «в мировом пожаре свойства тленных элементов нашей субстанции уничтожатся и изменятся так, чтобы соответствовать телам бессмертным...»⁷¹. Эти рассуждения Августина — один из наиболее вероятных источников уверенности Иоанна Скотта в том, что в час Страшного суда святые будут находиться в надлунной, эфирной области, «куда не достигнет пламя пожара»⁷². 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 4:15); 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 и будучи охвачены пламенем; 4) праведникам, восхищенным на воздушное небо, вселенский пожар не повредит⁷³. 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 качество⁷⁴.

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

T Tuba primi archangeli strepente admirabili
erumpent munitissima claustra ac poliandria
mundi praesentis frigora hominum liquescentia
undique conglobantibus ad compagines ossibus
animabus aethralibus eisdem obviantibus
rursumque redeuntibus debitis mansionibus...

Z Zelus ignis furibundus consumet adversarios
nolentes Christum credere Deo a Patre venisse
nos vero evolabimus obviam ei protinus
et sic cum ipso erimus in diversis ordinibus
dignitatum pro meritis praemiorum perpetuis
permansuri in gloria a saeculis in saecula⁷⁵.

В гимне, который отсылает к Фес 4:17, говорится, что в то время, как нестерпимый огонь будет пожирать супостатов, праведники вознесутся навстречу Господу, чтобы встретить его в воздухе⁷⁶. 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 чины⁷⁷.

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, которому явно импонировала теория о духовном характере адских мучений (она сохранится и в *Перифюсеон*), говорит о телесности вечного огня. Лишь в *Перифюсеон*, когда изменится его космология и он придет к выводу, что все чувственное бытие в итоге должно претвориться в бестелесное, Иоанн Скотт полностью откажется от *телесной преисподней*, каковой является телесный огонь, поскольку последний должен исчезнуть вместе с пространством, временем, да и самой чувственной вселенной⁷⁸.

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 – воздушными⁷⁹. Как представляется, в основе рассуждений Иоанна Скотта о теле воскресения лежат те же посылки, что и у многих других средневековых мыслителей: это слова самого Христа – «когда из мертвых воскреснут, то... будут, как ангелы на небесах» (Мк 12:25), и сказанное апостолом Павлом – «сеется тело животное, восстает тело духовное» (1 Кор 15:44). Специфика состоит в том, как Иоанн интерпретирует эти положения.

Хотя слова Христа о том, что люди будут «как ангелы», не подразумевают прямого тождества людей и ангелов, для Иоанна Скотта люди и ангелы *соприродны*⁸⁰. Значит, став ангелами, люди разделят их участь, а потому важно уяснить где обитают ангелы и каковы свойства у 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, восходит ко временам античности⁸¹. Оставляя в сторон особое понимание эфира Аристотелем, обратимся к платоновской традиции. Уже ближайшие ученики Платона говорят о пяти элементах – огне, эфире, воздухе, воде, земле (*Послезаконие* 981c). При этом эфир и воздух – это, в сущности, один элемент. У самого Платона эфир есть прозрачайшая разновидность воздуха (*Тимей* 58b), чистейшая область неба (*Федон* 109b). Собственно воздух занимает околосемную область. Он полон испарений, облаков, ветров, дождей: «прозрачайшая разновидность [воздуха] зовется эфиром, а более мутная – туманом и мглой» (*Тимей* 58d). Каж-

дой из четырех основных стихий (огню, воздуху, воде, земле) присуш особый род существ (*Тимей* 40А). Существа, в природе которых преобладает огонь, — это боги, то есть 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 существа⁸². Впоследствии они получают имя ангелов. Затем Душа производит существа из воздуха — демонов. Из воды возникают полубоги и нимфы. Все вышеупомянутые «наполняют небо» (984b-985b).

Христианская мысль наследовала и развила эти представления. Сказанное апостолами в 2 Петр 2:4: *Бог ангелов согрешивших не пощадил, но, связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания*, и в Еф 2:2, где говорится о князе, господствующем в воздухе, стали интерпретировать в том смысле, что падшие ангелы вместе со своим князем были сброшены с высших, эфирных небес в низший, приземный слой мутного, взбаламученного воздуха, где они содержатся ныне, как в темнице, ожидая Судного дня. Обращения к этой теории можно найти у Климента Александрийского, Оригена, Тертуллиана, Иеронима, Августина, Иоанна Кассиана, и позднее у Беды Досточтимого⁸³.

В свете вышеизложенного становится понятным и тезис трактата *О предопределении* о том, что после воскресения тела праведников станут эфирными, а тела грешников — воздушными. Если после воскресения люди сделаются тождественны ангелам, то логично, что праведники соединятся с верными ангелами, а нечестивцы пойдут к месту заточения падших духов. Соответственно, если у верных ангелов тела состоят из эфира, а у падших ангелов — из воздуха, то такими же они будут после воскресения у праведных и нечестивых людей: тело каждого существа будет приспособлено к свойствам назначенного им для обитания места.

«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 воздуха⁸⁴. То, что лишь подразумевается в *О предопределении*,

будет открыто сказано позже, в *Перифьюсеон*, где Эриугена пишет, что человеческая природа подобна воздуху [aerem] и должна превратиться в дух [spiritum], и напротив, воздух, а тем более эфир именуются «духовными»⁸⁵. «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 «дух», ему придется сделать характерную оговорку: «не в тот дух, что именуется эфиром, но в тот, что называется умом»⁸⁶.

Взаимопревращения элементов. Все рассмотренные выше теории из *О предопределении* встроены в прочный каркас естественно-научных представлений той эпохи. Как мы уже видели, в основе многих построений Эриугены лежат рассуждения об эфире и взаимодействиях первоэлементов⁸⁷. Эфир, являясь «пятым колесом», не встраивается в часто используемую Иоанном платоническую четырехчастную схему, когда 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»⁸⁸, и в то же время, он говорит, что эфир — это не элемент, но высшее телесное качество⁸⁹, которое не может быть поглощено никаким другим качеством, хотя может превращать в себя более низкие качества⁹⁰. 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 вокруг охватит огонь, 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 служат для него пищей⁹¹. Иоанн Скотт подчеркивает, что взаи-

мопревращения элементов — это естественный процесс, он мучителен для грешников лишь в силу их внутренней порчи⁹². Превращение в более высокое качество, от которого различные природы «испытывают радость», ибо это отвечает естественному ходу бытия, становится пыткой для злых волей⁹³.

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 только в том, что грешники лишены счастья, даваемого не природой, но благодатью⁹⁴.

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 доступны мучкам от огня, как от элемента высшей природы⁹⁵. Важно, что говорится о *взаимопревращении* стихий друг в друга, а не о вытеснении одной другой: это касается рассуждений о физических обстоятельствах Судного дня, об изменениях тел людей и ангелов, о кругообороте элементов. Потоп или пожар не приходят извне — это один элемент превращается в другой. Такой же естественной силой низшие тела и элементы переходят в высшие⁹⁶. Иоанн Скотт открыто признает свою причастность этой древней научной традиции⁹⁷.

Подобный «физический» подход к решению теологических проблем не уникален. Как уже сказано, учение о четырех элементах активно использовалось в ирландских теологических трактатах седьмого столетия. М. Смит приводит целый ряд соответствующих примеров из *De ordine creaturarum*, *De miraculis sacrae scripturae*, и двух комментариев на Апостольские послания⁹⁸. 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. Как

указывает Д. О'Кронин, для трактата *De miraculis sacrae scripturae* (*О чудесах святого Писания*) особенно характерна тенденция рационально объяснять описанные в Библии чудеса. Например, когда Бог решил превратить жену Лота в соляной столп, он просто заставил распространиться соль, присутствующую в каждом человеческом теле в виде малой его части, по всему организму⁹⁹. Некоторые чудеса объясняются в трактате через взаимопревращение элементов¹⁰⁰.

Итак, практически все отправные эсхатологические положения Иоанна Скотта укоренены 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 систему Иоанна из ряда вон выходящей. Постулируя такую соприродность, Иоанн Скотт, – как нам кажется, под влиянием Оригена¹⁰¹, – идет гораздо дальше Августина, который ставил вопрос о подобном родстве, но оговаривался: «в канонических книгах об этом нет никаких свидетельств»¹⁰². Более того, то, что Иоанн признает тела воскресения материальными и в качестве места обитания отводит им место в высших (но также материальных) пределах чувственного космоса, делает его систему близкой к таковым у средних платоников и неоплатоников. Получается, что в *О предопределении* Иоанн Скотт признает наличие только видимого космоса, вне которого не существует бестелесной духовной реальности. После воскресения люди обретут тонкие тела, но останутся в пределах эфирной области этого чувственного космоса. В этом плане, учение Иоанна Скотта *О предопределении* наследует особенность, которую он за некоторое время до этого сам подметил в теориях «платоников»:

Поскольку [платоники] полагали, что *вне 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 тела¹⁰³.

Как кажется, в *О предопределении* самого Иоанна Скотта вне телесного космоса «нет ничего»: над небесной твердью отсутствуют духовные небеса, предполагавшиеся христианскими

космографами¹⁰⁴. 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: за это положение критикует Эриугену Пруденций Труасским¹⁰⁵, и некоторые аспекты его критики заслуживают отдельного рассмотрения.

ПРИЛОЖЕНИЕ I

Критика эсхатологических принципов *De praedestinatione* Иоанна Скотта Пруденцием Труасским

О предопределении Иоанна Скотта появилось осенью 850-го или весной 851-го года. 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 знакомствами тезисами из *О предопределении*, но раздобыл и изучил весь трактат целиком¹⁰⁶. Написанный епископом ответный трактат *О предопределении против Иоанна Скотта по прозвищу Эриугена* был закончен осенью 851 г. и содержал 315 выписок из сочинений отцов по спорным положениям *О предопределении*.

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 того как в 846 г.¹⁰⁷ он был назначен епископом 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 отношениях¹⁰⁸. Таким образом, с его помощью мы можем получить представление о том, что осталось в *О предопределении* не сказанным, за рамками текста: ведь ему не по-наслышке были известны темы, которые в начале 840-х занимали Эриугену, и которые тот, вероятно, обсуждал устно и/или 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 литературу¹⁰⁹. Его можно с полным правом считать основоположником эриугеновских исследований: он — первый из известных нам критиков Эриугены, первый охотник за источниками Иоанна Скотта. Он пытается очертить авторитетную традицию, которой следует или которую отвергает Иоанн Скотт, выявляя наличие или отсутствие параллелей в отеческой литературе, указывает на языческие источники Эриугены, говорит о логических выводах, которые следуют из положений *О предопределении*.

В известном отрывке своей работы Пруденций показывает методы работы Иоанна Скотта с его источниками: Эриугена выуживал нужные ему языческие космологические теории Варрона из *О граде Божьем* Августина, где они цитировались и критиковались. (Характерно, что позже Иоанн Скотт во многих моментах учтет критику Пруденция, переработав некоторые свои теории в *Перифюсеон*, более того, он будет специально говорить о своих былых заблуждениях, в частности, упрямая 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 Капеллы¹¹⁰; что (5) эти теории за недостатком источников Иоанн заимствовал из направленных против язычников сочинений христианских учителей (например, мнения Варрона были заимствованы им из *О граде божьем* VII, 6 Августина)¹¹¹.

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 говорит, что согласно «платоникам», «вне этого мира ничего нет»¹¹² (имеется в виду отсутствие бестелесной духовной реальности за пределами видимого чувственно-го космоса);

(2) в *О предопределении* неявно подразумевается, что падшие ангелы заключены в воздушную темницу, а после воскресения к ним присоединятся и получившие воздушные тела грешники. Когда наступит мировой пожар все отверженные будут мучаться там в пламени огня. О том, что преисподняя не есть место под землей, можно прочесть в *Перифюсеон*¹¹³ (хотя там же Иоанн отвергнет и свою прежнюю теорию воздушной преисподней, оставив только духовные мучения, критикуя себя и своих латинских учителей, прежде всего, Августина)¹¹⁴;

(3) Пруденций точен, говоря, что в эфирной области пребывают души святых¹¹⁵ 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 область¹¹⁶;

(4) роль Марциана в формировании воззрений раннего Эриугены общепризнанна¹¹⁷;

(5) в *Глоссах на Марциана* Иоанн Скотт несколько раз ссылается на мнения Варрона, но на деле всякий раз дает его в изложении Августина¹¹⁸. Заметим, правда, что «естественную теологию» Варрона, как она изложена в *О граде Божиим*, с небольшими модификациями принимал и сам Августин. Это касается положения о том, что каждой стихии присущ свой род живых существ и что падшие ангелы пребывают в воздухе¹¹⁹; что в судный день святые, возможно, будут находиться в области эфира¹²⁰.

Различные положения Иоанна Скотта Пруденций поверяет цитатами из отцов. 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*¹²¹. Против утверждения Иоанна о нахождении праведников на эфирном небе Пруденций цитирует Григория, считающего, 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 света¹²². Но здесь же Пруденций ссылается и на иное высказывание, в котором Григорий утверждает, что души совершенных праведников еще до всеобщего воскресения находятся в небесных обителях вместе с Христом, который там пребывает телесно¹²³.

Относительно тел ангелов Пруденций цитирует Августина, говорившего, что демоны это духи, живущие в воздухе, как в темнице, куда они были низвергнуты для наказания¹²⁴. 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 даже не было бы нужды¹²⁵. Ангелы, говорит Пруденций, будучи духами, созданы не в эфире, но выше звездной тверди; тем не менее, спускаясь к людям, ангелы одевают эфирные или воздушные тела¹²⁶. Таким образом, согласно Пруденцию, за пределами чувственного мира находится область духовного, отсутствующая у Иоанна Скотта.

Относительно будущих тел людей Эриугена говорил только, что прежние тела «изменяются» в новые и лучшие¹²⁷. Но вот о воздушном теле дьявола в *О предопределении* дважды сказано,

что оно тому «добавлено» после низвержения¹²⁸. Пруденций немедленно обратил на это внимание, заявив, что поражен тому, что воздушное тело *присоединено* (*copulatum*): ведь логично, чтобы дьявол наказывался в том теле, в котором согрешил¹²⁹. 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 огнем¹³⁰.

Возможно, такая острая реакция на положение о «добавленном теле» говорит о том, что Пруденций и Флор увидели в этой теории опасность языческой философии¹³¹, гностицизма¹³² или оригенизма¹³³. Тем 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* (см. следующую статью в этом сборнике).

Пруденций был первым, кто обратил внимание на близость некоторых эсхатологических посылок трактата *О предопределении* к учению Оригена. Собственно, общее обвинение Иоанна Скотта в оригенизме, в *amentia Origenis*, делается Пруденцием уже во введении к своей работе (см. прим. 106). Далее 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 правверных никогда не признавал и не учил, что

такое может быть 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»¹³⁴.

Последняя фраза — отсылка к антиоригеновской полемике Иеронима¹³⁵. Пруденций говорит, что для более компетентного рассмотрения нужно сначала выяснить что такое эфир (*proinde prius quaerendum videtur, quid sit aether, ut consequenter caetera competentiis pertractentur*). Среди прочих Пруденций приводит мнение Григория Великого, который считает, что если он воскреснет в воздушном теле, это будет уже кто-другой, ведь нет истинного воскресения без воскресения истинной плоти¹³⁶. Далее цитируется Августин, который, комментируя 1 Кор 15:54, замечает, что «апостол не говорит: «откладывая тело земное и принимаю тело воздушное, или принимаю тело эфирное», но сказано: «облекаю в бессмертие то же самое, *sic* и *смертное* тело»¹³⁷. Таким образом, заключает Пруденций, отцы Церкви согласны в том, что при воскресении тела людей будут не эфирными и не воздушными, но плотскими¹³⁸. Примечательно, что Храбан Мавр тоже критиковал как оригенизм то мнение, что при воскресении *тела превращаются*, а не *плоть воскресает*¹³⁹. Впоследствии, Иоанн Скотт в *Перифьюсеон* сам косвенно признает, что теория превращения тел в более тонкие принадлежит Оригену¹⁴⁰.

Второй пункт, по которому Пруденций обвиняет Иоанна в оригенизме, есть тезис о том, что адские мучения грешников — это муки совести. В *О предопределении* Иоанн Скотт выдвигает это положение как мнение Августина и Григория Великого. Пруденций, сам зная об этом, но не упоминая имен Августина и Григория, дважды обращается к этой теме, настаивая на оригенизме этой теории¹⁴¹, в чем, разумеется, прав¹⁴². 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 вдруг отступает от Оригена, которому следует в прочих теориях. Ведь Ориген считал, что огонь для нечестивых — «это осознание ими собственных преступлений»¹⁴³.

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

1) *всякая сотворенная Богом природа неразрушима*. Созданное для бытия уже невозможно разрушить¹⁴⁴. Даже у дьявола погибнет не его субстанция, созданная Богом, но враждебная воля, происшедшая от него самого¹⁴⁵ (другими словами, Бог, как *огонь поедающий*, не истребляет то, что соответствует Его образу и подобию, то есть свое собственное творение, но истребляет нагроможденные поверх этого *дерево, сено и солому* (1 Кор 3:12)¹⁴⁶;

2) *различия между ангелами, людьми и демонами несубстанциальны*, все они имеют одну природу, и различаются лишь волей¹⁴⁷;

3) *мир святых и существ, достигших высшей чистоты находится на звездной сфере*, называемой греками неподвижной, ἀπλανῆ. Этот мир нетленен, но 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* – тварно и вечно. Ориген считает, что важно отличать ea quae non videntur (то, что по природе может быть видимо, но пока не доступно зрению) от invisibilia (то, что не только не видится, но и по природе не может быть видимо), «которое греки именуют ἀσώματα, то есть бестелесным». Таким образом, согласно Оригену, из слов Павла следует, что мир святых телесен¹⁴⁸. 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)¹⁴⁹. Это область эфира, который означает природу живущих там душ, то чистейшее состояние, которого может достичь телесная природа¹⁵⁰.

4) *вне чувственного мира нет бестелесной реальности*. Ориген говорит, что одно из значений слова *tundus* – это вселенная, состоящая из неба и земли, о которой апостол сказал: *переходит 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 теперешний наш мир славой и качеством, но, однако, будет содержаться внутри пределов нашего мира¹⁵¹.

5) *тела небесных светил и ангелов эфирны; тела демонов тонки и легки, как воздух* (воздух полон духов)¹⁵². После воскресения из мертвых тела праведников станут, как у ангелов, эфирными и световидными¹⁵³. Когда Иисус воскрес и был вознесен на небо, его человеческая плоть изменила свои свойства и стала эфирной, какая надобна телу живущему в эфире и надэфирных областях¹⁵⁴. В конечном итоге всякая субстанция перейдет в наилучшее состояние и разрешится в эфир, чистейший и простейший по природе¹⁵⁵. Это случится по воскресении из мертвых, когда всякое тело станет эфирным и просияет по слову апостола: *И мы изменимся* (1 Кор 15:52)¹⁵⁶. Когда для всех вещей настанет конец, мы все вернемся в небесный Иерусалим¹⁵⁷;

6) *адовы муки — это муки совести*. У каждого человека есть собственный огонь, которым он наказывается¹⁵⁸. Об огне совести говорится неоднократно¹⁵⁹. Подобный внутренний огонь гораздо мучительнее и страшнее огня, накладываемого извне: грешник всегда несет его в себе¹⁶⁰. Эта теория повлияла, среди прочих, на Амвросия¹⁶¹, Августина и Иоанна Скотта. В отрывке, который похож на параграф из трактата по физиологии или медицине, Ориген говорит:

«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 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 субстанции души, из губительных греховных настроений»¹⁶².

7) *все пройдут сквозь огонь, испытующий и очистительный*. По воскресении, на своем пути к Богу, через огонь придется пройти каждому, но если для грешников Бог есть *огонь поедающий* (Евр 12:29), то для праведников и святых Он есть *свет* (1 Ин 1:5)¹⁶³. 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 Павлу¹⁶⁴. Мефодий Олимпийский передает мнение Оригена, высказанное в раннем (ныне утраченном) трактате *О воскресении*: когда все будет охвачено огнем Страшного суда, непорочные и праведники пройдут через него, как через холодную воду¹⁶⁵.

8) *учение о мировом пожаре*. Согласно Оригену, небеса изменятся, но не погибнут. Если «образ мира» переходит, то не за счет уничтожения и разрушения материальной субстанции, но посредством перемены качества и изменения внешнего облика¹⁶⁶. 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, каковое и истребляется этим огнем¹⁶⁷. Небеса изменятся, но не погибнут¹⁶⁸.

7) *преисподняя находится в воздухе*. В раннем трактате *О воскресении*, отрывки которого сохранились в изложении Мефодия Олимпийского, Ориген говорит, что «преисподняя — это воздух (*τὸν αἴρα*)... Все состоящее и образованное из чистого воздуха и чистого огня, подобосушное ангельским сущностям, не может иметь свойства земли и воды... Таким и из таких элементов... будет восставшее тело человека, которое называется духовным (*πνευματικόν*) телом»¹⁶⁹.

Значит ли все это, что Иоанн заимствовал свои положения в *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. Эти положения, безусловно, были известны, будучи в то же время слишком неортодоксальными, принадлежавшими скорее к языческой науке, чем к христианской доктрине. Сомнительно, что Иоанн знал сочинения Оригена уже в 851 г. Не считая отдельных непроясненных моментов¹⁷⁰, 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 начитанностью автора в тот период. Похоже, что сочинение написано молодым человеком: его отличает свежесть и дерзость мысли¹⁷¹, 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* (401-414), *О граде Божием* (413-427), *Contra Priscillianistas et Originistas* (415) — очевидно влияние Оригена; и написаны они были уже после того, как Руфин перевел *О началах* Оригена в 398 г. Собственно, и Пруденций знает, что Иоанн цитирует текст Августина, а потому его упреки — это скорее указание на первоисточник этих идей. Да и сам Пруденций не преминул бы упомянуть, что Иоанн увлекается Оригеном, как он это сделал, говоря о пагубности для Иоанна занятий Марцианом Капеллой.

ПРИЛОЖЕНИЕ II

Схожие представления о душе и мировом пожаре в предшествующей традиции

Обсуждавшиеся нами идеи Иоанна Скотт 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 искомым теорий более широкий историко-философский фон. Несколько огрубляя, суть этих представлений можно изложить следующим образом.

Физическая природа души и место ее загробного обитания

Природа разумной души сродни эфиру и воздуху. После отделения от земного тела, души переносятся в места преобладания соответствующих стихий. Преисподняя находится в воздухе. Подобные взгляды чаще всего предполагают следующие допущения:

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

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

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

— на развитие представлений о преисподней влияют две идеи: (а) после смерти душа должна отправиться в аид, в преисподнюю; (б) после отделения от тела душа стремится в свое «естественное» место, каковым для нее — от природе воздушной или эфирной — будет нижняя атмосфера или верхний эфир. Соответственно в ученой среде пересматриваются традиционные взгляды на местоположение и природу преисподней. Помимо точки зрения, согласно которой преисподняя, в соответствии с этимологией самого этого латинского слова (*inferi*), помещалась внизу, под землей, присутствовавшая у стоиков и средних пла-

тоникив тенденция располагать ее в воздушном пространстве между землей и луной. Аргументы для обоснования этого приводились от «физики» или «натурфилософии».

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

Например, 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 это природа их сама стремится ввысь, то ли легкое от тяжелого само собой отталкивается»¹⁷². Следовательно, после отделения от тела души возносятся ввысь, «будь они воздушными (spirabiles) или огневыми (ignei)». Если же душа есть пятый элемент, то есть 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»¹⁷³, поскольку и огонь, и воздух всегда тянутся вверх. Поскольку душа пламеннее и жарче, чем плотный приземный воздух, то 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 ее все то же самое, чем питаются и поддерживаются звезды». Впоследствии души или рассеиваются, или продолжают жить и сохраняют свой образ¹⁷⁴.

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 чистыми¹⁷⁵. Комментируя этот отрывок, СЕРВИЙ (fl. конец 4 в. н.э.) поясняет, что *эфирное чувство* – это «чувственный огонь, то есть бог: этим Вергилий показывает, что такое душа»¹⁷⁶.

Согласно жившему в Риме греку АЛЕКСАНДРУ [ПОЛИ-ГИСТОРУ] (ум. ок. 35 до н.э.), у пифагорейцев пространство между солнцем и землей наполняет эфир. По мере удаления от солнца чистый эфир охлаждается, становясь воздухом (воздух — холодный эфир), и уплотняется, превращаясь в водные пары и в пределе — в воду, море¹⁷⁷. 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 полагаются смертные души. После смерти тела души скитаются в воздухе, подобные телам. Гермес ведет их в преисподнюю (под землю? Гермес носит эпитет *χθόνιος*, подземный): чистые души он возводит с земли и из моря к высочайшему [эфиру?], нечистые заключаются эриниями в нерушимые оковы. Весь [околоземный?] воздух полон душ, которых называют героями и демонами.

Римский философ-стоик КОРНУТ (fl. 54 — 68 н.э.) заметил, что после смерти души уходят к Аиду, брату Посейдона, то есть в самый плотный и близкий к земле воздух¹⁷⁸.

По ПЛУТАРХУ (ок. 46 — после 119), души после расставания с телом, блуждают в области между землей и луной. Души неправедных людей должны отбывать там наказания, а души праведных определенный срок находятся в наиболее мягкой части воздуха, которую называют лугами Аида, «сколько нужно для очищения... связанных с телом скверн»¹⁷⁹. У душ, достигших луны, области более высокой, природа подобна эфиру, от которого они приобретают напряженность и силу. Питаются души испарениями. Наблюдается градация плотности: ссылаясь на платоника Ксенократа, Плутарх говорит, что звезды и солнце составлены из огня и первичной плотности; луна — из воздуха и вторичной плотности; земля — из воды и [воздуха], и третьей плотности. Природа души сохраняет «следы» [*ἵχνη*] и сновидения жизни (944F). Души честолюбивых людей, любящих то, что связано с телом, проводят время в воспоминаниях о жизни, как бы в сновидениях... В *О гении Сократа* 591В Плутарх говорит, что Луна является верхней границей «удела Персефоны», то есть Аида.

Каждая стихия имеет свой род демонов. Так, МАРИЙ ВИКТОРИН (281/91 — после 363), комментируя *Послание к Галатам*, говорит, о духах всех четырех стихий¹⁸⁰.

Согласно жившему в Риме греку АЛЕКСАНДРУ [ПОЛИ-ГИСТОРУ] (ум. ок. 35 до н.э.), у пифагорейцев пространство между солнцем и землей наполняет эфир. По мере удаления от солнца чистый эфир охлаждается, становясь воздухом (воздух — холодный эфир), и уплотняется, превращаясь в водные пары и в пределе — в воду, море¹⁷⁷. 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 полагаются смертные души. После смерти тела души скитаются в воздухе, подобные телам. Гермес ведет их в преисподнюю (под землю? Гермес носит эпитет *χθόνιος*, подземный): чистые души он возводит с земли и из моря к высочайшему [эфиру?], нечистые заключаются эриниями в нерушимые оковы. Весь [околоземный?] воздух полон душ, которых называют героями и демонами.

Римский философ-стоик КОРНУТ (fl. 54 — 68 н.э.) заметил, что после смерти души уходят к Аиду, брату Посейдона, то есть в самый плотный и близкий к земле воздух¹⁷⁸.

По ПЛУТАРХУ (ок. 46 — после 119), души после расставания с телом, блуждают в области между землей и луной. Души неправедных людей должны отбывать там наказания, а души праведных определенный срок находятся в наиболее мягкой части воздуха, которую называют лугами Аида, «сколько нужно для очищения... связанных с телом скверн»¹⁷⁹. У душ, достигших луны, области более высокой, природа подобна эфиру, от которого они приобретают напряженность и силу. Питаются души испарениями. Наблюдается градация плотности: ссылаясь на платоника Ксенократа, Плутарх говорит, что звезды и солнце составлены из огня и первичной плотности; луна — из воздуха и вторичной плотности; земля — из воды и [воздуха], и третьей плотности. Природа души сохраняет «следы» [*ἵχνη*] и сновидения жизни (944F). Души честолюбивых людей, любящих то, что связано с телом, проводят время в воспоминаниях о жизни, как бы в сновидениях... В *О гении Сократа* 591В Плутарх говорит, что Луна является верхней границей «удела Персефоны», то есть Аида.

Каждая стихия имеет свой род демонов. Так, МАРИЙ ВИКТОРИН (281/91 — после 363), комментируя *Послание к Галатам*, говорит, о духах всех четырех стихий¹⁸⁰.

МАКРОБИЙ (V в.) сообщает, что согласно одной из платонических школ, преисподняя это определенная часть сего мира, а именно, пространство между Луной и Землей¹⁸¹.

Подобные теории были восприняты и христианской традицией. Например, КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ (ок. 150 – ок. 215) одобряет строки некоего поэта: «*Души нечестивых носятя под небом* взад и вперед и терпят кровавые муки; вечно они носят это ярмо бедствий и мучений и избавиться от него не могут. Души же благочестивых, напротив, *живут на небе* и в радостных гимнах возносят хвалы Царю блаженных»¹⁸².

ТЕРТУЛЛИАН (ок. 155/160 – после 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...»¹⁸³.

ОРИГЕН (ок. 185 – ок. 254), разъясняя слова из *Послания к Ефессянам* о «князе воздушной силы, духе, действующем в сынах противления» (Еф 2:2), говорит, что «воздух полон живых существ»¹⁸⁴. Ему, комментируя ту же строфу, следует ИЕРОНИМ (ок. 347 – 419/20): «под князем воздуха и духом силы, которая есть в этом воздухе, мы понимаем дьявола...»¹⁸⁵. 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»¹⁸⁶.

ИОАНН КАССИАН (ок. 360 – 435) пишет о том же: «Сей воздух, распространяющийся между небом и землей, настолько плотно насыщен духами, в котором те спуют, не будучи спокойными и безмятежными, что божественное провидение весьма кстати скрыло их, убрав от взоров людей»¹⁸⁷.

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 темнице¹⁸⁸. Он специально подчеркивает, что располагаются падшие духи не там, где звезды, но там, где облака¹⁸⁹, – ведь эти две надземные области четко разделялись и физически, и в «шестодневах», которые относились к области естественной философии.

Согласно *Шестодневу* БЕДЫ ДОСТОЧИМОГО¹⁹⁰, когда в книге Бытия говорится о небесной тверди, подразумевается эфирная область, где находятся звезды, а когда речь идет просто о небе — область воздушная, где летают птицы (в каролингскую эпоху этот отрывок Беды цитирует Храбан Мавр¹⁹¹). В натурфилософском трактате *О природе вещей*, в главе 25 — *О воздухе* — Беда пишет:

Воздух есть все, что, будучи схоже 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 [немеркнущего] дневного света; этих окрестностей, 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 ниже¹⁹².

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, вращающие-

ся по небосводу вокруг Земли, отклоняются от своих путей, и потому через известные промежутки времени все на Земле гибнет от великого пожара... боги, творя над Землей очищение, затопляют ее водами¹⁹³.

За время великого цикла мир, как полагали, то выжигается огнем, то затопляется водой¹⁹⁴. 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 цель всего»¹⁹⁵. Космос то обращается в огонь, то снова образуется из огня через определенные промежутки времени¹⁹⁶.

Характерно, что в ходе этих циклов происходит не уничтожение, а взаимопревращение элементов. Огонь, сгущаясь и охлаждаемая, последовательно превращается в воздух, воду, землю, а затем начинается обратный процесс разогрева и разжижения элементов, в ходе чего о все опять превращается в огонь¹⁹⁷. Вот как пишет КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ:

Не обойду молчанием и Эмпедокла; этот физик упоминает о восстановлении всех вещей, полагая, что некогда произойдет [их] превращение в субстанцию огня. С непреложной очевидностью этого воззрения придерживается Гераклит Эфесский, который признавал, с одной стороны, некий вечный (*αἰδιον*) космос, с другой – подверженный уничтожению (*φθειρόμενον*), зная, что сей космос в аспекте устройства (*κατὰ τὴν διακόσμησιν*) не отличается от того, находящегося в определенном состоянии.

Но то, что он признавал вечным состоящий из всей субстанции [= конкретный] космос, 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 живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий». О том, же, что он признавал его возникшим и уничтожимым, свидетельствует нижеследующее: «Обращения огня: сначала море; а [обращения] моря – наполовину земля, наполовину вихрь». Смысл его слов таков: под действием управляющего всем логоса и бога огонь

превращается через воздух в жидкость, как бы семя упорядоченного космоса, которое он называет морем. Из него же, 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 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 космоса, и об особенном (конкретном) космосе, и о человеке, и о посмертном сохранении нашей души...¹⁹⁸

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

(Симпликий, *In Aristotelis quattuor libros de caelo commentaria*, p. 294, 4-7): И Гераклит говорит, что космос то обращается в огонь (*ἐκπυροῦσθαι*), то снова образуется (*συνίστασθαι*) из огня через определенные периоды времени, в следующих словах: «Мерно возгорающийся и мерно угасающий». Этому взгляда держались и стоики...

(*ibid.*, p. 294, 13) 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 возникновении и уничтожении космоса (*γενητὸν καὶ φθαρτὸν*)¹⁹⁹, 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 пре-

вращение вселенной [*μεταβολή*] 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 (*ἀλλοίωσις*) универсума, нежели о его возникновении и уничтожении.

(*ibid.*, p. 367, 9): 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 (*αἰδίων*), имеет силу и для нас²⁰⁰.

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

«Клеанф полагал, что все души сохраняются до обогневания, Хрисипп — что только души мудрых»²⁰¹; «стоики полагают, что, выходя из тела, [душа] гибнет не сразу *** более слабая [сохраняется] ненадолго... — это душа необразованных (*ἀπαιδευτων*), а более сильная, как, например, у мудрых, [сохраняется] вплоть до обогневания (*μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως*)»²⁰².

Согласно Олимпиодору, души переживают сам мировой пожар: «Третье мнение гласит, что необразованная душа (*ἀπαιδευτων ψυχήν*) гибнет сразу же по выходе из тела, а образованная, закаленная добродетелями (*παιδευμένην στομωθείσαν ταῖς ἀρεταῖς*) выдерживает обогневания вселенной: этого мнения среди прочих держался Гераклит»²⁰³.

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»²⁰⁴. 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). Об эсхатологическом пожаре говорится в гностической и манихейской литературе²⁰⁵.

Христианские апологеты видели сходство своей и языческой эсхатологии. 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 обогневания. 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»²⁰⁶.

Явное сходство христиане объясняли тем, что это греки заимствовали у иудеев их древнюю мудрость. Об этом пишет Климент²⁰⁷, а Тертуллиан говорит:

Если мы [христиане] проповедуем, что Бог некогда будет судить, то над нами смеются, ибо говорят: «И поэты и философы возвещают о суде в подземном царстве». 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 блаженства, назначенном для принятия душ святых и отделенном от нашей земли неким огненным поясом, 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?²⁰⁸

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 поэты²⁰⁹.

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

Когда угодно Ему стало сотворить мир и призвать народы в бытие, тогда по милосердию Своему удержал Он в Себе огонь сей, чтобы тот не попалил миров. По благоволению своему сокрыл в себе огонь, по милости утаил в себе пламень. А если бы не сокрыл своего огня, не постояла 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 долгие – 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 также тоже, что солома²¹⁰.

В этом изображении нет «физики» в чистом виде. Тем не менее, различимы фрагменты метафизического каркаса, на котором строится рассуждение Ефрема. В начале был только божественный огонь²¹¹. 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. (Любопытно, что в каролингскую эпоху некоторые сочинения Ефрема в переводе на латинский были в библиотеке Лана, а значит, их мог читать Иоанн Скотт²¹².)

В другом фрагменте Ефрема огонь является не внутренним состоянием души (который утушен или неутушен грехами), но внешней реалией: огонь реки вздымается только когда ту пересекают нечестивые, а 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 пламенем²¹³.

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 пламени²¹⁴.

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

И каждый увидит свои хорошие и дурные дела, и тогда на (этом собрании) грешный будет так замечен, как белая овца среди черных... Праведного от-

правят в горний рай, а грешного — в ад. Три дня и ночи в аду (грешного) будут наказывать телесно, а праведный в эти три дня в горнем раю телесно испытает радость... Затем огонь и божество Арийаман расплавят металл, (что) в горах и холмах, и он останется на земле подобно реке. Затем они заставят всех людей войти в расплавленный металл и очиститься. Тому, кто праведен, тогда покажется так, словно он идет в парном молоке, а тому, кто грешен, тогда покажется так, словно он во плоти идет в расплавленном металле... Затем люди соберутся в самой большой любви: отец и сын, брат и друг... Все люди станут одним голосом и громко вознесут хвалу Ормазду и амахраспандам...²¹⁵

Как считает М. Бойс, в этом отрывке соединены описания извержений вулканов и древнеиранских испытаний-ордалий раскаленным металлом²¹⁶. Архаика этих образов косвенно свидетельствует в пользу того, что изначально представления об очистительном огне могли зародиться в авестийской древности. Известно, что прямо или косвенно зороастризм влиял на развитие последующего 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 и завершим этот обзор цитатой из Беда Досточтимого и Алкуина. Англо-саксы также говорят о пожаре Судного дня, в котором погибнет и нижняя часть небес, и те, кто не смог подняться от земли, будучи отягощен грехом. Вот что пишет Беда Досточтимый в уже упоминавшемся отрывке из сочинения *Об исчислении времен* (глава *Об огне судного дня*):

Огонь последнего суда уничтожит не небесную твердь, на которой вращаются неподвижные звезды, не эфирное небо,... но то воздушное небо, ближайшее к земле..., которое некогда погубила вода потоп...; 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...

А 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)... А 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 окажется, что когда Господь будет восседать на суде, святые будут присутствовать наверху одесную его, нечестивцы же внизу [*in inferioribus*] ошую. Но тогда если тот великий, простиершийся ввысь огонь охватит всю поверхность земли, и если неправедные, воскресшие из мертвых, не смогут быть восхищены в вышину, то понятно, что оставшиеся 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 коснуться (Дан 3:19-94), то вселенский пожар не повредит совершенным слугам Господа, восхищенным по зову трубы в сретение Ему на воздухе²¹⁷.

Как уже говорилось, мнение о том, что всем — и праведникам, и грешникам — придется пройти сквозь очистительный огонь было достаточно распространенным. Об огне Судного дня, через который должны пройти все пишет в трактате *О вере в святую Троицу* другой авторитетный для Иоанна Скотта автор — Алкуин (ок. 732 - 804)²¹⁸. Рассуждение об этом очистительном, промежуточном огне находится в конце сочинения, где Алкуин говорит о финальном воскресении. Огонь выполняет две функции: он одновременно и испытует душу, и освобождает ее от незначительных грехов. Все пройдут через этот промежуточный огонь, включая праведников, но действие сего огня неодинаково для праведников и грешников. Важно, что этот 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 очисти-

тельном 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 строения 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 же подлежат наказанию за незначительные грехи, ибо *на основании, которое есть Христос*, они строили *из дерева, сена, соломы*, и это будет сожжено жаром того огня. Очистившись от сего, они станут достойны славы вечного счастья. Когда суд Последнего Дня будет полностью завершен, 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 смерти. Добрые будут счастливо жить вечной жизнью, злые — в несчастье терпеть вечные мучения, 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 согласно 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)²¹⁹.

Таким образом, рассуждения ирландца Иоанна об огне Страшного Суда в *О предопределении* являются продолжением — конечно, неортодоксальным и экстремальным — долгой традиции эсхатологических представлений, более тысячелетия обсуждавшихся богословами и философами по всей ойкумене — от Британских островов до Сирии. Впрочем, Эриугена, и это для него характерно, использует нетрадиционный для своей эпохи набор источников, воскрешая учения, бывшие в ходу у раннехристианских авторов, но не в его эпоху, давая им иное толкование, заостряя и доводя почти до гротеска потенциально взрывоопасные аспекты теорий, в прочих отношениях вполне рядовых. Это сочетание архаики и новаторства, соединение несоединимого и делает его построения столь интересными для исследователя.

Примечания

- 1 Эти статьи являются расширенной версией доклада, прочитанного в 2000 г. на эриу-геновском конгрессе в Мейноте (Ирландия). Доклад готовится к печати в сборнике материалов конгресса: *History and Eschatology in Eriugena and His Age*, 10th International Conference of SPES (16-20.08.2000, Maynooth – Dublin). Сокращения и издания использованных источников указаны после второй статьи.
- 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), pp. 377-384; Й. Жеанеу, «Le thème du retour. Résumé des cours donnés à Rome et à Genève en 1982», *idem., Études érigéniennes* (Paris, Études augustiniennes, 1987), pp. 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), pp. 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 causam), 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, juxta capacitatem theoriae)*, свои *leges* и *forma*.
- 3 P V, 979CD: *Qui enim de creaturae sensibilis reditu disputat, nunquid non de resurrectione corporum tractat? Profecto. Non enim aliud est resurgere, surgere, aliud redire. Nam ex mortuis resurrectio quid aliud est, quam in statum naturalem recursio?* 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. *Об устройении человека* XVII (PG 44, 188, 40-42, рус. пер. с. 57).
- 4 Изданы и откомментированы 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, pp. 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.
- 6 Сервий, *In Aen.* VI, 724: «ita ergo et animus quamdiu est in corpore, patitur eius contagiones: simul atque deposuerit corpus, recipit suum vigorem 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, pp. 130-132).
- 8 Сервий, *In Aen.* VI, 752, 1-2: *dixerat Anchises ante dicta de reuersione animarum...* Cf. 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 (Cappuyns): *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 па-

- раллель с *De opificio*: см. *Glosae Martiani* 13, 2-4 (Jeauneau, p. 122, 24-28), где цитируется (*ad sensum*) *De opificio* XXVIII, 21-27 (Сарруунс); и ср. Иоанн Скотт, *Div. praed.* 19, 2, 26-28 (436D): *elementa mundi inter se quasi quodam naturalis amoris uinculo complexa inseparabiliterque coniuncta*, с *De imagine* XXVIII (PL 67, 394B) в переводе Днионсия 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 cohobitationem ad corpus anima disponente* (Сарруунс, p. 250, 30-31). О раннем знании Иоанном Скоттом сочинения Григория см. Н. Liebeschütz, «The Place of the Martianus Glossae in the Development of Eriugena's Thought», *The Mind of Eriugena*, eds. J.J. O'Meara, L. Bieler (Dublin: Irish University Press, 1973), pp. 54-55. См. выше прим. 3.
- 10 Сервий, *In Aen.* VI, 714, 11: *cum descendunt animae trahunt secum torporem Saturni*.
- 11 Сервий, *In Aen.* VI, 127, 2-11: *Lucretius ex maiore parte et alii integre docent inferiorum regna ne posse quidem esse... ergo hanc terram in qua uiuimus inferos esse uoluerunt*.
- 12 Сервий, *In Aen.* VI, 745, 2-7: *post purgationem opus est tempore, ut perseueret [anima] in purgatione et sic redeat [iterum ad corpora – V.P.] 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 Сервий, *In Aen.* VI, 134, 18-20: *Styx maerorem significat, unde ΑΠΟ ΤΟΥ ΣΤΕΓΕΡΟΥ, id est a tristitia Styx dicta est*. Cf. 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*. Cf. *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, 120-21 (420C-421A): *omne quod ex deo factum est nullum uitium boni efficit*; 16, 5, 161 (421D) (= Августин, *Об истинной религии* XVI and 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*.
- 16 *Div. praed.* 16, 4, 127-29 (421A): *ex nulla igitur creatura rationis particeps peccatum est*; 16, 2, 56-60 (419A): *nullius hominis inuenitur iniquitas, nisi suae propriae uoluntatis culpabilis peruersitas... Iuste igitur punita sit misera*.
- 17 *Div. praed.* 16, 4, 123-24 (421A): *Omne peccatum, quia malum est, uitium boni est*; 16, 5, 140-61 (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, 202-04 (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, 117-18 (428C) (= *Об истинной религии* XLI (PL 34, 156)): *Defectu autem suo in pulchritudines corruptibiliores, id est poenarum ordinem [anima] praecipitatur*.
- 18 *Div. praed.* 17, 6, 104-06 (428B) (= *Об истинной религии* XXIII (PL 34, 141)): *Animae uitium... nihilque aliud est quam peccatum et poena peccati*.
- 19 *Div. praed.* 16, 1, 30-31 (418B): *Nulla dehinc natura punietur; non punita non erit misera*; 16, 2, 52-55 (418C-419A): *Si ergo angelica natura in diabolo iuste non sinitur puniri, quid mirum si humanam substantiam in hominibus etiam impiissimis eadem diuina iustitia prohibeat torqueri?*

- 20 *Div. praed.* 16, 6, 212-15 (423A): *nullam naturam ab alia natura puniri ac per hoc nullam poenam a deo esse factam... quamvis saepe dicatur et fecisse*; 17, 1, 5-10 (426A): *deum prorsus suppliciorum, quibus superba impietas aeterno torquebitur cruciati, nullo modo esse auctorem, nullo modo eorum esse factorem, nullo modo praedestinatorem. Ea tamen ratione auctor eorum esse dicitur et praedestinator, qua verissime creditur totius universitatis, in qua sunt, factor et ordinator*; 17, 9, 194-96 (430C): *Vnumquemque igitur sua punit contumacia, quae nullo modo a deo est; ac per hoc eius auctor nullo modo credendus est*; 16, 4, 102-03 (420B): *si nullam naturam puniri ratio suasit, necessario nullam naturam punire suadebit.*
- 21 *Div. praed.* 16, 2, 41-43 (418B-C): *Nullo modo in eo naturam, quam deus creavit, sed malam propriam uoluntatem poena ignis aeterni plectendam esse*; 16, 3, 91-94 (420A): *in nullo natura punitur, quia ex deo est et non peccat. Motus autem uoluntarius... merito punitur.*
- 22 *Div. praed.* 16, 4, 97-98 (420A): *in impiis supplicia non perpeti quod deus fecit, sed quod superbia uitiose inuenit.*
- 23 *Div. praed.* 16, 6, 224-31 (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 torquenda impietatis praeter illam ipsam impietatem*; 16, 6, 236-38 (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, 251-54 (424A): *In futuro autem... omnia illa quae hic fuerant delectamenta peccati committendi illic uertentur in instrumenta peccati cruciandi.*
- 24 *Div. praed.* 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 *Div. praed.* 16, 1, 6-8 (417C): *nullus erit qui non habeat insitam sibi naturaliter absentis beatitudinis notionem eiusque desiderium, ut eo maxime torqueatur quo ardentem appetat.*
- 26 *Div. praed.* 16, 8, 283-87 (424C); см. ниже прим. 32.
- 27 *Div. praed.* 16, 9, 304-07 (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* (цитируется в *Div. praed.* 16, 6, 224-29 (423B)); *Об истинной религии XII (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, 304-06 (425B)).
- 31 Амвросий, *Expositio Evangelii secundum Lucam* VI, 46 (PL 15, 1680B): *unusquisque sibi auctor est poenae* (цит. в *P V*, 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, 269-87 (424BC)). Ср. *Об истинной религии* XX (PL 34, 139): *omnis corporea creatura... bonum est infimum... Si autem diligatur ab anima quae negligit Deum... fit poenalis dilectori suo, et eum implicat aerumnis, et pascit fallacibus voluptatibus: quia neque permanent, neque satiant, sed torquent doloribus... deserit amantem species concupita... ut hanc esse primam speciem torquet... ut cum aliquid cogitat, intelligere se credat, umbris illusus 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...*, pp. 337-348.
- 33 Августин, *О книге Бытия* XI, 21-22 (PL 34, 440): *Nec ejus naturam esse significatam quod dictum est, Hoc est initium figmenti Domini, quod fecit ut illudatur ab Angelis ejus: sed vel corpus aerium, quod tali voluntati congruenter aptavit* (цит. в *Div. praed.* 16, 2, 43-46 (418C)).
- 34 Августин, *О граде Божием* XXI, 10 (PL 41, 725): *At vero gehenna illa... corporeus ignis erit, et cruciabit corpora damnatorum, aut et hominum et daemonum, solida hominum, aera 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 peccaverunt, 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.* Хотя, ср. *Moralia* XIV, 7 (PL 75, 1044C): *Omnis namque impius habet flammam ignis proprii, quem in corde suo ex fervore desideriorum temporalium accendit, dum modo istis, modo illis cupiditatibus aestuat, et cogitationes suas per multiplicia blandimenta saeculi amplius inflammat.* На ошибку Эриугены указывает Пруденций Труасский (PL 115, 1291B-C): *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 vero corpus hominis, cum ante peccatum esset in suo genere optimum, post peccatum factum est imbecillosum et morti destinatum, quanquam justa vindicta peccati sit.*
- 36 Иоанн Скотт, *Div. praed.* 17, 8, 153-61 (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, 135-41 (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.* Cf. 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.*
- 38 *Div. praed.* 17, 4, 65-68 (427B): *Non itaque ille punit qui semetipsos laedentes amaritudinem suorum criminum in semet ipsis patientes in illis uniuersitatis sedibus honestissime ordinat quibus eos laborare rectissime decet; 17, 8, 152 (429B): [diabolus] 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, 135-38 (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, 125-26 (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, 204-06 (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 damnandis animabus intrinsicus iniquitate propria extrinsecus cumulabitur poena.*
- 44 Иоанн Скотт, P V, 935C: *Si [aeternus ignis ceteraque tormenta] secundum historiam rerumque visibilibum proprietatem putantur fore, necessario in aliqua parte mundi sensibilis sensibilibus erunt. Et si ita est, mundus iste aut totus aut aliqua pars ejus reservabitur, in qua damnandi perpetuo damnabuntur. Ac per hoc non soluetur omnino, neque consummabitur, hoc est, in causas suas non reuersurus est, quando Deus omnia in omnibus erit.*
- 45 *Div. praed.* 19, 1, 15-16 (436D-437A): *in illo igne, quo resurrectura omnium corpora maxime substantialiter constabunt; 17, 8, 161-62 (429C): In quo procul dubio non minus habitabunt beati quam miseri.*
- 46 Амвросий, *Expositio in Ps.* CXVIII 20, 12 (PL 15, 1487B-D): *Omnes oportet per ignem probari, quicumque ad paradisum redire desiderant... Omnes oportet transire per flammam, sive ille Joannes Evangelista sit... sive ille sit Petrus, qui claves accepit regni coelorum.*
- 47 Ср. Ориген, *Homiliae in Jeremiam* II (PG 13, 281A); *Homiliae in Ps.* 36 III, 1, 46-52.
- 48 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 cruciату 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.*
- 49 Августин, *О граде Божием* XXI, 10 (PL 41, 724): *Idem quippe ignis erit supplicio scilicet hominum attributus et daemoneum.*
- 50 Григорий Великий, *Moralia* IX, 66 (PL 75, 916AB): *Et quamuis angelorum atque hominum longe sit natura dissimilis, una tamen poena implicat quos unus in crimine reatus ligat.*

- 51 Григорий Великий, *Диалоги* IV, 43 (PL 77, 401BC): *Unus quidem est gehennae ignis, sed non uno modo omnes cruciat peccatores. Uniuscujusque etenim quantum exigit culpa, tanta illic sentitur poena. Nam sicut in hoc mundo sub uno sole multi consistunt, nec tamen ejusdem solis ardorem aequaliter sentiunt, quia alius plus aestuat, atque alius minus; ita illic in uno igne non unus est modus incendii; quia quod hic diversitas corporum, hoc illic agit diversitas peccatorum, ut et ignem non dissimilem habeant, et tamen eosdem singulos dissimiliter exurat.*
- 52 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, 915C: *[Deus] sinat spiritus corruptilibus corporibus gravatos ab eis deficere ad tempus.... Quod enim eis congenitum est in hunc mundum, non possunt semper deserere, sed quandoque finito mundo recipient.**
- 53 Цицерон, *Тускуланские беседы* I, 71: *in animi autem cognitione dubitare non possumus, nisi plane in physicis plumbei sumus.*
- 54 P III, 3789-90 (710C); 4357-59 (724A). Ср. Филон Александрийский, *О херувимах* 4: «Аврам, возвышенный (μετέωρος) отец, был привержен высокой (μετάρσιον) философии происходящего в воздухе и возвышенной (μετέωρον) философии существующего в небе, которую математика выделяет в качестве основного вида физиологии (φυσιολογίας)» (пер. Е.Д. Матусовой); Климент Александрийский, *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 (σοφός) и другом Божиим (φίλοςθεός).
- 55 Алдхельм, *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...*
- 56 P III, 3367-69 (700B): *Physica siquidem substantialis naturae rationes, ethica uero rationabiles ipsius uel irrationabiles motus considerat.*
- 57 M. Smyth, «The Physical World in Seventh-Century Hiberno-Latin Texts», *Peritia* 5 (1986), p. 233 [201-234].
- 58 См. главы *О книге Бытия* III, 9-10, которые суть христианизированный вариант theologia naturalis Варрона, как она изложена в *О граде Божиим* 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, D.C.: The Catholic University of America Press, 1992), pp. 269-286.
- 59 M.C. Diaz Y Diaz, *Liber de ordine creaturarum. Un anónimo irlandés del siglo VII*. Monografias de la universidad de Santiago de Compostela 10 (Salamanca: Santiago de Compostela, 1972). *Нуже* – как *De ordine*.
- 60 *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.*

- 61 Там же, 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.*
- 62 Там же, *De ordine* VI, 7, 51-58: *angelos, qui in superiore etiam aeris ipsius puriore spatio pecasse putantur, in inferiorem et ipsi aeris huius obscurioris et turbulentiorum 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: [Satana] deiectus, in inferioris spatii, hoc est nebulosi ac brumosi aeris huius, infelicem ac miseram habitationem destinatus est.*
- 63 Там же, XIII, 1, 1-3: *sunt quaedam crimina quae igne iudicii purgari possunt, quaedam uero aeterni ignis poena complectenda sunt.*
- 64 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.*
- 65 Там же, XIII, 8, 61-63: *perspicue patet hunc locum qualemcumque sub terra esse, qui infernus inferior et terra obliuionis uocatur.*
- 66 Беда, *De natura rerum* 25 - De aere (PL 90, 244A-246A): *Aer est omne quod... uitalem hunc spiritum fundit, infra lunam... Ubi 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... Sed et ipse aliquando coelum uocatur; unde et Petrus ait coelos in diluuiio periisse, cum aer turbulentus esset conuersus in undas. Et coeli coelorum dicuntur siderei coeli istorum aereorum, tanquam superiores inferiorum.*
- 67 Латинский текст, англ. пер. и комментарий см. Iona. *The Earliest Poetry of a Caltic Monastery*, eds. T.O. Clancy, G. Márkus (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), pp. 46-47 [39-68].
- 68 Храбан Мавр, *De fide catholica rithmo 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), pp. 179-183.
- 69 Августин, *О граде Божием* XX, 24 (PL 41, 697-698): *illi coeli... perituri, quos dixit [Petrus] repositos igni reservandos; et ea elementa accipi arsura, quae in hac ima mundi parte subsistunt procellosa et turbulenta..., salvis 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, quamvis 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, verum etiam coelos, quos utique istos aeries intelligimus, quorum locum ac spatium tunc aqua crescendo superauerat. Ergo totus, aut pene totus aer iste ventosus (quod coelum vel potius coelos uocat, sed istos utique imos, non illos supremos, ubi sol, et luna, et sidera constituta sunt), conuersus fuerat in humidam qualitatem.*
- 70 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 ascendat flamma illius incendii, quemadmodum nec unda diluuii. Talia quippe illis iterum corpora, ut illic sint, ubi esse uoluerint. Sed nec ignem conflagrationis illius pertimescent immortales atque incorruptibiles facti: sicut virorum trium corruptibilia corpora atque mortalia, in camino ardenti vivere illaesa potuerunt (Dan 3:24).*

- 71 Августин, *O граде Божием* XX, 16 – *De coelo novo et terra nova* (PL 41, 682): *Illā... conflagratione mundana elementorum corruptibilium qualitates, quae corporibus nostris corruptibilibus congruebant, ardens penitus interibunt; atque ipsa substantia eas qualitates habebit, quae corporibus immortalibus mirabili mutatione convenient: ut scilicet mundus in melius innovatus, apte accommodetur hominibus etiam carne in melius innovatis.*
- 72 Мы знаем о об этом от Пруденция Труасского, см. ниже прим. 110.
- 73 Беда, *De temporum ratione* 70 – *De die iudicii* (PL 90, 575A-576D): *Non ergo firmamentum caeli, in quo sicera fixa circumceunt, non caelum aetherium... sed caelum hoc aerium, id est terrae proximum..., quod aqua quondam diluuii deletis terrestribus transcendendo perdidit, hoc ignis extremi iudicii eiusdem mensurae spatio procrecens occupando disperdet... Nunc autem caelum quidem aereum igni marcescet, sidereum manebit inlesum.... Cum descendente domino ad iudicium in ictu oculi fuerit omnium resurrectio celebrata mortuorum... Vtrum autem et reprobi tunc sublimius a terra leuentur obuiam iudici venturo, an meritis peccatorum ita praegrauentur ut quamvis immortalia corpora habentes ad altiora nequeant eleuari et praesidente ad iudicandum domino sancti in sublimi a dextris eius, ipsi autem in inferioribus adstant a sinistris, tunc potius apparebit... [Iniustos] utpote in terra positos igni circumdatos iudicis expectare sententiam... Raptis ad uocem tubae obuiam domino in aera perfectis seruis illius conflagratio mundana non noceat. Cf. Bede, *Commentarii in Pentateuchum* (PL 91, 198BD); *Super epistolas Catholicas* (PL 93, 82AD). Cf. Августин Ирландский, *De mirabilibus sanctae Scripturae* III, 8 (PL 35, 2197): *resurrectionis corpora in tantum levigabuntur, ut non solum crassa aqua, sed etiam nubibus et aere sustineantur; ut Apostolus ait, «Rapiemur ad occurrendum Christo in aera» (1 Thes 4:16).**
- 74 Беда, *Super epistolas Catholicas* (PL 93, 82BD): «Elementa vero calore solventur». *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 vero in meliorem restituet faciem. Unde in sequentibus dicitur: Novos vero coelos et novam terram. Non dixit alios coelos et aliam terram, sed veteres et antiquos in melius commutandos... Praeteriit 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. XV).*
- 75 *Altus Prossator*, p. 50-52. Ср. Храбан Мавр, *De fide catholica* (PL 112, 1618D: *Tuba primi archangeli.../ Surget homo a tellure.../ Animabus aetralibus / Eisdem obuiantibus, / 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. / Ubi habentur tenebrae / Vermes et dirae bestiae, / Ubi ignis sulphureus / Ardet flammis edacibus, / Ubi rugitus hominum, / Fletus et stridor dentium etc.*
- 76 Ср. Григорий Нисский, *Об устроении человека* XXII: «когда мы услышим трубу воскресения, которая пробуждает умершее и оставшихся в жизни мгновенно предлагает в нетление по подобию тех, кто изменяется воскресением... тяжесть плоти больше не будет ее притягивать вниз, и бремя не будет ее удерживать на земле, но, воспарив в воздух, она полетит: восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем (1 Фес 4:17)» (пер. В.М. Лурье).
- 77 Cf. *Altus prosator*, B: *Bonos creavit angelos ordines et archangelos / principatum ac sedium potestatum virtutum...*
- 78 P V, 971A: *Et haec est ratio, quae nullum locum sensibilem et corporalem in natura rerum inferno permittit, vanasque opiniones eorum destruit, qui infernum vel sub terris, vel terrarum in gremio, vel alicubi circa terram fallacibus suis cogitationibus autumant, ignorantes, quod ipsa terra, subius quam, vel intra quam infernum constituunt, penitus sit*

- peritura. Si autem terra peribit, profecto nihil sub ipsa et in ipsa, quod inferni vocabulo dignum sit, relinquetur; ac per hoc **nullus locus intra sensibilem corporalemque creaturam inferno datur, neque aeterno igni, in quo impii ardebunt...** De inferno, deque ejus tormentis satis est actum. Nam luculentissime suasum est, non esse eum substantialiter in natura visibilium et invisibilium, quoniam **neque corpus est, neque spiritus, sed justissima damnatio pravae et illicitae cupiditatis abutentium naturae bono, hoc est liberae uoluntatis arbitrio...**
- 79 Div. praed. 19, 2, 18-22 (437A): *corpora sanctorum in aetheream mutabuntur qualitatem..., impiorum uero corpora in aeream transitura.*
- 80 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 (я полагаю, нам следует доверять чтению, которое дает versio III Перифьюсеон в издании Э. Жено. В этом варианте «поп» было вычищено в манускрипте рукой ¹², то есть помощником Эриугены). Ср. P V, 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; P V, 1005D: nullus angelicus ordo est, cui humana natura post restorationem suam juxta intelligibiles gradus non interseratur; P IV, 780A: angelicam essentiam in humana, et humanam in angelica constitutam... Tanta quippe humanae naturae et angelicae societas fuerat – et fiet, si primus homo non peccaret – ut utraque unum efficeretur. Quod etiam in summis hominibus... fieri incipit (cf. 723C); а также P III, 4787 (733B): *Intelligit [homo] quidem ut angelus; P V, 1005A: homo adolescentior filius dicitur, angelus uero major aetate.***
- 81 Об античных теориях эфира см. в этом сборнике статью С.В. Месяц «Дискуссии об эфире в Античности».
- 82 Они не названы, но это, видимо, высшие из демонов, поскольку сказано, что они прозрачны, страдают людям, и этим отличаются от бесстрастных богов (984е-985а).
- 83 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, 740-1); Августин, *О граде Божием* VIII, 22; *Epist.* 102 (PL 33, 378), *Sermones de tempore* 222 (PL 38, 1091); Беда Досточтимый, *Hexaemeron* I (PL 91, 26CD), *De natura rerum* 25 (PL 90, 244A-246A).
- 84 Иоанн Скотт, P II, 549C: *Inferior enim pars a terra usque ad lunam aer dicitur (hoc est spiritus), superior uero... aether (id est purus spiritus).* Для Эриугены тела в собственном смысле – это вода и земля, ср. P III, 695B: *omnia ista corpora ex catholicis elementis composita, maxime etiam terrena et aquatica..., nil aliud in eis inuenitur praeter corpus omnino et corporeum.*
- 85 Ср. P V, 948AB: *humanam naturam in regeneratione ejus... omnino in spiritu conuersa, diuersarum tamen qualitatum capacem fore... Ut enim aer iste, ex quo similitudinem quandam humanitatis accepimus, aethereos desuper splendores, deorsum uero concretas ex terra et aqua recipit fumigationes; V, 947B: spiritualis natura aeris; 947C: aer enim dicitur, id est spiritus, ideoque simplex ac spirituale corpus a physicis uocatur; 947A: ipse autem aer in omnibus suae semper subtilitatis et serenitatis immobilem custodit qualitatem.*
- 86 P V, 987AB. Ср. P V, 951A; 952C.
- 87 О весьма схожих представлениях о взаимопревращении качеств и элементов у Оригена см. D.G. Bostock, «Quality and Corporeity in Origen», *Origeniana secunda*, eds. H. Crouzel, A. Quacquarelli (Рома: Edizioni dell'Ateneo, 1980), pp. 323-337.

- 88 *Div. praed.* 19, 1, 6-8 (436C): *incorporeus... solemus dicere aethereum spiritum, cum quarta pars sit corporalis creaturae.*
- 89 *Div. praed.* 19, 3, 33 (437B): *suprema omnium corporum qualitas, quae est aetherea.* O таком же понимании эфира Оригеном см. H. Crouzel, «La doctrine origénienne du corps ressuscité», *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 81 (Toulouse, 1980), pp. 191-95 [repr. in H. Crouzel, *Les fins dernières selon Origène*. Collected Studies Series 320 (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'».
- 90 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.*
- 91 *Div. praed.* 19, 2, 30-32 (437B): *Ignea quippe qualitas superior naturali vi inferiorum elementorum qualitates in se transfundere semper appetit naturali motu, quasi quoddam sui alimentum.*
- 92 Там же, 19, 2, 25-29 (437A-B): *Miro atque ineffabili naturarum modo peragitur, occulto tamen iustoque iudicio, ut, quod elementa mundi inter se quasi quodam naturalis amoris uinculo complexa inseparabiliterque conjuncta ordinatissimo motu appetunt, ueritatem odientibus uertatur in supplicium.*
- 93 Там же, 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, infelicium animarum intentio de corporibus suis aeternas patiat aerumnas.*
- 94 Там же, 19, 3, 38-45 (437B-C): *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.*
- 95 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 praeualent 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 peruenit... Superior uero pars aeris, propter puram tranquillitatem, coelo... coniungitur... In qua fortassis parte si fuerunt ante transgressionem suam transgressores angeli cum principe suo, nunc diabolo, tunc archangelo..., non mirum si post peccatum in istam sunt detrusi caliginem; ubi tamen et aer sit, et humore tenui contextatur, qui commotus uentos, et uehementius concitatus etiam ignes et tonitrua, et contractus nubila, et conspissatus pluuiam, et congelantibus 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*

- transgredenterur; coelestia corpora gerebant, neque hoc mirum est, si conuersa sunt ex poena in aeriam qualitatem, ut jam possint ab igne, id est ab elemento naturae superioris aliquid pati: nec aeris saltem spatia superiora atque puriora, sed ista caliginosa tenere permitti sunt, qui eis pro suo genere quidam quasi carcer est, usque ad tempus iudicii.* Ср. Немесий, *Об устройении человека* V, 126 (PG 40, 625B): «Стоики говорят, что из стихий одни деятельны, другие страдательны: к первым они относят воздух и огонь, ко вторым – землю и воду» (пер. Ф. Владимирского).
- 96 **О Судном дне:** Августин, *О граде Божием* XX, 24 (PL 41, 697-98): *aer iste uentosus... conuersus fuerat in humidam qualitatem;* Беда, *De natura rerum* 25 (PL 90, 246A): *aer turbulentus esset conuersus in undas;* Беда, *Commentarii in Pentateuchum* (PL 91, 198BD): *in aquarum natura pinguiore huius aeris qualitate conuersa...;* **о телах людей и ангелов:** Августин, *О граде Божием* XX, 16 (PL 41, 682): *ipsa [nostra] substantia eas qualitates habebit, quae corporibus immortalibus mirabili mutatione conueniant;* Августин, *О книге Бытия* III, 9-10 (PL 34, 283-85): *coelestia corpora... conuersa sunt ex poena in aeriam qualitatem, ut jam 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, 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> 140-41 (696B) (i¹ vers. I-II): *In diluuiio 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.*
- 97 Иоанн Скотт, P III, <20> 140-41 (696B) (i¹ vers. I-II): *In diluuiio aer uersus est in aquam, iterumque reuersa est aqua in aera;* P III, 3881-82 (712D): *multi philosophorum, teste sancto Augustino, affirmant ignem et aera agere, aquam uero et terram pati.* Cf. Origen, *О началах* IV, 4, 6, (33), 236-238: *ignem, aerem, aquam terramque mutari in semet ipsa inuicem ac resoluti aliud in aliud elementum mutua quadam consanguinatione docuimus.*
- 98 M. Smyth, «The Physical World in Seventh-Century Hiberno-Latin Texts», *Peritia* 5 (1986), p. 215.
- 99 *De miraculis sacrae scripturae* I, 11 (PL 35, 2161-62). D. Ó Cróinín, *Early Medieval Ireland 400-1200* (London, New York: Longman, 1995), pp. 187-188.
- 100 См. объяснение превращения воды в вино *De miraculis sacrae scripturae* I, 18 (2164-65) и обсуждение свойств элементов в II, 31 (2189-90).
- 101 Cf. Ориген, *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: *ὡς οἱ ἐν τῷ οὐρανῷ ἄγγελοι γίνονται οἱ καταξιούμενοι τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ μετασχηματιζόμενα αὐτῶν τὰ σώματα «τῆς ταπεινώσεως» γίνεσθαι τοιαῦτα, ὅποιά ἐστὶ τὰ τῶν ἀγγέλων σώματα, αἰθέρια καὶ αὐγοειδὲς φῶς.* Ср. Иероним, *Ad Avitum* Ep. 124, 4 (PL 22, 1063): *ad extremum sermone latissimo disputauit, angelum, siue animam, aut certe daemonem, quos unius adserit esse naturae, sed diuersarum uoluntatum, pro magnitudine neglegentiae et stultitiae iumentum posse fieri* (но ср. *ero Contra Joannem Hierosolymitanum* 17 (PL 23, 369A): *Nec Origenes unquam dixit ex angelis animas fieri, cum ipsos Angelos nomen esse officii doceat, non naturae*); Беда, *In Euangelium S. Marci* I (PL 92, 134D): *Angelus uocatur Joannes, non naturae societate iuxta haeresim Origenis, sed officii dignitate.*

- 102 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 vero 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 anima, nulla mihi de canonicis Libris occurrit auctoritas.* А согласно Григорию Великому природа ангелов и людей сильно различается: *Moralia* IX, 66 (PL 75, 916A-B): *angelorum atque hominum longe sit natura dissimilis.*
- 103 Иоанн Скотт, *Glosae Martiani* 13, 5-18 (Jeuneau, 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 veluti naturae sedem reperientes.* Ср. Августин, *Sermo* 240, 4, 4 (PL 38, 1132): *Philosophi saeculi huius... dixerunt, animas hominum male viventium..., cum exierint de corporibus, rursus continuo revolvi ad alia corpora, et poenas hic luere..., eas vero animas quae bene vixerunt, cum exierint de corporibus, ire ad superna caelorum, requiescere ibi in stellis et luminibus istis conspicuis, vel quibuscumque caelestibus abditisque secretis, oblivisci omnium praeteritorum malorum, et rursus delectari redire ad corpora, et venire iterum ad ista patienda; Sermo* 241, 4, 4 (PL 38, 1135). Об изложении учения о переселении душ Августином см. J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne* (Paris : Presses universitaires de France, 1964), pp. 434-41.
- 104 Ср. Беда, *De natura rerum* 8 (PL 90, 201A-202A): *Aquas, firmamento impositas, coelis quidem spiritualibus humiliores, sed tamen omni creatura corporali superiores...*
- 105 Пруденций, *De praedestinatione contra Joannem Scotum cognomento Erigenam* (далее – *De praedestinatione*) 17 (PL 115, 1294D-95A): *Quo etiam beatum Paulum raptum sanctus Ambrosius (in II ad Cor. XII, 2) intelligit dicens: [Quia ultra omnia mundi sidera raptus intelligitur, et ideo magnificum et mirabile est quod narrat. Significat enim supra firmamentum in tertium numero coelum de spiritualibus coelis raptum semetipsum].*
- 106 Пруденций, *De praedestinatione*. Praefatio (PL 115, 1009C-11B): *...Pater beatissime, misisti mihi quamdam schedulam decem et novem capitula continentem ex libro cuiusdam Scoti selecta, a nostro, ut ais, se quodammodo intellectu diuertentia, rogans et monens ut quaecumque in eis a uero exorbitantia comperissem, unicuique de libris euangelicis et catholicorum doctorum auctoritatibus devianti capitulo congrua depromerem abunde responsa. Quibus decursis auctoritateque perspectis, reperi in eis Belgianae uenena perfidiae, et aliquoties **Origenis amentiam**, Collyrianorumque haeticorum 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.*
- 107 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), pp. 77.
- 108 Пруденций, *Op. cit.* (PL 115, 1012D-1013A): *te familiarius amplectebat; peculiararius diligebam.*
- 109 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), pp. 293-294; J. Marenbon, «John Scottus and Carolingian Theology: from the *De Praedestinatione*, its Background and its Critics, to the *Periphyseon*», *ibid.*, pp. 311-14.

- 110 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».
- 111 Пруденций, *De praedestinatione* 17 (PL 115, 1293C-94C): (1) *Memini siquidem me olim, quod etiam passim jam rumor aspersit, te ipso narrante audissee, quod ultra hoc uisibile coelum, quod firmamentum Scriptura nuncupat, quodque Apostolus uelamen tabernaculi, quod erat oppansum ante oraculum, interpretatur* (cf. 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 praeloquens mundum diuidi in duas partes...».* Об этом параграфе см. H. Liebeschütz, «The Place of the Martianus Glossae...», p. 52; J. Prïaux, «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), pp. 135-48; D. Moran, *The philosophy of John Scottus Eriugena*, pp. 39-40.
- 112 Иоанн Скотт, *Glossae Martiani* 13, 5-18 (Jeauneau, p. 130, 16): *extra mundum nihil putabant esse*. Впоследствии Эриугена примет точку зрения Пруденция и скажет: *qui ultra hunc mundum sensibilem nihil esse excogitant, promptiores sunt ad negandam quam ad confitendam ueridicam naturarum speculationem* (P V, 986C).
- 113 Иоанн Скотт, P V, 954B-55A.
- 114 P V, 984C-85A: *Quidam enim spatium, quod lunam segregat a terra, tormentorum loco distribuunt: quidam inferiorem corpulentioeremque, 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; 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 uirilium 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.*
- 115 Между смертью и страшным судом душа бестелесна: P V, 915C: *[Deus] sinat spiritus corruptilibus corporibus grauatos ab eis deficere ad tempus...Quod enim eis congenitum est in hunc mundum, non possunt semper deserere, sed quandoque finito mundo recipient.*

- 116 P V, 895A: *Ipse est paradisis, 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, 835-36); ch. 41 (848).
- 117 Ср. H. Liebeschütz, «The Place of the Martianus Glossae...», pp. 49-58.
- 118 *Glosae Martiani* 27, 5-8 (Jeauneau, p. 149, 15-6): *Marcus Varro diffinit Deum esse animam mundi... uocatur anima; 32, 5 (p. 156-57): Genius est, secundum Varronem, ... deus unus et omnis*». См. Августин, *О граде Божием* VII, 9 и 13.
- 119 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, 1290C-D) цитирует *О граде Божием* VIII, 22: *daemones... esse spiritus... qui in hoc quidem aëre habitant, quia, de coeli superioris sublimitate dejecti, merito irregressibilis transgressionis in hoc sibi congruo uelut carcere praedammati sunt.*
- 120 Августин, *О граде Божием* XX, 18 (PL 41, 684-685).
- 121 Пруденций (PL 115, 1298A-C). Григорий, *Moralia* XIII, 48 (PL 75, 1040B-C): «quantum ad sublimitatem coeli, iam hujus aeris spatium non immerito dici infernus potest? Unde, cum apostatae angeli a coelestibus sedibus in hoc caliginoso aëre sunt demersi, Petrus apostolus dicit: «Angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit in iudicio cruciandos reservari». Si itaque ad celsitudinem coeli aer iste caliginosus infernus est, quantum ad ejusdem aeris altitudinem terra, quae inferius jacet, et infernus intelligi et profundior potest; quantum vero ad ejusdem terrae altitudinem, et illa loca inferi quae superiora sunt aliis receptaculis, inferni hoc loco non incongrue profundissimi appellatione signantur, quia quod aer ad coelum, terra ad aërem, hoc ille est superior infernorum sinus ad terram». Это рассуждение об относительности понятия «преисподняя» и многих ее уровнях восходит к Оригену.
- 122 Пруденций (PL 115, 1295D-1296A). Григорий Великий, *Homilia in Evangelia* 29, 5-6 (PL 76, 1216B-1217C).
- 123 Пруденций (PL 115, 1296C). Григорий, *Диалоги* IV, 25 (PL 76, 356D-57B). Это мнение Григория часто цитировалось: Беда (?), *Aliquot quaestiones* 11 (PL 93, 464D-65B); Юлиан из Толедо, *Prognosticon* II, 8 (PL 96, 478C-79A); Гаймон из Осерра, *De varietate librorum* (PL 118, 883A-B).
- 124 Пруденций (PL 115, 1290C-D). Августин, *О граде Божием* VIII, 22: *daemones... esse spiritus... qui in hoc quidem aëre habitant, quia, de coeli superioris sublimitate dejecti, merito irregressibilis transgressionis in hoc sibi congruo uelut carcere praedammati sunt.*
- 125 Пруденций (PL 115, 1289D): *maxime mihi admiranda uidentur: uidelicet si corpus aetherium ei primo factum est, et aether dicitur uel ignis, uel certe sedes ignis, cur non igneo corpore magis quam in aëreo 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...*
- 126 Пруденций (PL 115, 1290B-C): *[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 aëre, 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-46A); Иоанн Скотт говорит, что это мнение Августина, P V, 762CD: *sanctus Augustinus summus angelos spiritualia sua corpora, in quibus saepe apparent, non solum habere non denegat, uerum etiam confirmat.*

- 127 Иоанн Скотт, *Div. praed.* 19, 2, 18-22 (437A): *corpura sanctorum in aetheream mutabuntur qualitatem..., impiorum uero corpora in aeream qualitatem transitura.*
- 128 Иоанн Скотт, *Div. praed.* 17, 7, 146-47 (429B): *corpus meritis suis condignum ipso [diabolo] nolente copularetur; 19, 2, 24 (437A): adjunctum est ei [diabolo] inuito aereum corpus.*
- 129 Пруденций (PL 115, 1289D-90A): *maxime mihi admiranda uidentur... quod aereum corpus ei copulatum dicis, ut in eo non jam ab igni combureretur, sed iniquitate sua torqueretur... Cum rationi atque iustitiae illud potius congruere uideatur ut in quo peccauerat in ipso cruciaretur.*
- 130 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, vel quasi duplici corpore uno coelesti vel aethereo, altero autem aereo vestiretur: sed ipsum ejus coeleste corpus, si fuit, conuersum esse ex poena in aeream qualitatem, ut jam non coeleste vel aethereum, sed aereum corpus esset, ubi ignis poenam et supplicium sentire possit.*
- 131 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 безтелесности 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 здешиим слянным одеянием [indumentis testei] (пер. М.С. Петровой); Аристид Квинтиллиан, *О музыке* II, 17 [86-89]: *Душа, пока она находится в чистой области вселенной и не смешивается с телами, является естественной и незапятнанной... Когда же, из-за склонности к здешиему, она принимает некие видимости вещей из области земного, то мало-помалу забывает о прекрасных тамошних вещах и соскальзывает вниз... Желая тел, душа, как говорят, принимает и тянет за собой из всех областей [которые перескачет] некие телесные примеси. Проходя через эфирные орбиты, она причащается всему, насколько оно световидно и пригодно к согреву и естественному обволакиванию ее тела... [Постепенно] она утрачивает сферическую форму и обретает человеческие очертания... Она добавляет влажное дыхание от земных вещей и впервые это некое ее природное тело... 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».**
- 132 Ср. Тертуллиан, *Adversus Valentinianos* 24 (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 **superextam**, et hanc esse pelliceam tunicam obnoxiam sensui.*
- 133 Августин, *О граде Божиим* XI, 23 – *De errore, in quo Origenis doctrina inculpatur* (PL 41, 336-337); Иероним, *Ad Pammachium contra Joannem Hierosolymitanum* 16, 368A: 16 (PL 23, 368A): *an Origenis doctrina sit uera, qui dixit cunctas rationabiles creaturas, incorporales et inuisibiles, si negligentiores fuerint, paulatim ad inferiora labi, et juxta*

qualitates locorum ad quae defluunt, assumere sibi corpora. Verbi gratia, primum aetherea, deinde aerea. Cumque ad uiciniam terrae peruenerint, crassioribus corporibus circumdari, nouissime humanis carnibus alligari.

- 134 Пруденций, *De praedestinatione* 19 (PL 115, 1323BD): *Haec fidei Catholicae aduersa prorsus pronuntio... Aether quippe non est caro... quam ipse Dominus jam resurrectione 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.*
- 135 Иероним, *Contra Joannem Hierosolymitanum, Ad Pammachium* 25 (PL 23, 375C): *nouies resurrectionem nominans corporis, ne semel quidem carnis inseruit; Ibid. 27 (379A): nouies corpus, et ne semel quidem carnem nominas; Ibid. 27 (379B): omnis caro est corpus, non omne corpus est caro. Caro est proprie, quae sanguine, uenis, ossibus, neruisque constringitur. Corpus quamquam et caro dicatur, interdum tamen aethereum, uel aereum nominatur, quod tactui uisuique non subiacet, et plerumque uisibile est atque tangibile.*
- 136 Пруденций, *De praedestinatione* 19 (PL 115, 1327A). Григорий Великий, *Moralia* XIV, 55 (PL 75, 1077B-C): *credo namque quia resurrecturus sum, sed uolo, ut audiam qualis, sciendum quippe mihi est, utrum in quodam alio subtili, fortasse uel aereo, an in eo quo moriar corpore resurgam. Quod si in aereo corpore resurrexero, jam 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, *O началa* II, 10, 1, 31-42: *si resurgunt corpora, sine dubio ad indumentum nostri resurgent, et si necesse est nos esse in corporibus (sicut certe necesse est), non in aliis quam in nostris corporibus esse debemus... resurgunt et spiritalia resurgunt... animalis corporis qualitas, quae in terram seminata spiritalis corporis reparat qualitatem.**
- 137 Пруденций, *De praedestinatione* 19 (PL 115, 1331A-B); 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 jam 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).*
- 138 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.*
- 139 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.*
- 140 В Р V, 929C-30B Иоанн Скотт цитирует Оригена, толкующего 1 Cor 15:44 и 2 Cor 5:1 (*O началa* III, 6, 3-4): *Alioquin aestimant, gloriam summae beatitudinis impediri, si materialis substantiae interseratur admixtio... Apostolum Paulum mentionem spiritalis 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 produci...*
- 141 Пруденций, *De praedestinatione* 16 (PL 115, 1225C-D): *Sed quia poenas nihil aliud quam conscientiam peccatorum juxta 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 (1132B-C): «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 coningas: quod quia Origenes mendaciter docuit, sententiam iustae damnationis exceperit;* См. *Правила Шестого Вселенского Собора (Константинопольского)*, Правило 1: «[165 отцов, собравшихся в Константинополе при Юстиниане] Оригена и Дидима, и Евагрия, возобновивших эллинские басни и прехождения, и превращения некоторых тел и душ вновь нам публично представивших, в сонных мечтаниях блуждающего ума и против воскресения мертвых нечестиво и нездравомысленно восстававших,... соборно предали проклятию и отрунули» (*Каноны, или Книга Правил, святых Апостолов, святых Соборов, вселенских и поместных, и святых отцов*, СПб.: Общество святителя Василия Великого, 2000, с. 59). Об осуждении Оригена см. В.В. Болотов, «Учение Оригена о Святой Троице», Собр. церковно-истор. трудов т. 1 (Москва: Мартис, 1999), сс. 403-412.
- 142 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, pp. 179-85.
- 143 Пруденций, *De predestinatione* (PL 115, 1338BC): «Nec omittendum credidimus quod cum in caeteris Origeni paria sentire delegeris, in genere poenarum ab illo multum diversum abieris. Nam ille ignem et vermes impiorum conscientias criminum propriorum et sensit et docuit: tu ignem hoc quartum elementorum dogmatizans, excepta beatitudine qua priventur, nullam eis poenam ullatenus vel in anima vel in corpore adhibendam, eosve asseveras. Hinc sanctus Hieronymus contra Rufinum sectatorem interpretemque Origenis scribens ita eloquitur: *Ignes autem aeternos quos intelligere solet Origenes, ... conscientiam videlicet peccatorum, et poenitudinem interna cordis urentem...* Здесь Пруденций цитирует Иеронима: *Apologia adversus libros Rufini* II, 7 (PL 23, 429B).
- 144 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 vero interitum ea, quae a deo ad hoc facta sunt, ut essent et permanerent, recipere non possunt* (цитируется в P V, 930CD).
- 145 Ориген, *О началах* III, 6, 5, 132-140: *Destruui sane novissimus inimicus ita intellegendus est, non ut substantia eius quae a deo facta est pereat, sed ut propositum et voluntas inimica, qua non a deo sed ab ipso processit, intereat* (цитируется в P V, 930C). Это мнение принимал и Августин, *О книге Бытия* XI, 21 (PL 34, 440): *nullo modo in eo [diabolo] naturam quam Deus creavit, sed malam propriam voluntatem poena ignis aeterni plectendam esse credendum est.*
- 146 Ориген, *Hom. in Jeremiam* 16, 6, 7-10 (ed. E. Klostermann, GCS III): οὐ γὰρ τὸ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ἀναλίσκει, οὐ τὸ ἴδιον κτίσμα καταναλίσκει, ἀλλὰ τὸν ἐποικοδομηθέντα χόρτον, τὰ ἐποικοδομηθέντα ξύλα, τὴν ἐποικοδομηθεῖσαν καλᾶμην.
- 147 Ориген, *О началах* I, 8, 4, 146-49; *Com. in Matthaem* XVII, 30, 58-59 (PG 13, 1569A). Ср. Иероним, 124, 4 (PL 22, 1063): *angelum, sive animam, aut certe daemonem, quos unius adserit naturae, sed diversarum voluntatum; ibid.* 14 (1071-72): *omnes rationabiles naturas, id est Patrem, et Filium at Spiritum Sanctum, angelos, potestates, dominationes, ceterasque virtutes, ipsum quoque hominem secundum animae dignitatem, unius esse substantiae... Ex quo concluditur, Deum et haec quodam modo unius esse substantiae.*
- 148 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 videntur;*

sed quae non videntur. Quae enim videntur temporalia sunt, quae autem non videntur aeterna sunt. Scimus autem quoniam, si terrestris domus nostrae huius habitacionis dissolvatur, aedificacionem a deo habemus, domum non manu factam, aeternam in caelis» (2 Cor 4:18-5:1). Cum enim alibi dicat: «Quia videbo caelos opera digitorum tuorum» (Ps 8:4), et de omnibus visibilibus per prophetam deus dixit quia «manus mea fecit haec omnia» (Is 66:2), istam aeternam domum, quam sanctis repromittit in caelis, manu factam non esse pronuntiat, differentiam sine dubio creaturae in his quae videntur et in his quae non videntur ostendens. Non enim idem intellegitur quod dicit ea quae non videntur et ea quae invisibilia sunt. Ea namque quae sunt invisibilia, non solum non videntur, sed ne naturam quidem habent, ut videri possint, quae Graeci ἀσώματα, id est incorporea, appellarunt; haec autem, de quibus Paulus dixit: «Quae non videntur», naturam quidem habent, ut videri possint, nondum tamen videri ab his, quibus promittuntur, exponit.

149 Ориген, *О началах* III, 6, 4, 100-125: *qualitatem spiritalis corporis talem quandam esse sentimus, in quo inhabitare deceat non solum sanctas quasque perfectasque animas, verum etiam omnem illam creaturam, quae liberabitur a servitute corruptionis. De quo corpore etiam illus apostolus dixit quia «domum habemus non manu factam, aeternam in caelis», id est in mansionibus beatorum... omnibus his corporibus, quae sive in terris sive in caelis videmus et quae videri possunt et «manu facta» sunt et aeterna non sunt, multa longe praelatione praecellit illud, quod et visibile 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 perducī (цитируется в P V, 929C-30B).*

150 Ориген, *О началах* II, 9, 3: *quaedam dicuntur esse supercaelestia, id est in habitacionibus beatoribus posita et corporibus caelestioribus ac splendidioribus indita, et in his ipsis multae differentiae ostenduntur; sicut, verbi 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); I, 6, 4, 182-185: *Alius fortasse dicit quoniam in illo fine omnis substantia corporalis ita pura erit atque purgata, ut aetheris in modum et caelestis cuiusdam puritatis ac sinceritatis possit intelligi; Иероним, Еп. 124, 9: *Divinitus habitaculum et veram requiem apud superos aestimo intelligi, in qua creaturae rationabiles commorantes antequam ad inferiora descenderent, ...antiqua beatitudine fruebantur.***

151 Ориген, *О началах* II, 3, 6, 234-56: *Dicitur mundus etiam ista universitas, 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 visibilem etiam dominus et salvator noster, quem re vera 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 ιδέας nominant, adfirmare: quod utique a nostris rationibus alienum est, mundum incorporeum dicere, in sola mentis fantasia vel cogitationum lubrico consistentem; et quomodo vel salvatorem inde esse vel sanctos quosque illuc ituros poterunt adfirmare, non video. Verumtamen praeclearius aliquid et splendidius, quam iste praesens est mundus, indicari a salvatore non dubium est... Sed utrum mundus iste, quem sentiri vult, separatus ab hoc sit aliquis longeque divisus vel loco vel qualitate vel gloria, an gloria quidem et qualitate praecellat, intra huius tamen mundi circumscriptionem cohibeatur, quod et mihi magis verisimile videtur, incertum tamen est...*

152 Ориген, *О началах* Praefatio 8, 164-167: *tale corpus quale habent daemones (quod est naturaliter subtile quoddam et velut aura tenue, et propter hoc vel putatur a multis vel dicitur incorporeum). О тонких телах демонов см. Тертуллиан, Apologia XXII, 5. Co-*

- гласно Оригену у ангелов тела «эфирные, блистающий свет» (*Com. in Matth.* XVII, 30, 58-59: αἰθέρια καὶ αὐγοειδὲς φῶς), только Троица бестелесна: *О началах* I, 6, 4, 175-82; 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.*
- 153 Ориген, *Com. in Matthaeum* XVII, 30 (PG 13, 1568C-69A): ὡς οἱ ἐν τῷ οὐρανῷ ἄγγελοι γίνονται οἱ καταξιούμενοι τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ μετασχηματιζόμενα αὐτῶν τὰ σώματα «τῆς ταπεινώσεως» γίνεσθαι τοιαῦτα, ὅποια ἐστὶ τὰ τῶν ἀγγέλων σώματα, αἰθέρια καὶ αὐγοειδὲς φῶς.
- 154 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 θείαν ποιότητα)?... почему же для плоти Иисуса также не было возможным изменить свои качества и сделаться такой, какой ей надлежало быть, чтобы обитать (τὴν πολιτευομένην) в эфире и местах надэфирных (ἐν αἰθέρι καὶ τοῖς ἀνωτέρω αὐτοῦ τόποις)»?
- 155 Ориген, *О началах* I, 6, 4, 182-185: *Alius fortasse dicit quoniam in illo fine omnia substantia corporalis ita pura erit atque purgata, ut aetheris in modum et caelestis cuiusdam puritatis ac sinceritatis possit intelligi;* Иероним, *Ер.* 124, 4 (PL 22, 1062): *Corporales quoque substantias penitus dilapsuras; aut certe in fine omnium hoc esse futura corpora, quod nunc est aether et caelum, et si quod aliud corpus sincerius, et purius intellige potest; ibid.: Triplex ergo suspicio nobis de fine suggeritur:... Aut enim sine corpore vivemus...; aut... omnis substantia redigetur in optimam qualitatem, et dissolvetur in aetherem, quod purioris simpliciorisque naturae est; aut certe sphaera illa, quam supra appellavimus ἀπλανῆ, et quidquid illius circulo continetur, dissolvetur in nihilum: illa vero qua ἀντιζώνη ipsa tenetur, et cingitur, vocabitur terra bona* (ср. *Федон* 109с-110b); *Ibid.* 10 (1069): *omnem creaturam corpoream in spiritalia corpora et tenuia dicit esse mutandum, cunctaque substantiam in unum corpus mundissimum, et omni splendore purius convertendam... Et erit Deus omnia in omnibus, ut universa natura corporea redigatur in eam substantiam, quae omnibus melior est, in divinam scilicet, qua nulla est melior.* Ср. Климент Александрийский, *Строматы* V, 14: *Не обойду молчанием и Эмпедокла; этот физик упоминает о восстановлении (ἀναλήψως) всех вещей, полагая, что некогда произойдет [ux] превращение в субстанцию огня* (пер. А.В. Лебедева).
- 156 Ориген, *О началах* II, 3, 7, 324-343: *cum... cum [deo]... unus spiritus secundum hoc, quod spiritus sunt naturae rationabiles, tunc ipsa quoque substantia corporalis optimis ac purissimis spiritibus sociata pro assentium vel qualitate vel meritis in aetherium statum permutata, secundum quod apostolus dicit: 'Et nos immutabitur', refulgebit.*
- 157 Иероним, *Ер.* 124, 11 (PL 22, 1069): *In fine omnium rerum, quando ad caelestem Hierusalem reversuri sumus...; Homilia in Jeremiam* 13, 2: *Иерусалим, видение мира (εἰρήνης);* Климент Александрийский, *Stromata* I, 5: *«Иерусалим значит видение мира».* Cf. *Onom. sacra* I, 203, 2; I, 169, 66.
- 158 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 vel ante ipsum substiterit, demergatur. Cuius ignis esca atque materia sunt nostra peccata.*
- 159 Ориген, *Hom. I in Ps* 38, ch. 7, 61-69 (ed. E. Prinzivalli, SC 411): *apostolus sicubi videbat 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 vero expurgatos iam vitis illuminat et illustret;* Иероним, *Ер.* 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 virtute et potentia omnis memoria delictorum ante oculos nostros ponitur... et quidquid feceramus in vita vel turpe, vel inpium, omnis eorum in conspectu nostro pictura describitur, ac praeteritas voluptates mens intuens, conscientiae punitur ardore, et paenitudinis stimulus confoditur.

160 Ориген, *Hom. in Jeremiam* 20, 8, 48-67 (GCS III); ср. англ. пер. «He has said [in Jer 20:9] that there is a certain form of fire, an imperceptible fire, which punishes the one who is punished in the pain which he cannot bear... If we had suffered... this fire and the external fire, which we see upon those who are burned by the governors of the nations, we would prefer that fire to this. For the former burns the surface, but the latter burns the heart... That is the fire the Savior kindles when he says, *I came to cast fire on the earth* (Luke 12:49)»; Климент Александрийский, *Quis dives salvetur* (GCS 17), ch. 25, 3, 2 - 5, 1; ср. англ. пер. «There is a persecution which arises from without... But the most painful is internal persecution, which proceeds from each man's own soul being vexed by impious lusts, and diverse pleasures, and base hopes, and destructive dreams; when always grasping at more, and maddened by brutish loves, and inflamed by the passions which beset it like goads and stings, it is covered with blood, (to drive it on) to insane pursuits, and to despair of life, and to contempt of God. More grievous and painful is this persecution, which arises from within, which is ever with a man, and which the persecuted cannot escape; for he carries the enemy about everywhere in himself. Thus also burning which attacks from without works trial, but that from within produces death».

161 Амвросий, *Expositio Evangelii secundum Lucam* VII, 205 (PL 15, 1754B-C) – цитируется в P V, 936CD.

162 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 congregaverit peccatorum, competendi tempore omnis illa malorum congregatio effervescent ad supplicium atque inflammatur ad poenas; cum etiam mens ipsa vel conscientia per divinam virtutem omnia in memoriam recipiens, quorum in semet ipsa signa quaedam ac formas, cum peccaret, expressaret, et singulorum, quae vel foede ac turpiter gesserat vel etiam impie commiserat, historiam quandam scelerum suorum ante oculos videbit 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.*

163 Ориген, *Hom. in Jeremiam* 2, 3, 14-16 (ed. P. Nautin, SC 232; = PG 13, 281A): *Οὗτως «ὁ θεὸς πῦρ καταναλίσκων» ἐστὶ, καὶ «ὁ θεὸς φῶς ἐστι», «πῦρ καταναλίσκων» τοῖς ἁμαρτωλοῖς, «φῶς» τοῖς δικαίοις καὶ ἁγίοις; а также *Com. in Canticum* II, 2, 21 (SC 375, p. 312).*

164 Ориген, *Hom. in Ps 36* III, 1, 46-52 (ed. E. Prinzivalli, SC 411): *omnes nos venire necesse est ad illum ignem. Etiamsi Paulus sit aliquis vel Petrus, veniet tamen ad illum ignem. Sed illi tales audiunt: Etiamsi per ignem transeas, flamma non aduret te. Si vero aliquis similis mei peccator sit, veniet quidem ad ignem illum sicut Petrus et Paulus, sed non sic transiet sicut Petrus et Paulus.* Ср. *Hom. in Ps 36* (Fragmenta Graeca) Fr. 14 (SC 411, p. 420).

165 Мефодий, *De resurrectione* apud Photius, *Bibliotheca*. Codex 234, 298b, 38-40 (ed. R. Henry (Les Belles Lettres, 1967), t. V; = PG 103, 1128C-D); рус. пер. с. 262: «когда все будет объято нисшедшим огнем, тела, украшенные непорочностью и праведностью [ἀγνεΐα καὶ δικαιοσύνη], будут проведены Им через огонь, как через прохладную воду».

- 166 Origen, *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 vel perditio substantiae materialis ostenditur; sed inmutatio quaedam fit qualitatis atque habitus transformatio etc.*
- 167 Ориген, *Против Цельса* V, 15, 1-13 (ed. Borret, SC 147): τὴν καὶ παρ' Ἑλλήνων τισὶν οὐκ εὐκαταφρονήτως φιλοσοφῆσαν εἰσαγομένην τοῦ κόσμου ἐκτίρωσιν... τὸ πῦρ καθάρσιον ἐπάγεται τῷ κόσμῳ, εἰκὸς δ' ὅτι καὶ ἐκάστῳ τῶν δεομένων τῆς διὰ τοῦ πυρὸς δίκης ἅμα καὶ ἰατρείας· καίοντος μὲν καὶ οὐ κατακαίοντος τοὺς μὴ ἔχοντας ἄλλην δεομένην ἀναλοῦσθαι ὑπ' ἐκείνου τοῦ πυρὸς, καίοντος δὲ καὶ κατακαίοντος τοὺς ἐν τῇ διὰ τῶν πράξεων καὶ λόγων καὶ νοημάτων τροπικῶς λεγομένην οἰκοδομῇ «ξύλα, χόρτον ἢ καλάμη» οἰκοδομήσαντας. ?
- 168 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 vel perditio substantiae materialis ostenditur; sed inmutatio quaedam fit qualitatis atque habitus transformatio.*
- 169 Мефодий Олимпийский, *De resurrectione* apud Photius, *Bibliotheca*. Codex 234, 299a, 5-15 (= PG 103, 1129A): «Блаженный Иоанн, говоря *отдало море мертвых, бывших в нем, и смерть и ад отдало мертвых, которые были в них* (Апок 20:13), не указывает ли на возвращение части элементов, для восстановления [ἀποκατάστασιν] каждого из них? Под морем разумеется влажная сущность [οὐσίαν], под адом [ἄδην] – воздух, по причине его невидимости [τὸ ἀειδές], как сказано и Оригеном, а под смертью – земля, потому что умерший полагается в ней... Всякий состав [σύγκριμα]... состоящий из чистого воздуха и чистого огня, и начало односущное ангельским (сущностям) [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]».
- 170 По-прежнему неизвестны некоторые источники *О предопределении*, например, для четверичного деления диалектики. Джулио д'Онофрио (G. d'Onofrio, «*Disputandi disciplina*. Procédés dialectiques et logica vetus dans le langage philosophique de Jean Scot», *Jean Scot écrivain*, ed. G.-H. Allard (Montréal, Paris, 1986), p. 238, n. 29) указывает на существование этого неоплатонического квадривиума у Иоанна Дамаскина, *О диалектике* 68 (PG 94, 672BC). Мы можем добавить, что о четверичном делении диалектики неоднократно говорится у Прокла, хотя работы Прокла вряд ли были источником для Иоанна Скотта. 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 – διακριτικῆ* упоминается Ямвлихом в *Жизни Пифагора* 161, 8: «Общие знания, такие, как учение о *доказательстве, определении и делении*, он [Пифагор] передал людям» (пер. Ю.А. Полуэктова).
- 171 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-23B): 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 vel mendaciter aliquid sentiendum.*

- 172 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, как учат стоики, под именем Юоны, так как у воздуха есть сходство с эфиром и теснейшая с ним связь» (пер. Г.Г. Майорова), и там же, II, 45-46.
- 173 Цицерон, *Тускуланские беседы* I, XVIII (42). Панэтий (ок. 180-109) – основатель римского стоицизма.
- 174 Ср. 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 теплою его».
- 175 Вергилий, *Энеида* VI, 745-747: *longa dies.../ purumque relinquit / aetherium sensum atque aurai simplicis ignem.*
- 176 Сервий, *In Aeneidem* VI, 747: AETHERIUM SENSUM *id est πῶρ νοερόν, ignem sensualem, id est deum: per quod quid sit anima ostendit.*
- 177 См. Диоген Лаэртский, *О жизни философов* VIII, 25-32. 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 смещении, во-первых, с чистым воздухом, во-вторых, с воздухом мглистым и облачным, в-третьих, с более плотной влажностью, в-четвертых, с земной плотностью».
- 178 Луций Анней Корнут, *De natura deorum*, ed. C. Lang, *Cornuti theologiae Graecae compendium* (Leipzig: Teubner, 1881), p. 4, 16 – p. 5, 7: ὁ ἄΑιδης... ὁ παχυμερέστατος καὶ προσγεϊότατος ἀήρ... εἰς τοῦτον γὰρ χωρεῖν ἡμῖν κατὰ τὸν θάνατον αἱ ψυχαὶ δοκοῦσιν ἦκιστα ἀνδάνοντος ἡμῖν τοῦ θανάτου.
- 179 Плутарх, *О лике луны* 943С.
- 180 Марий Викторин, *In epistolam Pauli ad Galatas* I, 4 (PL 8, 1180В): *quosdam daemones aerios vocent, rursus alii empirios, alii enydros, alii genios, id est terrenos, aquaticos, aerios, ignitos.*
- 181 Макробий, *Комментарий на Сон Цициона* I, 11, 4-6.
- 182 Климент Александрийский, *Строматы* IV, 26, рус. пер. с. 223:
*ψυχαὶ δ' ἀσεβῶν ὑπουράνιοι γὰρ πωτῶνται
 ἐν ἄλγεσι φονίους ὑπὸ ζεύγλαις ἀφύκτοις κακῶν,
 εὐσεβῶν δὲ ἐπουράνιοι νόουσι,
 μολπαῖς μάκαρα μέγαν ἀείδουσ' ἐν ὕμνοις.*
- 183 Тертуллиан, *De anima* 54 (PL 2, 742АВ): *apud illum (Platonem) in aetherem sublimantur animae sapientes; apud Arium, in aera; apud Stoicos, sub lunam... Reliquas animas ad inferos dejiciunt. Hos Plato velut gremium terrae describit, in Phaedone... Арий – александрийский философ, живший во время императора Августа (1 в. до н.э. – 1 в. н.э.); не следует путать его с христианином-ереснархом Арием (ок 250-336).*
- 184 Ориген (в переводе Иеронима), *Homiliae in Ezechielem* IV (PL 25, 721ВС): *Aer quoque animalibus plenus est, secundum ejusdem Apostoli testimonium praedicantis: 'In quibus aliquando ambulastis secundum saeculum mundi hujus, secundum principem potestatis et aeris spiritus, qui nunc operatur operatur in filiis diffidentiae' (Eph 2:1-2).*
- 185 Иероним, *In Epistolam ad Ephesios* I (PL 26, 466А): *Princeps quippe aeris, et spiritus potestatis, qui in aere isto est, diabolus intelligitur, qui nunc operatur in filiis diffidentiae.*
- 186 Иероним, *In Epistolam ad Ephesios* III (PL 26, 546ВС): *de daemonibus quod in aere isto vagentur, Apostolus ait: «... (Eph 2:2)». Haec autem omnium doctorum opinio est, quod aer iste qui coelum et terram medius dividens, inane appellatur, plenus sit contrariis fortitudinibus.*

- 187 Кассиан, *Collatio* 8, 12 (PL 49, 740-1): *Tanta vero spirituum densitate constipatus est aer iste, qui inter coelum terramque diffunditur, in quo non quieti nec otiosi pervolitant, ut satis utiliter humanis aspectibus eos Providentia divina absconderit atque subtraxerit.*
- 188 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!*
- 189 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...*
- 190 Беда, *Hexaemeron* I (PL 91, 26CD): *firmamentum coeli... hoc nomine etiam aether indicetur, hoc est, superius illud aeris spatium quod a turbulento hoc et caliginoso loco in quo aves volant usque ad astra pertingit, et esse tranquillum prorsus ac luce plenum non immerito creditur. Nam et errantia sidera septem, quae in hoc aetheris spatio vaga ferri perhibentur; Scriptura in firmamento coeli esse posita dixit... Nec mirandum si aether firmamentum coeli nominetur, cum aer appellatur coelum, ut supra docuimus.*
- 191 Храбан Мавр (819 г.), *Commentaria in Genesim* I, 6 (PL 107, 457B).
- 192 Беда, *De natura rerum* 25 - De aere (PL 90, 244A-246A): *Aer est omne quod inani simile vitalem hunc spiritum fundit, infra lunam, volatus avium nubiumque, et tempestatum capax. Ubi etiam potestates aereae 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 diurna lucis sunt plena, cujus vicinia tangere fertur Olympus... Sed et ipse aliquando coelum vocatur; unde et Petrus ait coelos in diluvio periisse, cum aer turbulentus esset conversus 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 dividens, inane appellatur, plenus sit contrariis fortitudinibus.* Ср. Беда, *De natura rerum* VII. De coelo superiore (PL 90, 200D-201A): *Coelum superioris circuli... virtutes continet angelicas; quae ad nos exeuntes, aetherea sibi corpora sumunt, ut possint hominibus etiam in edendo similari, eademque ibi reversae deponunt.**
- 193 Платон, Тимей 22сd: *πολλὰ κατὰ πολλὰ φθοραὶ γεγόνασιν ἀνθρώπων καὶ ἔσονται, πρὶ μὲν καὶ ὕδατι μέγιστα... τὸ δὲ ἀληθές ἐστι τῶν περὶ γῆν κατ' οὐρανὸν ἰόντων ἀράλλαξις καὶ διὰ μακρῶν χρόνων γιγνομένη τῶν ἐπὶ γῆς πρὶ πολλῶ φθορά... ὅταν δ' αὖ θεοὶ τὴν γῆν ὕδασι καθαίροντες κατακλύζωσιν...*
- 194 Гераклит, А 13 DK.
- 195 Пс.-Плутарх, *Placita philosophorum* 877 C 12 – D 5.
- 196 Симпликий, *Комм. к «О небе»*, с. 294, 4 Н (= А 10 DK).
- 197 Это распространенное представления возводилось к Гераклиту (30, 31, 60 DK). Его повторяют Хрисипп; Диоген Лаэртский, Климент Александрийский, Арий Дидим, Стобей, Цицерон, Плиний, Марциан Капелла и др. (см. Лебедев, *Фрагменты ранних греческих философов. Часть I*, с. 204-205, 217-221 (далее – *Фрагменты*)).
- 198 Климент Александрийский, *Строматы* V, 14 (= *Фрагменты*, с. 220).
- 199 Cf. Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis meteorologicorum libros commentaria, ed. M. Hayduck. *Commentaria in Aristotelem Graeca* 3, 2 (Berlin: Reimer, 1899), p. 62.
- 200 Симпликий, In Aristotelis quattuor libros de caelo commentaria, ed. J.L. Heiberg, *Commentaria in Aristotelem Graeca* 7 (Berlin: Reimer, 1894), pp. 294-367. Рус. пер. см. *Фрагменты*, с. 218.
- 201 Диоген Лаэртский VII, 157.

- ²⁰² Ср. пс.-Плутарх, *Placita philosophorum* 899 С 3-6, (пер. А.В. Лебедева).
- ²⁰³ Пер. А.В. Лебедева. См. Олимпиодор, *Комм. к 'Федону' Платона* 10, 2 (с. 57, 27 Norvin) (= *Фрагменты*, с. 253).
- ²⁰⁴ Иосиф Флавий, *Иудейские древности* 1, 70, 3-5: *προειρηκός ἀφανισμόν Ἀδάμου τῶν ὄλων ἔσεσθαι τὸν μὲν κατ' ἰσχὺν πυρὸς τὸν ἕτερον δὲ κατὰ βίαν καὶ πλῆθος ὕδατος...* Рус. пер. Иосиф Флавий, *Иудейские древности*, кн. 1, гл. 3 (М.: Ладомир, 1994), т. 1, с. 9.
- ²⁰⁵ 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). Примечание Е.Б. Смагиной об эсхатологическом огне см. там же, с. 432.
- ²⁰⁶ 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».
- ²⁰⁷ 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».
- ²⁰⁸ Тертуллиан, *Apologeticus adversus gentes* 47 (PL 1, 519B-520B): *Itaque et ridemur Deum praedicantes iudicaturum. Sic enim et poetae et philosophi tribunal apud inferos ponunt. Si gehennam comminemur, quae est ignis arcani subterraneus ad poenam thesaurus, proinde decachinnamur. Sic enim et Pyriphlegethon apud mortuos amnis est. Et si paradisum nominemus, locum divinae amoenitatis recipiendis sanctorum spiritibus destinatum, maceria quadam igneae illius zonae a notitia orbis communis segregatum, Elysii campi fidem occupaverunt. Unde haec, oro vos, philosophis aut poetis tam consimilia? non nisi de nostris sacramentis: si de nostris sacramentis, ut de prioribus, ergo fideliora sunt nostra, magisque credenda, quorum imagines quoque fidem inveniunt; si de suis sensibus, jam ergo sacramenta nostra imagines posteriorum habebuntur, quod rerum, forma non sustinet; nunquam enim corpus umbra aut veritatem imago praecedit.*
- ²⁰⁹ Тертуллиан, *Apologeticus adversus gentes* 23 (PL 1, 415A): *negent Christum omnem ab aevo animam restitudo corpore iudicaturum. Dicant hoc pro tribunali, si forte, Minoen et Rhadamanthum secundum consensum Platonis et poetarum esse sortitos*
- ²¹⁰ Ефрем Сирин, *О страхе Божиим и о последнем суде* (перевод с сирийского), рус. пер. 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.
- ²¹¹ Ср. Августин, *О граде Божиим* VIII, 5: «стойки 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».
- ²¹² См. John Contreni, *The Cathedral School of Laon from 850 to 930: Its Manuscripts and Masters*. Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 29 (München: Bei der Arbo-Gesellschaft, 1978), p. 182: «Ephraem of Syria, Sermones, MS 121, ff. 1r-45r; Paris BN lat. 11379, ff. 21r-23v (ed. J.S. Assemani, *Ephraemi Syri Opera omnia*, vol. 3 (Rome, 1746), pp. 553-60, 579-81)».

- ²¹³ Ефрем Сирин, *Надгробные песнопения* 42 – День общего воскресения, с. 459.
- ²¹⁴ Ефрем Сирин, 140 – *О покаянии* 73, с. 329.
- ²¹⁵ Бундахшин 34v-35v, в кн. *Зороастрийские тексты*, сс. 307-308.
- ²¹⁶ М. Бойс, *Зороастрийцы. Верования и обычаи*. 2-е изд, испр. (М.: Наука, 1988), сс. 38-39.
- ²¹⁷ Беда, *De temporum ratione* 70 – *De die iudicii* (PL 90, 575A-76D).
- ²¹⁸ См. также J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire* (Paris, 1981), p. 142; J. Gnifka, *Ist Kor 3, 10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?* (Düsseldorf, 1955), pp. 51-52.
- ²¹⁹ Алкуин, *De fide* 21 – *De justorum praemio, et poena peccatorum* (PL 101, 53AD).

Ориген и его влияние на эсхатологию Иоанна Скотта

Ориген в кругу Иоанна Скотта. Ориген занимал важное место в каролингском интеллектуальном мире¹. В ту эпоху (как и теперь) Оригена нередко винили не только в действительных отклонениях его учения от ортодоксальной доктрины, но и в заблуждениях, приписанных ему его противниками. Сразу оговоримся, что цитируя эти обвинения, мы не затрагиваем вопроса об их обоснованности. В текстах, доступных Иоанну, не раз указывалось на ошибки Оригена. Так, хорошо известный каролингским интеллектуалам Беда Досточтимый осуждал учение Оригена о тождестве природ людей и ангелов². Хаймон из Осерра критиковал тех, кто в словах апостола *всякая тварь стенает, omnis creatura ingemescit* (Рим 8:22), под «тварью», как Ориген, понимал не только животных, но солнце, звезды и ангелов³. Оригеновскую теорию апокатастасиса – конечного спасения и праведных, и нечестивых, включая падших ангелов и дьявола, – критиковали Беда⁴, Храбан Мавр⁵, а позже – Ремигий из Осерра⁶.

В специальной главе *О граде Божиим* Августин критикует Оригена за учение о том, что отступившие от Творца души в наказание за грех получили разные тела, как темницы, соответственно степени вины каждой, и что только в этом причина сотворения мира⁷. 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 мир⁸.

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*⁹. В кругу Иоанна Скотта интерес к Оригену был особенно велик. В списке книг личной библиотеки Вульффада, друга Иоанна Скотта, значатся шесть сочинений Оригена¹⁰. Как показал Дж. Контрени, Мартин Ирландский — коллега Иоанна Скотта и наставник кафедральной школы Лана — усердно изучал Оригена¹¹. В библиотеке Лана Ориген был наиболее важным греческим автором. Три манускрипта — Laon 298, Laon 299 и Berlin, Phillipps 1832 — содержат оригеновы гомилии на *Песнь песней*, гомилии на книги пророков, на книги Левит, Чисел и Царств¹². Контрени отмечает, что редкая библиотека в IX веке могла похвастаться такой коллекцией. Манускрипты из Лана, особенно Laon 298 сохранили следы интенсивного чтения.

Иоанн Скотт цитирует оригеновы *О началах* и *Комментарий на Послание к Римлянам*, но видимо, он знал и другие сочинения александрийского учителя. В *Перифюсеон* он 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. Так, он полагает, что учение Амвросия Медиоланского о том, что рай — это сама человеческая природа, восходит к Оригену, хотя современная наука полагает, что автором этого представления является скорее Филон Александрийский¹³. 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 небо¹⁴.

В противоположность самому Епифанию (ок. 315-403), который считал, рай местом на земле, замечая, что в 2 Кор 12:2 и 2 Кор 12:34 Апостол говорит о разных людях, Григорий Нисский (ок. 335 — ок. 394) несколько раз писал о том, что рай помещается на третьем небе. Например, что апостол Павел, «поднявшись до третьего неба, где была его голова, там имел глаза, будучи приведен в восхищение невыразимыми в слове тайнами рая, созерцал то, что нельзя видеть, и наслаждался тем, что выше чувства и разума...¹⁵; и что, находясь на третьем небе, Павел видел красоты рая¹⁶; а «в раю, будучи восхищен в него, Павел был посвящен в неизреченное, и наблюдал зрелища наднебесных чудес, видел и слышал то, что человеку нельзя пересказать»¹⁷.

Как бы то ни было, свою собственную концепцию рая (который есть человеческая природа в ее непадшем состоянии) Иоанн считал восходящей к оригеновской¹⁸. То же относится к теории «кожаных одежд», учения о создании душой своего земного тела и т.д. 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, сознательное 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 ему властью предержавшими: королем или церковными иерархами. 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 сотруднику в занятиях мудростью. Ведь он начат твоим ободрением и твоим хитроумием — в том виде, какой имеет — доведен до завершения¹⁹.

Весьма вероятно, трактат *Перифюсеон* был персональным предприятием Иоанна Скотта (и это при том, что для работы над ним (заботами Вульфада?) в распоряжении Иоанна были значительные ресурсы: на протяжении ряда лет под его началом работал постоянный секретарь-ирландец, а также целая вереница каролингских переписчиков). Вполне вероятно, что он ощущал и обратную реакцию со стороны своего окружения: различные теории могли опробоваться 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.

Наиболее явно влияние Оригена проявляется в теории Эригены о творении человеческой душой своего земного тела. Видимо, Иоанн начал разрабатывать эту теорию во время работы над *Перифьюсеон*, ведь в *О предопределении* говорилось об обратном процессе — о трансформации земных тел в духовные тела воскресения. Примечательно, что именно рассуждения о создании земного тела особенно сильно переработаны во второй книге *Перифьюсеон* рукой ирландцев ⁱ¹ или ⁱ².

На основании собственных сохранившихся сочинений Оригена и того, что сообщают его критики, глазами которых в раннем средневековье воспринималось учение александрийского учителя, взгляды Оригена на взаимоотношения бестелесного и телесного можно изложить следующим образом. Только Бог является бестелесным единством, тогда как всякая разумная тварь всегда есть телесное множество²⁰. 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 тела²¹. Разумная природа подвластна изменениям и превращениям уже по причине своей тварности. Хотя она «бестелесна», она пользуется телами²². Бог обладал предзнанием различий, которые возникнут среди душ, а потому сделал телесную природу способной превращаться посредством изменения качеств во все, чего могут потребовать обстоятельства²³. Поэтому всякое разумное существо, в зависимости от своих достоинств, может облекаться в различного достоинства телесные покровы. Важно, что все разумные существа имеют *одну природу*, что добро или зло присущи природам в виде акциденций, не будучи частью самой их сущности²⁴. Различия в мире не существуют без тел²⁵. 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, соответствующих окружающей их среде²⁶. Когда, в конце истории, будет достигнуто полное восстановление всего, эти тела полностью уничтожатся²⁷.

Обратный процесс, то есть переход от земного тела в «бестелесное» состояние происходит не внезапно. От телесной одежды нельзя избавиться разом и телесная природа упраздняется постепенно²⁸. 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 плоти²⁹. И тело Иисуса вскоре после воскресения, когда он явился ученикам и Фома вложил перст в его ребра (Ин 20:19-28), находилось еще только на начальной стадии своей трансформации в более тонкое. Впоследствии оно пришло в состояние «души, лишенной покровов [земного] тела», изменило свои качества, став таким, какое подобает существу, имеющему обитать в эфире и надэфирной области³⁰.

Тело души описывается Оригеном в астральных терминах. При отделении от земного тела и еще прежде воскресения... душа получает некое «световидное [αυγοειδές] тело»³¹, подобно тому, как тела ангелов «эфирны и суть световидное сияние»³². 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»³³. 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 [σχήμα] воскресших тел утрачивает антропоморфность [τὸ ἀνθρωποειδές τοῦτο], и в самом деле, в *О началах* сказано, что духовное тело не имеет вида (*habitus*) и очертаний (*descriptio*)³⁴.

Согласно оригеновскому толкованию Быт 1:26 и Быт 2:7, природа человека двойственна: он состоит из *внутреннего человека*, созданного по образу Божию, и *внешнего человека*, вылепленного из праха земного³⁵. Внутренний человек бессмертен, нетленен, невидим и бестелесен, а внешний подлжит тлению. Внутренний человек — это сам ум или душа³⁶. 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)³⁷. Филон и гностики видели в кожаных одеждах земные тела³⁸. 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 истинности³⁹. А. Крузель показал, что только начиная с Епифания Кипрского «экстремальная» интерпретация «кожаных одежд» начинает приписываться Оригену, а сам он толковал кожаные одежды только как смертное состояние и последствия греха⁴⁰.

Другой поздний автор, Прокопий из Газы (V-VI вв.), сообщает, что «те, кто занимается аллегориями» (то есть оригенисты) полагали, что в Быт 1:26 речь идет о творении души; 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»⁴¹.

Тем не менее, 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*»⁴². Иоанн Скотт говорит, что в первом человеке человеческая природа облачается в кожаные одежды, то есть, 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 рая⁴³.

Под влиянием Оригена Иоанн Скотт развивает следующее учение. В раю Создатель соделал одновременно души и тела⁴⁴, но эти тела мы должны понимать как небесные и духовные, такие, какие у нас будут после воскресения (800AD). После падения, смертное и тленное тело было надставлено [*superadditum, superadiectum*] на духовное, это тело происходит не от природы, но от греха⁴⁵. Соответственно, Иоанн различает два тела человека — духовное и добавленное после греха, тленное.

Наше истинное тело бессмертно, нетленно, духовно, природно, невидимо, сущностно⁴⁶. Это первое, нетленное тело ныне потаенно хранится в недрах человеческой природы, но в урочный час проявится, когда в него превратится (*mutabitur*) здешнее смертное тело⁴⁷. Истинное тело *всегда* примыкает к духу и образует с ним одно *составное* целое. Оно похоже или тождественно тому, каким мы будем обладать после воскресения⁴⁸. Тогда наши тела станут духовными, утратят все земные качества: они станут недоступны для смертных чувств, они 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 тела⁴⁹. Несмотря на отсутствие очерчивающей формы, оно остается телом (в самом деле, замечает Эриугена, у жидких и духовных тел тоже нет формы).

В отличие от нетленного тела, земное тело было создано не из ничто, но из праха земли (*P IV, 775D-76A*), оно находится вне подлинной человеческой природы (*extra naturam*), оно было

«добавлено» (*additus*, *i*²) человеческой природе в наказание за грех (571AВ), оно «наросло» (*adolevit*) на нашей природе вследствие греха (571D). 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, «первым человеком» или «троицей нашей природы»⁵⁰. Душа творит себе тело, собирая бестелесные качества, беря для них — субстратом — количество (580В). Впрочем, хотя материальное тело было сотворено и каждодневно творится действиями человеческой души, следует помнить, что любое действие твари исходит от Творца⁵¹. В конце мира все, что было добавлено, исчезнет: перейдет в то, что было сотворено в начале (571D-72A).

Быть может, в ответ на былую критику со стороны Пруденция и Флора, которые говорили о *duplīci corpore*, Иоанн подчеркивает, что учит не о двух *природных* телах человека. Имеется только одно тело, составление которого с душой образует человека. Материальное, добавленное тело — это лишь одеяние для тела истинного и природного⁵². Иоанн Скотт настаивает: смертный человек образуется *добавлением* второго тела, а не *превращением* первого. Первое тело, будучи духовным, не подвержено изменениям и не может стать тленным⁵³: в другом месте Эриугена поясняет, что возможно только восходящее движение природы, когда материальные вещи обращаются в духовные⁵⁴.

Понятие «добавленного» много раз возникает на страницах *Перифюсеон*. «Добавленное тело» есть не только у дьявола и человека. Воздушные тела были также добавлены падшим ангелам⁵⁵. Тема отношения сущностного и 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, когда он говорит о духовном теле, одеваемомся покровами плоти⁵⁶. Концепцию «добавленного» Иоанн Скотт применяет по отношению ко всей вселенной. Он говорит, что в сравнении с истинным миром бестелесных духовных субстанций видимый мир акцидентален: он возникает, когда из глубин природы в существование выходят чувственные акциденции, которые суть продукты неразумных движений воли этих субстанций. Таким образом, по Эриугене чувственный мир возникает как конгломерат и сочетание этих

бестелесных качеств, количеств, и прочих акциденций, «которых мудрецы именуют страстями». Но Бог не творит акциденций, поэтому чувственный мир, представляющий собой конгломерат акциденций, либо творим мы сами или ему дозволяется возникать вследствие нашего отпадения⁵⁷.

Механизм воскресения. Когда Иоанн Скотт рассматривает процесс объединения души со своим распавшимся земным телом, он объясняет это посредством теории, которая опосредованно восходит к Оригену. Согласно Оригену, 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 воскресения⁵⁸. Философский смысл этого термина различен, он соединяет черты платоновской идеи и аристотелевской формы, в то же время, не совпадая с ними. Этот *εἶδος телесен* и *смертен* по своей природе⁵⁹. При воскресении Бог изменит его в лучший. Иногда Ориген говорит о том же эйдосе, как о стоическом *λόγος σπερματικός*⁶⁰. Он использует термин *εἶδος* для обозначения особой реальности, которая сохраняется в изменениях материального тела, и критиковавший учение Оригена Мефодий Олимпийский не был прав, думая, что подобный *εἶδος* тождественен внешнему облику [*σχῆμα, habitus*] или форме [*μορφή*].

Оригеновская теория телесного эйдоса была усвоена и переработана Григорием Нисским⁶¹, который использует это понятие для обозначения стабильной психо-физической части нашего существа⁶², которая сохраняется в материальных изменениях⁶³. Григорий понимает телесный *εἶδος* иначе, чем Ориген, рассматривая его как печать, рисунок на которой — это снимок с материальной структуры тела. Эйдос есть не только пассивный оттиск, но и матрица: само его наличие фиксирует и делает устойчивой упомянутую психо-физическую структуру, обеспечивает постоянство и самоидентичность данного земного тела наперекор всем материальным изменениям, наносит своего клеймо на составляющие его материальные элементы. Помимо земного тела эйдос отпечатывает свое изображение и на душе. Таким образом, когда наступит воскресение, душа по имеющемуся отпечатку может опознать и затребовать себе элементы, некогда

составлявшие ее земное тело, а теперь рассеянные по всему свету⁶⁴. Можно сказать, что она заново соберет свое тело, как мозаику, по предварительно сделанному наброску.

Григорий вносит кардинальные изменения в концепцию Оригена. У того сам эйдос сохраняет свою идентичность при воскресении, хотя и изменяется «в лучший». У «субстрата» (так Ориген называет материальное тело) нет никакой преемственности, он радикально изменяется и земное тело уступает место духовному. У Григория, напротив, *εἶδος* является лишь средством собирания распавшихся атомов материального тела. Т. Деннис замечает: «Он использует доводы Оригена, чтобы обосновать и объяснить то, что Ориген отрицал», а именно, восстановление былой материи или плоти⁶⁵.

Соответствующее рассуждение Григория малопонятно и сбивчиво (ему не удалось создать логически стройную теорию) и латинский перевод этого пассажа у Иоанна Скотта наследует невнятность греческого оригинала⁶⁶. Тем не менее, Эриугена цитирует соответствующее рассуждение Григория в *Перифьюсеон* (P IV, 801AC), предлагая свое толкование и, в свою очередь, еще больше видоизменяя теорию телесного эйдоса, который у него именуется «формой» (801C-03A). 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 понимает эту «форму» как *всеобщую* «духовную форму», у которой отсутствует всякая индивидуальность, 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] отпечатывает на нем внешний облик плоти⁶⁷. 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» (802B). При воскресении душа соберет осколки распавшейся печати [signaculi], то есть внешнего тела, сообразно изображению [species], отпечатанному на духовном теле (802D-03A). Душа не может пренебречь элементами своего бывшего материального тела, поскольку Господь снизошел даже

в эту грубую оболочку, наброшенную на человеческую природу после грехопадения⁶⁸. Впрочем, несмотря на кардинальные изменения, внесенные последовательными перетолкованиями Мефодия, Григория Нисского и самого Иоанна Скотта, рудименты исходного учения Оригена об *εἶδος σωματικόν* все еще различимы в *Перифюсеон*⁶⁹.

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 звезд⁷⁰ (хотя, в другом месте он говорит, что духовное тело души имеет более высокое достоинство, чем наипрочайшее из небесных светил⁷¹). В некотором отношении Иоанн Скотт тоже — напрямую или опосредованно — зависит от этой традиции: в *Перифюсеон* II и III говорится, что небесные светила, солнце, планеты и звезды — эфирны, а потому духовны⁷². Это ставит вопрос о том, как соотносятся духовные тела святых в области эфира и звезды.

Иоанн Скотт знал, что Ориген учил о превращении земного тела человека в духовное, то есть эфирное тело⁷³, и что Ориген считал, будто слова апостола в 1 Кор 15:40-41 говорят о том, что духовные тела святых будут отличаться друг от друга⁷⁴. В *Перифюсеон* V Эриугена критикует оба утверждения, полагая, что неверно думать, будто у праведников будут эфирные тела, и тела эти будут различными. Иоанн пишет, что недостаточно, чтобы земное тело изменилось в тонкое и эфирное. Все телесное должно перейти в бестелесный дух (987B). 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 жизни⁷⁵. Иоанн Скотт настаивает на том, что духовное тело у всех одно и то же⁷⁶, поскольку это тело природное и сущностное, а все люди имеют одну природу. Слава праведников будет заключаться не в яркости их тел, но в благодати воскресения и чистоте созерцаний, посредством которых они увидят Господа лицом к лицу (987D-88B).

В *О предопределении* Иоанн Скотт принимал теорию 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 реальности⁷⁷ (что можно трактовать как реакцию на критику Пруденция) и выходит за пределы чувственного космоса, говоря: «Ошибаются те, кто выдумывает, что за пределами этого чувственного мира нет ничего»⁷⁸. Учение Августина об изменении телесного мира в более лучший (которое восходит к Оригену) утрачивает для Иоанна Скотта свою убедительность⁷⁹. Эриугена отвергает представление об изменении земных тел в тонкие после воскресения⁸⁰. Он заявляет, что «согласно Амвросию, Григорию Богослову и его комментатору Максиму» происходит изменение не из земного тела в небесное, но полный переход в чистый дух⁸¹. Чувственные тела и формы людей не получают воскресения: они перейдут в духовную природу, не ограниченную пространством и временем⁸². Меняется и понятийный аппарат Эриугены. Речь идет уже не об индивидуальных душах и телах: рассматривается человеческая природа 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 говорит, что Августин отрицал возможность изменения тела в душу и приводит цитату из *О книге Бытия*⁸³. Боэций тоже отвергает переход телесного в бестелесное, поскольку между ними нет промежуточной субстанции⁸⁴. Но вот Григорий Богослов⁸⁵ и его толкователь Максим Исповедник⁸⁶ учат, что душа поглотит тело, и будет с ним единым духом, умом, Богом (*tradet totum in seipsam, corpus scilicet, consumptura, et futura cum ipso unus et spiritus, et animus, et Deus*)⁸⁷. И Амвросий Медиоланский пишет, что в момент воскресения нас ждет нетленный союз тела, души и духа, мы превратимся в единую субстанцию⁸⁸. Еще перед тем, как дать упомянутый обзор мнений, Иоанн заявил, что в своем учении о возвращении природы он будет следовать Григорию, Максиму и Амвросию⁸⁹.

Ориген 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*)⁹⁰. Позднее Иоанн Скотт будет критиковать подобные взгляды, заметив, что, говоря о небесных

светилах, великие богословы приноравливаются к пониманию простых верующих, которые не могут представить себе, что со всяким телом будет полностью покончено; и такое же соображение было на уме у апостола Павла в 1 Кор 15:44⁹¹.

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 промежуточный термин, как это он обыкновенно делает в других местах⁹². Здесь Иоанн Скотт ограничивается троичной схемой, постулируя существование «тела», «бестелесного» и промежуточной «телесности»⁹³. Эта триада именуется *ternaria proportionalitas* (троичной пропорциональностью), а средний термин, соответственно, *proportionabilis medietas* [пропорциональной серединой]⁹⁴. «Телесность», не будучи ни телесным, ни бестелесным, воспринимается только в связи с телами (*circa corpora intelliguntur*, 882C). «Тело» – может быть физическим или геометрическим⁹⁵; «бестелесное» не имеет пространственного протяжения (таковы «душа», «причины тварного», «жизнь»)⁹⁶; «телесность» – это некий атрибут тела, некое «качество» (например, цвет, телесная форма тела), это свет⁹⁷, либо лучи зрения, либо первоэлементы⁹⁸ (которые, в свою очередь, образуются от сочетания четырех качеств – холода, сухости, влажности, тепла). «Телесное», а также эфирное и бестелесное духовное способны проникать другие тела и все, что лежит в сфере их досягаемости⁹⁹. (Возможно, здесь на мысль Иоанна Скотта повлияли рассуждения Григория Нисского о том, что телесное есть продукт сочетания бестелесных качеств¹⁰⁰. Тем не менее, Иоанн не ссылается на Григория, поскольку тот полагал такие качества (цвет, тяжесть) полностью бестелесными¹⁰¹.) Иоанн дает примеры перехода от бестелесного к телу и обратно: духовные причины тварного нисходят в первоэлементы, а те складываются в тела. Возможен обратный 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 бестелесны¹⁰². Терминология и мысль Эриугены здесь не до конца прояснены, более того, он не всегда различает бестелесный дух и духовное тело¹⁰³. Так, он пишет о телах, 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 тела¹⁰⁴. Духовные тела, лишенные всяких качеств, количеств и формы, неотличимы от чистых духов¹⁰⁵. То же самое можно сказать о телах людей после воскресения и о теле воскресшего Христа¹⁰⁶. Очевидно, что Эриугена пытается согласовать неоплатоническую теорию всеобщего *reditus* и христианскую догму, согласно которой человек всегда состоит из души и тела (729С). 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). Как следствие, сохраняется двойственность и в отношении небесных тел, что движутся в области эфира: они и духовны, и телесны¹⁰⁷.

Отказ Иоанна Скотта от прежней космографии. После отказа от учения о тонких телах, Иоанну Скотту приходится менять свою космографию. Под личиной Воспитанника он критикует теории Августина, Беды и свою собственную времен трактата *О предопределении* (начиная с определенного места, критика продолжается уже от лица Наставника)¹⁰⁸. Эриугена не называет имен, и мы можем лишь предполагать кто является объектом его нападок. Тем не менее, контекст полемики говорит, что он спорит скорее с Августином и Бедой, чем с Оригеном, который является исходным — хотя и непрямым — источником этих теорий. Что касается участи вселенной, Иоанн Скотт уверен в том, что вселенная перейдет в чистый дух. Наставник критикует «некоторые» (намекая на Августина и Беду), которые считают, что только воздушные небеса уничтожатся в огне, как некогда они они были поглощены водой потопа (649А)¹⁰⁹. 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 Бедо, цитируя определение вселенной из его *De natura rerum* (648АВ). Неправы 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*¹¹⁰. Иоанн Скотт не

один раз говорит о реальности, которая существует за пределами этого чувственного мира¹¹¹, и всякий раз его критика, как кажется, направлена против Августина и Беда.

Эриугена отказывается от учения об эфирном рае и воздушной преисподней, подразумевавшихся в *О предопределении*. Некоторые полагают, замечает 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 им (649АВ)¹¹². Скорее всего, Иоанн Скотт критикует здесь свои собственные представления периода *О предопределении*, поскольку все известные нам христианские источники 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).

Подразумеваемая Августина, Эриугена говорит, что «согласно святым отцам», высшие, эфирные области чувственного мира отведены для тел святых, которые переменятся в духовные качества, напоминающие эфирные. «Когда я читаю о подобных вещах в книгах святых отцов», замечает Иоанн, «это потрясает и поражает меня до изумления» (986В). Теперь Эриугена именует подобные мнения «ложными» (649В)¹¹³, хотя «их придерживались наиболее почитаемые авторитеты церкви». Иоанн Скотт признает:

Не скрою, я, еще необразованный, некогда был обманут этими ложными рассуждениями человеческих мнений, далеких от истины, введен в заблуждение их схожестью с истиной и [своими] телесными чувствами. Но теперь, следуя за святыми отцами, отвращенный от своих ошибок и ошибок других людей,... я возвращаюсь обратно... Нет хуже смерти, чем неведение истины...¹¹⁴

Уничижительное 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 книгах святых отцов, его опыт беден, но взамен мы видим свежесть взгляда, смелость и остроумие, свойственные новичкам. Эти изменения соответствуют

прогрессу его познаний в греческом языке за эти годы. Как представляется, в 850 г. Иоанну не могло быть больше 30 лет, что делает маловероятной очень раннюю датировку начала его карьеры на континенте¹¹⁵.

В том, что касается места Страшного Суда, Иоанн Скотт отвергает разделявшееся частью каролинских интеллектуалов мнение о том, что 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 в верхних пределах чувственной природы. «Некоторые полагают», говорит он, имея в виду, быть может, хорошо известные в его окружении политические видения Аудрада Модика¹¹⁶, что место Суда будет на границе воздушной и эфирной областей (*in confinio aeris et aetheris*), которую «физики» (это слово, похоже, отсылает нас к научным сочинениям Беды)¹¹⁷ описывают, как сферу 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. Об этом пламени сказано, замечает Иоанн, *Я есть огонь поядающий*¹¹⁸.

После отказа от августиновской теории телесного вечного огня Иоанн Скотт удерживает исключительно оригеновское, духовное понимание мук преисподней. Терзания грешников будут иметь духовную природу (939В), каждый человек получает награду или терпит наказание в своем собственном сознании (978В)¹¹⁹. 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 дух¹²⁰. Нечестивцы страдают духовно, в своих духовных телах¹²¹. 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 Дионисия¹²².

Возвращение. Воспитанник признается, что никогда не читал и не слышал ни об одном тексте, в котором бы говорилось 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 различимы¹²³. Без сомнения, его мудрый Наставник осведомлен об этих теориях и цитирует, в других местах трактата *Перифюсеон*, соответствующие отрывки из Оригена¹²⁴ и Максима Исповедника¹²⁵, которые пишут о Боге, как о финальной причине всего сущего и самой вселенной.

Строго говоря, Возвращение происходит не по существу. Это не возвращение субстанций (ибо те вечно пребывают неизменными в своих причинах), но возвращение качеств, количеств и прочих акциденций, самих по себе нестабильных и преходящих. Подлинно все содержится в Божественном Уме¹²⁶. Видимые вещи, из которых составлен сей чувственный мир, не следует рассматривать как подлинные сущности: это преходящие образы, чьи основания лежат не здесь. Таковы эхо голосов и тени от тел. Однако, сходясь в умопостигаемом соитии друг с другом, акциденции порождают сей мир, когда исходят из причин, к которым им еще предстоит вернуться, и которые (причины) свободны от количественных изменений, обусловленных пространственно-временными отношениями¹²⁷.

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 природы проходится, когда тело распадается на четыре мировых элемента. Вторая ступень возвращения достигается при воскресении, когда каждый вернет себе свое тело из общего запаса четырех элементов. Третья ступень – когда тело изменится в душу; четвертая – когда душа возвратится в первопричины; а пятая – когда дух со своими причинами будет поглощен Богом¹²⁸. Здесь (876В) Иоанн замечает, что субстанция чувственной природы не погибнет, но изменится в нечто лучшее. Вербально он повторяет мнения Августина и Беды, которые критиковал ранее (648D-49A; 984C). Ключевая разница состоит в понимании природы финального состояния измененной вселенной. Августин и Беда, как считает Иоанн, учили о финальном изменении в дух, который есть эфир, а Иоанн понимает этот дух, как полностью бестелесную умную субстанцию. Более того, поглощение природы будет достигнуто, когда все умное вернется в свои причины, а причины – в Бога¹²⁹.

В другом месте Иоанн распределяет эти ступени иначе. Сначала идут пять ступеней восхождения, лежащие в пределах природы: земное тело, жизненное движение, чувство, рассуждение, ум. Затем следуют еще три ступени: (1) знание всех вещей, что суть после Бога; (2) мудрость или созерцание Истины; (3) сверхъестественное погружение в самого Бога. Наконец, восхождение ведет за пределы Природы и сущего – в самого Бога (*P V*, 1020D-21B). Таким образом, Иоанн Скотт завершает свой трактат *Перифюсеон (О природах)* постулированием финального преодоления всякой природы и всякого предела, когда воистину *Бог будет всем во всем* (929BC).

ПРИЛОЖЕНИЕ

О вероятном использовании Иоанном Скоттом схолий к *О небесной иерархии* Дионисия Ареопагита

Много внимания было уделено тому, каким образом Иоанн Скотт неожиданно перевел греческое ἀτεχνῶς из *О небесной иерархии* Дионисия Ареопагита, как *ualde artificialiter*¹³⁰. Анализ и обсуждение этого вопроса дан в работах Рене Рока и Эдуарда Жено, которые показали, что такой перевод был сознательным и продуманным решением Иоанна Скотта, основанным, с одной стороны, на его понимании взаимосвязи свободных искусств и святого Писания, а с другой стороны, на его мнении, что греческая альфа в качестве префикса может иметь не только негативное, но и интенсивное значение¹³¹. Я хочу указать на еще одну деталь, которая, не отменяя доводов Рока и Жено, могла мотивировать выбор Эриугены.

Дело в том, что у текста *Небесной иерархии* имеются схолии, составленные Иоанном Скифопольским и Максимом Исповедником. Обычно полагают, что Иоанну они не были известны. Тем не менее, похоже, что факты свидетельствуют об обратном. В своем переводе ἀτεχνῶς Иоанн Скотт, вероятно, следует схолии к этому слову греческого текста, которая предлагает несколько толкований: Μεγάλως ἢ παντοίως ἢ ἀληθῶς ἢ ἀπλῶς¹³². Иоанн всего лишь выбирает первое значение — *μεγάλως* («весьма»).

То, что схолии к *О небесной иерархии* или их часть были доступны Эриугене доказывается, как минимум, одним примером их прямого влияния на мысль Иоанна Скотта. Так, он комментирует тот же параграф *О небесной иерархии*:

Также 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 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 человека¹³³.

Необычная параллель, проведенная Эриугеной между героической поэзией и Писанием, очевидно, основана на еще одной схолии к *О небесной иерархии*, гласящей, что Писание использует поэтические образы для направления человеческой мысли, которая иначе не в состоянии была бы схватить это глубокое учение. Схолиаст сравнивает небесные символы с измышлениями знаменитых греческих поэтов – Гомера, Гесиода и прочих¹³⁴.

Как сказано, схолии, о которых идет речь, принадлежат Максиму Исповеднику и Иоанну Скифопольскому. Современная наука заявляет, что разрешила проблему отделения схолий Максима от схолий Иоанна (который составил их между 537 и 543 гг.)¹³⁵. Автором схолии о поэтических образах считается Иоанн¹³⁶. Полагают, что исходный манускрипт, от которого происходят все известные греческие манускрипты Ареопагитского корпуса, уже содержал схолии Иоанна, так что «последующие поколения читали не просто Ареопагита, но откомментированного Ареопагита»¹³⁷. Это означает, что, переводя Дионисия, Эриугена вполне мог иметь искомые схолии под рукой.

Поскольку перевод *valde artificialiter* присутствует не только в *Expositiones*, но уже ранее, в самом переводе *Небесной иерархии*, можно полагать, что схолии были известны Иоанну Скотту достаточно рано, возможно еще до того, как Анастасий Библиотекарь выслал их Карлу Лысому.

Примечания

- ¹ О знании Оригена в раннем средневековье и в кругу Иоанна Скотта см.: H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture I*, 1 (Lyon: Aubier, 1959), p. 221 ff.; J. Contreni, *The Cathedral School of Laon from 850 to 930: Its Manuscripts and Masters*. Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 29. (München: Bei der Arbo-Gesellschaft, 1978), pp. 115-117, 128-129; C. Bammel, «Insular manuscripts of Origen in the Carolingian Empire» (1991), в: C. Bammel, *Origeniana et Rufiniana* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1996), ch. IX, pp. 5-16; Ориген и Эриугена: А. Бриллиантов, *Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены* [СПб., 1898] (2-е изд., М: Мартис, 1998), сс. 101-103, 119-120, 322-323; H. Liebeschütz, «Western Christian Thought from Boethius to Anselm», *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. A.H. Armstrong (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), pp. 582-6; 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), pp. 20-21; É. Jeaneau, «Introduction», *Jean Scot. Homélie sur le Prologue de Jean*. SC 151 (Paris: CERF, 1969), pp. 38-39 [reprint: É. Jeaneau, *Études érigéniennes*, pp. 42-43]; É. Jeaneau, «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 [reprint: *Études érigéniennes*, p. 360]; R.D. Crouse, «Origen in the Philosophical Tradition of the Latin West: St. Augustine and John Scottus Eriugena», *Origeniana quinta*, ed. R.J. Daly, pp. 565-69; D. Moran, «Origen and Eriugena. Aspects of Christian Gnosis», *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*, eds. T. Finan, V. Twomey (Kill Lane, Blackrock, Co. Dublin: Four Courts Press, 1992), pp. 27-53.
- ² Беда, *In Evangelium S. Marci I* (PL 92, 134D): *Angelus vocatur Joannes, non naturae societate juxta haeresim Origenis, sed officii dignitate*. Иероним, *Ad Avitum*, Ep. 124, 4 (PL 22, 1063): *ad extremum sermone latissimo disputavit, angelum, sive animam, aut certe daemonem, quos unius adserit esse naturae, sed diversarum voluntatum, pro magnitudine negligentiae et stultitiae iumentum posse fieri*; но ср. его же *Contra Joannem Hierosolymitanum* 17 (PL 23, 369A): *Nec Origenes unquam dixit ex Angelis animas fieri, cum ipsos Angelos nomen esse officii doceat, non naturae*.
- ³ Хаймон из Осеппа, *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 – 76): *in unoquoque homine est omnis creatura, non universaliter sicut est coelum et terra et omnia quae in eis sunt, sed generatim quodam modo: quia et rationalis in illo est, quam vel probantur habere Angeli, vel creduntur; et, ut ita dicam, sensualis, qua et bestiae non carent... et vitalis privata sensu, qualis adverti in arboribus potest; nam et in nobis sine sensu nostro fiunt corporis incrementa, et capilli nec cum praeciduntur 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 verbis consequens est ut solem et lunam et sidera congemiscere credamus, donec in saeculi fine a corruptionis servitute liberentur* (ср. Августин, *De diversis 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. Ориген, *O началах* I, 7, 5, 151-169; а также *Homiliae in Leviticum* 5, 2 [GCS VI, p. 336, 19-24]: «Ты должен признать, что имеешь внутри себя стада скота... и даже птиц. Ты сам, на деле, есть еще один малый мир с солнцем, луной и звездами внутри себя» (эта работа Оригена имелась в библиотеке Лана).
- 4 Беда, *Super parabolas 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 ejus, post innumera, licet expleti universalis iudicii tempora, remissionem scelerum, vitamque 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 universale, transactis licet saeculorum voluminibus innumeris, cunctos peccatores ac blasphemos veniam peccatorum esse consecuturos, atque ad regnum coeleste perducendos.*
- 5 Храбан Мавр, *Expositio in proverbialia Salomonis* II, 11 (PL 111, 716A): *Origenes... post universale extremumque iudicium vitam credidit omnibus impiis et peccatoribus dandam; De universo* (PL 111, 98AB): *Post resurrectionem et iudicium non credamus restitutionem futuram, qua Origenes delirat, ut daemones vel impii homines post tormenta, quasi suppliciiis expurgati, vel illi in angelicam redeant, qua creati sunt, dignitatem; vel isti iustorum societate donentur, eo quod hoc divinae conveniat pietati, ne quid ex rationalibus pereat creaturis, sed quolibet modo salventur.*
- 6 Ремизиѹ из Оцеппа, *Commentaria in Isaiam* II, 24 (PL 116, 833CD): *Origenes dicit: ... post multos dies, id est post mille annos finito iudicio a Domino visitandi sunt. Quam sententiam nemo sanctorum Patrum corroborat, sed omnes denegant... Quidquid aeternum est, sine termino est.*
- 7 Августин, *O граде Божием* XI, 23 – *De errore, in quo Origenis doctrina inculpatur* (PL 41, 336 – 37): *Sed animas dicunt... peccasse a Conditore recedendo; et diversis progressibus pro diversitate peccatorum, a coelis usque ad terras, et diversa corpora quasi vincula meruisse; et hunc esse mundum, eamque causam mundi fuisse faciendi, non ut conderentur bona, sed ut mala cohiberentur. Hinc Origenes jure culpatur. In libris enim quos appellat περὶ Ἀρχῶν, id est, de Principiis, hoc sensit, hoc scripsit... Nullam aliam causam faciendi mundi intelligi voluit, nisi ut bona fierent a bono Deo...*
- 8 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 diversitate peccatorum e coelis usque ad terram diversa corpora quasi vincula meruisse, eaque de causa factum fuisse mundum.*
- 9 C. Bammel, «Insular manuscripts of Origen...», p. 11.
- 10 См. M. Cappuyens, «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.*
- 11 J. Contreni, *The Cathedral School of Laon...*, pp. 115-117, 128-129.
- 12 Согласно Контрени (*The Cathedral School of Laon...*, p. 182): *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 13:665-87)); *Hom. in Isaiam* i-ix (MS 299, ff. 31v-59r (PG 13:219-54)); *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 13:255-76; 534-42; 454-62; 335-47; 347-58; 367-75; 358-67; 378-98; 398-403; 403-27; 438-51; 278-82; 283-94)); *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)).

- ¹³ P IV, 3132-35 (815C). Об этом см. É. Jeuneau (ed.), *Iohannis Scotti Eriugena Periphyseon liber IV* (Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1995), p. 324, n. 223. Впрочем, Иоанн Скотт мог иметь в виду *In Genesisim* Оригена, имевшийся в библиотеке Вульфата (*Hom. in Genesisim 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...*
- ¹⁴ P IV, 3266-69 (818BC): *Nouimus autem summum sanctae Scripturae expositorem, Origenem 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. Cf. Eriphanus, *Ancoratus* 54: τῆς ἀκαταληψίας. οὕτως καὶ περὶ παραδείσου πολλοὶ ἀλληγοροῦσιν, ὡς ὁ θεόλογος Ὁριγένης ἠθέλησε φαντασίαν μᾶλλον ἤπερ ἀλήθειαν τῷ βίῳ συνεισενέγκασθαι. καὶ φησὶν· οὐκ ἔστι παράδεισος ἐπὶ τῆς γῆς· δῆθεν ἀπὸ τοῦ ῥήτου τοῦ παρὰ τοῦ ἀγίου ἀποστόλου εἰρημένου ὅτι «οἶδα ἄνθρωπον πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων, εἶτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἶτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν, ἀρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ» (II Cor 12:2). ἀλλὰ μὴ παρα<να>γίνωσκε καὶ λέγε ὅτι τὸ τρίτον τοῦ ἀέρος <σημαίνει> οὐ γὰρ εἰπὼν «ἕως τρίτου οὐρανοῦ» περὶ μέρους τρίτου λέγει, ἀλλὰ περὶ τριῶν ἀριθμῶν. καὶ φησὶν «οἶδα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον ἀρπαγέντα εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἀκούσαντα ῥήματα ἃ οὐκ ἔξῃδ ἄνθρώπων εἰπεῖν»... οὐ γὰρ ἐν μᾶ συντομίᾳ τὸν οὐρανὸν καὶ τὸν παράδεισον συνῆψεν, ἀλλὰ «οἶδα ἄνθρωπον» φησὶν «ἀρπαγέντα ἕως τρίτου οὐρανοῦ» καὶ πάλιν «ἀρπαγέντα εἰς τὸν παράδεισον». Cf. Ориген, *О началах II*, 3, 6, 274-294.*
- ¹⁵ Григорий Нисский, *In Ecclesiasten V* (PG 44, 685A).
- ¹⁶ Григорий Нисский, *Apologia in Hexaemeron* (PG 44, 121D).
- ¹⁷ Григорий Нисский, *Contra Eunomium I*, 23 (PG 44, 345D). См. М.Ф. Оксюк, *Эсхатология св. Григория Нисского* ([Киев, 1914], репринт: М.: Паломник, 1999), с. 128-129; 316.
- ¹⁸ 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, 895A: non aliud esse paradisum... praeter ipsam humanae naturae integritatem.*
- ¹⁹ Иоанн Скотт, P V, 1022AB: *hoc opus primo omnium Deo... subinde dilectissimo tibi, frater in Christo Wulfade, et in studiis sapientiae cooperatori, et examinandum offero, et corrigendum committo. Nam et tuis exhortationibus est inchoatum, tuaque solertia, quoquo modo sit, ad finem usque perductum.*
- ²⁰ См. Ориген, *О началах II*, 2, 1-2.
- ²¹ A. Scott, *Origen and the Stars. A History of an Idea* (Oxford Early Christian Studies), Oxford, (Clarendon Press), 1991, 154. Ср. *О началах II*, 3, 6, 316-320 где Ориген различает *ea quae non uidentur* (тонкие тела, которые теоретически могут быть видимы) и *inuisibilia* (лишенное свойства быть видимым, и именуемое греками ἀσώματα, то есть бестелесным в строгом смысле слова).
- ²² Ориген, *О началах IV*, 3, 15 (27), 489-493: *declaratur esse etiam in creaturis quasdam invisibiles secundum proprietatem suam substantiis. Sed hae quamvis ipsae non sit corporeae, utuntur corporibus, licet ipsae sint corporea substantia meliores.*

- 23 Ориген, *О началах* IV, 4, 8 (35), 320-326: *mutabilis et convertibilis erat natura rationabilis, ita ut pro meritis etiam diverso corporis uteretur indumento illius vel illius qualitates, necessario sicut diversitates praenoscebat deus futuras vel animalum vel virtutum spiritualium, ita etiam naturam corpoream faceret, quae permutatione qualitatium in omnia, quae res posceret, conditoris arbitrio mutaretur*; ср. Мефодий, *О воскресении* у Епифания: *Panarion* 64 (ed. Holl, II, p. 424, 4-11).
- 24 Ориген, *О началах* II, 5, 4, 133-134 : *Unius namque naturae esse omnes rationabiles creaturas*; IV, 4, 8 (35), 315-320: *necesse erat uti intellectualem naturam, quae et commutabilis et conversibilis 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 vel virtutem vel malitiam, sed accidentem)...*
- 25 Ориген, *О началах* II, 1, 4, 93-94: *mundi diuersitas sine corporibus subsistere non potest.*
- 26 Иероним, *Ер.* 124, 10: *Nec dubium est, quin post quaedam intervalla temporum, rursus materia subsistat, et corpora fiant, et mundi diversitas construatur, propter varias voluntates rationabilium creaturarum*; *ibid.* 14: *nulli dubium est corpora non principaliter subsistere, sed per intervalla ob varios motu rationabilium creaturarum nunc fieri, ut qui his indigent, vestiantur, et rursus cum illa depravatione lapsuum se ad meliora correxerint, dissolvi in nihil et haec semper successione variari*; АВГУСТИН, *О граде Божием* XI, 23 – *De errore, in quo Origenis doctrina inculpatur* (PL 41, 336-37): *Sed animas dicunt... peccasse a Conditore recedendo; et diversis progressibus pro diversitate peccatorum, a coelis usque ad terras, et diversa corpora quasi vincula meruisse: et hunc esse mundum, eamque causam mundi fuisse faciendi, non ut conderentur bona, sed ut mala cohiberentur. Hinc Origenes jure culpatur. In libris enim quos appellat περὶ Ἀρχῶν, id est, de Principiis, hoc sensit, hoc scripsit... Nullam aliam causam faciendi mundi intelligi voluit, nisi ut bona fierent a bono Deo...*
- 27 Иероним, *Ad Avitum* *Ер.* 124, 10 (PL 22, 1068): *Nec dubium est, quin post quaedam intervalla temporum, rursus materia subsistat, et corpora fiant, et mundi diversitas construatur, propter varias voluntates rationabilium creaturarum... omnia corpora interitura confirmet: et simus absque corporibus, quomodo prius fuimus, antequam crassis corporibus vestiremur*; *ibid.* 5 (1063-64): *Si omnia, inquit (ut ipse disputationis ordo conpellit) sine corpore vixerint, consumetur corporalis universa natura, et redigetur in nihilum, quae aliquando est facta de nihilo... Si haec non sunt contraria fidei, forsitan sine corporibus aliquando vivemus. 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 universa natura solvetur in nihilum*; *ibid.* 14 (1071): *nulli dubium est corpora non principaliter subsistere* (cf. P V), *sed per intervalla ob varios motu rationabilium creaturarum nunc fieri, ut qui his indigent, vestiantur, et rursus cum illa depravatione lapsuum se ad meliora correxerint, dissolvi in nihil et haec semper successione variari... abolitionem corporum hic rursus sentire coniunctur*; ЮСТИНИАН, *Edictum contra 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 [τῆς ἐπανορθώσεως γινομένης], телесная природа снова должна разрешиться в ничто [εἰς τὸ μὴ εἶναι]».

- 28 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 vinci nec aculeo mortis conungi praevaleant, ut ita demum paulatim cessante natura materiali et absorbeat mors et exterminetur in finem... Si vero haec habere consequentiam videntur, 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, pp. 323-337.
- 29 Мефодий, *О воскресении* у Фотия: *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».
- 30 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).
- 31 Мефодий, *О воскресении* у Фотия: *Bibliotheca. Codex 234, 301a, 19-25*, рус. пер. с. 268: «Наказываемый богач и покоющийся на лоне Авраамовом бедный, 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 [ὑποκειμένον], соответствующего душе, которая обитает тогда в так называемом световидном [αὐγοειδέι] теле».
- 32 Ориген, *Com. in Matthaem* 17, 30, 48-59 (ed. Klostermann, GCS X, p. 671): ἐγὼ δ' οἶμαι διὰ τούτων δηλοῦσθαι ὅτι οὐ μόνον κατὰ τὸ μὴ γαμεῖν καὶ τὸ μὴ γαμεῖσθαι ὡς οἱ ἐν τῷ οὐρανῷ ἄγγελοι γίνονται οἱ καταξιούμενοι τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ μετασχηματιζόμενα αὐτῶν τὰ σώματα «τῆς ταπεινώσεως» γίνεσθαι τοιαῦτα, ὅποια ἐστὶ τὰ τῶν ἀγγέλων σώματα, αἰθέρια καὶ αὐγοειδῆ φῶς.
- 33 Ориген, *О началах* II, 10, 1, 31-42: *si resurgunt corpora, sine dubio ad indumentum nostri resurgent, et si necesse est nos esse in corporibus (sicut certe necesse est), non in aliis quam in nostris corporibus esse debemus... resurgunt et spiritualia resurgeunt... animalis corporis qualitas, quae in terram seminata spiritualis corporis reparat qualitatem.*
- 34 Мефодий, *О воскресении* у Фотия: *Bibliotheca. Codex 234, 299a, 16-25*; = *О воскресении*, с. 263: «каков же... будет облик [σχήμα] воскресшего, если это антропоморфное [τὸ ἀνθρωποειδές τοῦτο], как негодное, по мнению Оригена, совершенно исчезает [ἐξαφανίζεται]?»; Ориген, *О началах* 2, 10, 2, 47-49: *Si vero secundum id, quod consequens est, dixerint quia omne corpora certo quo habitu deformatur, requiremus ab eis, si possun nobis spiritualis sorporis habitum demonstrare atque describere; quod utique facere nullo modo poterunt.*

- 35 Ориген, *Com. in Romanos* II, 13 (PG 14, 912D-913A); cf. Иоанн Скотт, *P IV*, 3238-33 (817C). См. также Ориген, *Hom. in Genesim* I, 13 (PG 12, 155C); I, 11 (PG 12, 154C).
- 36 Ориген, *Com. in Romanos* VII, 4 (PG 14, 1110BC); *ibid.* 1110C; *Hom. in Genesim* I, 13 (PG 12, 155D). Cf. G. Bostock, «Origen's Philosophy of Creation», *Origeniana quinta*, ed. R.J. Daly, pp. 260-261.
- 37 Ориген, *Contra Celsum* IV, 40, 20-24 (ed. M. Borret, SC 136).
- 38 Филон, *Quaestiones in Genesim* 1, 53. Относительно гностиков см. Клемент, *Строматы* III, 14: «*χιτώνας δὲ δερματίνους*» ἡγείται ὁ Κασσιανὸς τὰ σώματα περὶ ὧν ὕστερον καὶ τοῦτον καὶ τοὺς ὁμοίως αὐτῷ δογματίζοντας πεπλανημένους ἀποδείξομεν; Ириней, *Против ересей* I, 5, 5 (PG 7, 501), а также Тертуллиан, *Adversus Valentinianos* 24 (PL 2, 578A). See J. Pépin, *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante, II. Études historiques*. Études augustiniennes. (Paris, 1987), pp. 146-165. Ср. Плутарх, *О плотоядении* 998C: «природа, одевающая [души] чуждыми одеждами плоти...» (= Эмпедокл, D-K 126); Порфирий у Стобея I, 49, 60: «Судьба и природа перевоплощения наречена Эмпедоклом «богиней», которая «одевает... плоти» и переоблачает души. Богиня..., одевающая [души] в чужую одежду плоти».
- 39 Ориген, *Selecta in Genesim* (PG 12, 101).
- 40 H. Crouzel, «Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité», *Gregorianum* 53 (Rome, 1972), pp. 708-09 [reprint. H. Crouzel, *Les fins dernières selon Origènes...*, 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).
- 41 Прокопий из Газы, *Comm. in Genesim* (PG 87/1, 221A). См. также M. Simonetti, «Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di Genesi 2:7 e 3:21», *Aevum* 36 (1962), 370-381.
- 42 Иоанн Скотт, *P IV*, 3285-87 (818C-19A). См. Епифаний, *Ancoratus* 62, 1, 1-3, 1 (ed. Hall, GCS 25).
- 43 *P IV*, 4121-27 (836D-37A).
- 44 Cf. *P V*, 884C.
- 45 *P II*, <127> 520-23 (571CD) (i², vers. I-II). Cf. *P IV*, 3209-11 (817A); IV, 2502-06 (801C). О двух телах: *P IV*, 729-38 (760AB).
- 46 *P V*, 884C; IV, 2446-48 (800B); V, 872D; IV, 2468-69 (800D-01A); II, 1418-19 (571A).
- 47 *P II*, <151> 609-13 (584C) (i¹, vers. I-II); II, 1795-814 (582AB) (i¹, vers. I-II).
- 48 *P IV*, 2446-69 (800BD): *Illud corpus, quod in constitutione hominis primum 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.*
- 49 *P V*, 901D-02A: *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, 902B: resurrectionis corpora ultra omnem sensibilem 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, 995BC: quod uero immortalia et spiritualia corpora nullis corporalium formarum lineamentis, uel qualitatibus, uel quantitibus circumscribentur, propter ineffabilem eorum spiritibus incircumscriptionem indiscretamque simplicitatem, beatum Gregorium Theologum, sanctum quoque Ambrosium, nec non et*

- Maximum uenerabilem magistrum certis rationibus approbare saepe diximus; а также II, <33> 173-77 (538C) (i², vers. I-II); V, 902A; II, 1010-13 (539A) (i², vers. I-II). Ср. V, 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 formam circumscriptione carituros?*; V, 896C: *Quaedam namque corpora sunt liquida ac spiritualia, circumscriptis formis carentia*; II, 288-89 (535A); II, 343 (536C).
- 50 P II, 1718-25 (580AB); II, 1846-53 (583BC). См. D. Moran, *The philosophy of John Scottus Eriugena...*, pp. 176-177.
- 51 P II, 1819-27 (582C); IV, 2522-23 (802A): *et illud exterius a deo est factum et superadditum.*
- 52 P IV, 2559-64 (803A).
- 53 P IV, 2448-56 (800BC).
- 54 Ср. Иоанн Скотт, *Expositiones* (Barbet) II, 3, 686-691 (159B): *Naturaliter quippe materialia omnia in spiritualia transferri appetunt, spiritualia uero ad materialium humilem utilissimamque extremitatem inclinari nolunt, quoniam impossibile est. Possibile namque est inferiora ad superiora ascendere, descendere uero superiora ad inferiora naturali transmutatione, impossibile.*
- 55 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.*
- 56 P III, 1932-39 (665CD); 1945-48 (666A).
- 57 P V, 885D-86A; II, 1878-81 (584A).
- 58 Н. Crouzel, «Les critiques adressées par Méthode...», pp. 690-692. Ср. Мефодий, *О воскресении* у Епифания: *Panarion* 64 (ed. 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, D.C.: The Catholic University of America Press, 1997), pp. 171 – 73; Н. Chadwick, «Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body», *Harvard Theological Review* 41 (1948), pp. 83-102; Н. Crouzel, *Origen: The Life and Thought of the First Great Theologian*, trans. A.S. Worall (London: T & T Clark, 1989), pp. 155-57; 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, ИФРАН), под ред. В.К. Шохина (М., 2002), сс. 22-58.
- 59 Мефодий, *О воскресении* у Епифания: *Panarion* 64 (GCS II, p. 423, 21-23), рус. пер. с. 194: τὸ εἶδος... τὸ σωματικόν; 426, 14-15, рус. пер. с. 197: τὸ σωματικόν εἶδος... τῇ φύσει θνητὸν ὄν.
- 60 Ориген, *Selecta in Psalmos* (in Ps 1, 5) (PG 12, 1097C); Епифаний, *Panarion* 64, 16, 7 (GCS II, p. 426, 19), рус. пер. с. 197: «прежнее существо тела не восстанет... 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 emorta fuerint corpora et corrupta atque dispersa, uerbo tamen dei ratio illa ipsa, quae semper in substantia corporis salva est, erigat ea de terra et restituat ac reparet, sicut ea*

uirtus, quae inest in grano frumenti, post corruptionem eius ac mortem reparat ac restituit granum in culmi corpus et spicae. Et ita his quidem, qui regni caelorum hereditatem consequi merebuntur, ratio illa reparandi corporis, quam supra diximus, dei iussu ex terreno et animali corpore corpus reparat spiritale, quod habitare possit in caelis; а также III, 6, 5, 147-163.

- ⁶¹ 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 правильное всего сказать, что одно в нас стоит, а другое продвигается изменением. Ведь тело изменяется возрастанiem и умалением, как будто одежда, переменяемая с каждым возрастом. Стоит же никаким образом не прелагаемый 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*].»
- ⁶² На это обратил внимание и Иоанн Скотт в *P IV, 2458-60 (800C)*.
- ⁶³ См. L.G. Patterson, *Methodius of Olympus...*, pp. 190-91; *Grégoire de Nyssa: La Création de l'homme*, eds. J. Laplace, J. Daniélou (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), pp. 58-60.
- ⁶⁴ 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.
- ⁶⁵ Dennis, «Gregory on the Resurrection...», p. 59.
- ⁶⁶ Ср. Dennis, «Gregory on the Resurrection...», p. 59: «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». Латинский перевод этого параграфа, выполненный Дионисием Малым более внятн, чем соответствующий перевод Иоанна Скотта. Ср.: Дионисий Малый, *S. Gregorii De imagine, id est De hominis conditione 27 (PL 67, 394C-395A): videtur eorum quae in nobis sunt aliquid stare, aliud vero mutatione defluere. Corpus enim per incrementa detrimentaue mutatur, veluti vestes quasdam per aetates quasdam se induens consequentes; stat autem per omnes has mutationes species inconvertibiliter, in se signa quae sibi semel a natura sunt impressa non deserens, quibus per universas corporis mutationes suam notitiam retinet... iuxta id quod Deo est similis, nulla mutatione fluit atque convertitur, sed fixa permanet... necessario species veluti impressa signaculo permanet animae, formamque ipsam expressione susceptam nullatenus ignorat. Unde tempore resurrectionis ea recipiat rursus in se, quae formae ipsi congruerint, congruunt autem illa quaecumque ab initio speciei probantur esse inserta; ergo nihil extra rationem videtur, rursus ex communi ad singulos redire quod suum est; Иоанн Скотт, *De imagine 27 (Cappuyns, pp. 251, 5 – 252, 3): eorum quae in nobis sunt quoddam quidem stat, quoddam vero ex mutabilitate provenit. Mutatur enim per auctionem et diminutionem**

corpus veluti vestimenta quaedam consequentes aetates indutum. Stat vero per omnem conversionem intransmutabilis in seipsa forma insitis sibi semel ex natura signis non desistens. Sed in omnibus secundum corpus transmutationibus cum suis notionibus apparet... in deiformitate animae non fluxile per mutabilitatem et transmutabile est, sed quod permanente... Necessario specie veluti descripti signaculi in anima permanente, neque reformatanda in signaculo ad formam ab ea videlicet 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.

⁶⁷ P IV, 2550-64 (802CD). Различия в земных телах возникают не от природы, но от различий в по месту и времени, разницы в стран, воды, пищи, рождения и воспитания: P II, <21> 121-26 (533A-B) (i², vers. I-II). Ср. Сервий, *In Aeneidos* VI, 724, 20-32, а также Иоанн Скотт, P II, <32> 168-71 (538B) (i², vers. I-II); Бозций, *De trinitate* I (PL 64, 1294D): *sed numero differentiam accidentium uarietas facit: nam tres homines neque genere, neque specie, sed suis accidentibus distant.*

⁶⁸ P II, 3327-34 (572A) (i², vers. III); IV, 2522-26 (802A) и 2542-47 (802C).

⁶⁹ Cf. Иоанн Скотт, P V, 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.*

⁷⁰ 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. A. 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).

⁷¹ Ориген, *О началах* III, 6, 4, 113-117: *omnibus his corporibus, quae sive in terris sive in caelis videmus et quae bideri possunt et manu facta sunt et aeterna non sunt, multa longe praelatione praecellit illud [corpus sirtale], facta et visibile non est nec manu factum est, sed aeternum est* (цитируется в P V, 930A).

⁷² P III, 3254-55 (697C); 2521 (680B); II, 734-36 (549D).

⁷³ В P V, 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 videtur, si possibile est penitus incorporeas remanere rationabiles naturas, cum ad summum sanctitatis ac beatitudinis venerint, quod mihi quidem difficillimum et paene impossibile videtur... solius namque trinitatis incorporea vita existere recte 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 vitam 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.*

- 74 Ориген, *О началах* II, 9, 3, 63-69: *quaedam dicuntur esse supercaelestia, id est in habitationibus beatoribus posita et corporibus caelestioribus ac splendidioribus 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 resurgent in gloria, id est sanctorum, comparationem caelestium corporum sumpsit dicens: «Alia gloria solis, alia gloria lunae, alia gloria stellarum».*
- 75 P V, 987C-88A: *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 vita conversationis merito gessit, sive bene sive male; et ut iustorum corporalis claritas soli lunaeque fulgentibusque stellis, impiorum vero obscuritas minus splendidentibus comparetur.*
- 76 P V, 995B: *Quod vero immortalia et spiritualia corpora nullis corporalium formarum lineamentis, vel qualitibus, vel quantitibus circumscribentur, propter ineffabilem eorum spiritibus incircumscriptis adunationem indiscretamque simplicitatem, beatum Gregorium Theologum, sanctum quoque Ambrosium, nec non et Maximum venerabilem magistrum certis rationibus approbare saepe diximus; II, <33> 173-77 (538C) (i², vers. I-II): Spiritualia siquidem corpora loco temporeue coartari non facile crediderim, quemadmodum neque qualitibus quantitibusue seu alicuius formae descriptionibus uariari: simplicissimae enim naturae sunt, см. также V, 902A.*
- 77 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, pp. 373-74. О разного рода *ὑπόματα* 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), pp. 262-63.
- 78 P V, 986C: *qui ultra hunc mundum sensibilem nihil esse excogitant* (см. также P II, <112> 453-55 (566B); V, 993B). Любопытно, что здесь появляется уточняющее слово *sensibilem*, отсутствовавшее в *Glosae Martiani* 13, 5-18 (Jeaneau, p. 130, 16): *extra mundum nihil putabant esse. Cf. P V, 989B: nulla corpora ultra hunc mundum ascensura credentes, vel in spiritum transitura; 921AB: humanitas [Christi], quae super universalitatem visibilis et intelligibilis creaturae, super omnia loca et tempora, super omnem circumscriptionem et definitionem, super omnes caelos, super omnes virtutes et potestates, super omne, quod dicitur et intelligitur, super omne, quod post Deum est, exaltata est et superessentialis facta, est omni creaturae incomprehensibilis et ininvestigabilis.*
- 79 Ср. P V, 990D: *beatus Augustinus in ultimis 'De ciuitate Dei' libris non ipsa mundi corpora transitura, sed eorum qualitates in melius mutandas uideatur docere.*
- 80 P V, 986D-87A: *utilius visum est eis praedicare terrenorum sensibilibumque corporum transmutationem in caelestia spiritualiaque corpora, 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.*
- 81 P V, 987B: *non mutationem corporis terreni in caeleste corpus, sed omnino transitum in ipsum purum spiritum, non in illum, qui aether, sed in illum, qui intellectus vocitatur. Cf. P V, 987BC: Ambrosius siquidem omnem compositionem aufert, ita ut post resurrectionem corpus et anima et intellectus unum sint, et unum simplex... Gregorius similiter et*

- incunctanter astruit mutationem corporis tempore resurrectionis in animam, animae in intellectum, intellectus in Deum; 951A: mortalia nostra corpora non solum in spiritualia, verum etiam in animas nostras, ut Gregorio placet transibunt.*
- 82 P V, 914B: *humana corpora, quae nunc localiter distenduntur, incrementis decrementisque variantur et moventur, species quoque eorum... in resurrectione futura non erunt, sed in spirituale naturam, quae locis temporibusque... nescit circumscribi, transituras esse naturalis ration 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, 884AB: Moles itaque terrena, mortalis, fluxilis, quae ex diversis qualitatibus sensibillum elementorum et assumpta et composita est... naturali corporis substantialique superaddita est, solvetur, et in melius mutabitur, in spiritum stabilemque substantiam; V, 879A: existimo corporalem substantiam in animam esse transituram, non ut pereat, quod sit, sed ut in meliori essentia salva sit. Similiter de ipsa anima intelligendum, quod ita in intellectum movebitur, ut in eo pulchrior Deoque similior conservetur; V, 874B: tota siquidem humana natura in solum intellectum refundetur.*
- 83 В P V, 877A цитируется Августин, *О книге Бытия* X, 4, хотя там говорится лишь что душа не может превратиться в тело.
- 84 В P V, 877B цитируется Боэций, *Против Евтихия* VI (PL 64, 1350CD), рус. пер. с. 183. Cf. *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 subjecta participant, quae susceptis qualitatibus in alterutram permutetur: omnis enim natura incorporeae substantiae nullo materiae nititur fundamento; nullum uero corpus est, cui non sit materia subjecta.* Видимо, реагируя на это, Иоанн Скотт пробует ввести такое промежуточное ниже, в 882С.
- 85 Григорий Богослов, *Слово 7, надгробное брату Кесарию* (= Григорий, *Oratio* 21 (PG 35, 781-784)), рус. пер. с. 173: «Для меня убедительны слова мудрых, что всякая добрая и боголюбивая душа, как скоро, по разрешении от сопряженного с нею тела, освободится отселе,... по очищении или по отложении... того, что ее омрачало... шествует к своему Владыке... А потом и соприрожденную себе плоть... от земли, ее давшей и потом сохранившей, восприяв непонятным для нас образом..., вместе с нею вступает в наследие грядущей славы. И как, по естественному союзу с плотью, она сама разделяла ее тяготы, так сообщает ей свои утешения, *всецело поглотив ее в себя* (ὅλον εἰς ἑαυτὴν ἀναλώσασα), и соделавшись с нею единым духом, и умом (ἐν καὶ πνεῦμα καὶ νοῦς καὶ θεός), после того как смертное и преходящее поглощено жизнью».
- 86 Выделенную в прим. 85 курсивом слова Григория можно понимать по разному, в том числе и как образное выражение. Однако, Максим Исповедник истолковывает ее в узком, «техническом» смысле, как описание процесса перехода тела в душу, см. *Ambigua ad Iohannem* XVII, 164–173 (Jeauneau, p. 141), – цит. в P V, 877D–878A. Максим дает толкование слов Григория в *Ambigua* XVII: *tempore resurrectionis... absorbebitur caro ab anima in spiritu, anima uero a Deo* (перевод Эриугены), – цит. в P V, 877D – 878A.
- 87 Cf. P V, 952CD: *Mortalia uero corpora nostra non solum in spiritualia, verum 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;*

- ⁸⁸ Амвросий, *Expositio Evangelii secundum Lucam* VII, 192–94 (PL 15, 1751BD): *possit nobis etiam resurrectionis tempore incorrupta corporis et animae et spiritus manere communio... qui compositi nunc sumus, unum erimus, et in unam substantiam transformabimur* (цит. в P V, 878BD). Ср. P V, 951AB: *qui in hac vita ueluti ex tribus satis similiae, corpore scilicet et anima et spiritu, compositi sumus, in futuro ueluti in unam quamdam massam simplicem fermentabimur in inseparabilem spiritualitatem, ut Ambrosio placet.*
- ⁸⁹ P V, 876C.
- ⁹⁰ P V, 929C–30B. Ср. Ориген, *О началах* II, 3, 7, 334–37: *ipsa quoque substantia corporalis optimis ac purissimis spiritibus sociata pro assumendum uel qualitate uel meritis in aetherium statum permutata, secundum quod apostolus dicit: 'Et nos immutabimur'* (1 Cor 15:52), *refulgebit*; Иероним, *Ad Avitum* Ep. 124, 5 (PL 22, 1064): *omnis substantia redigetur in optimam qualitatem, et dissoluetur in aethem, quod purioris simpliciorisque naturae est.*
- ⁹¹ P V, 986D–987B.
- ⁹² Например, посредством введения двух средних членов в оппозицию творящее/творимое Иоанн превращает эту пару в логический квадрат. См. В.В. Петров, «Тотальность природы и методы ее исследования в *Перифюсеон* Эриугены», *Философия природы в античности и в средние века* (М.: Прогресс–Традиция, 2000), сс. 455–462.
- ⁹³ P V, 882C: *In natura rerum tria rationabilis inquisitio inuenit. Omne enim, quod est, aut corpus est, aut incorporeum, aut medium, quod corporale dicitur.*
- ⁹⁴ P V, 882C: *In natura rerum tria rationabilis inquisitio inuenit. Omne enim, quod est, aut corpus est, aut incorporeum, aut medium, quod corporale dicitur*; 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 spirituali 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 quamdam proportionabilem medietatem inueniet, qua nec omnino corpus sunt... nec omnino corporeae naturae expertia... nec omnino spiritus sunt... nec omnino non spiritus...*
- ⁹⁵ P V, 882C.
- ⁹⁶ P V, 882C; 885AB; III, 1818–21 (663A); III, 1793–98 (662C). Иоанн Скотт особо отмечает в P V, 881A: *si tamen aliqua substantia 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.*
- ⁹⁷ P V, 882CD.

- 98 P III, 3168–76 (695BC); V, 896D–97A; III, 3419–20 (701B). Поскольку природа первоэлементов близка к духовной, душа может контролировать части своего распавшегося на элементы тела (730AB) .
- 99 P V, 902AB.
- 100 Григорий Нисский, *De officio hominis* 24 (Cappuyns, p. 245, 20–23): *de materia, susceptio illa fertur quae ex intellectuali et immateriali eam subsistere profert. Omnem siquidem materiam ex quibusdam qualitatibus consistere inuenimus.* Ср. Ориген, *О началах* II, 1, 4, 110–14: *Qualitates autem quattuor dicimus: calidam, frigidam, aridam, humidam. Quae quattuor qualitates ὕλη, id est materiae, insertae... diuersas corporum species efficiunt.* См. D.G. Bostock, «Quality and Corporeity in Origen», *Origeniana secunda*, eds. H. Crouzel, A. Quacquarelli, pp. 323–37.
- 101 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...*
- 102 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.*
- 103 P V, 902A: *subtilitatem ac ueluti quamdam incorporalitatem [elementorum].* Люди станут чистыми духами: II, 288–90 (535A); 343 (536C); но Иоанн Скотт говорит и о духовных телах: V, 901D: *spiritualitas et illocalitas omnium generaliter humanorum corporum;* 945B: *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, 902B: *resurrectionis corpora ultra omnem sensibilem qualitate ascendunt, omni mole et localitate absoluta, et, ut ita dicam, in spiritum omnino conuersa.* Возможно одновременно оставаться духовным телом и не быть ограниченным местом и временем: II, <33> 173–76 (538C) (I², vers. I–II); и 902A.
- 104 P V, 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, 896BC: *Nunquid angelos ex intellectu et spirituali corpore constare credimus? Omni tamen circumscripta forma eos carere non dubitamus;* IV, <21> 112–15 (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, 993C: *angelicos spiritus ultra omnem corpoream creaturam subsistere, et ultra omnem locum illocaliter moueri;* IV, 831–34 (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 sensibilibus 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 apparuere, ut Abraham et Tobie, transmutantes inuisibiles et incircumscribas suorum spiritualium corporum qualitates in quascumque formas uisibiles, in quibus hominibus se manifestare uelint.

- 105 Сказав, что согласно Григорию и Максиму земное тело полностью изменится в чистый дух, Иоанн продолжает именовать его телом: P V, 995BC: *Quod uero immortalia et spiritualia corpora nullis corporalium formarum lineamentis, uel quantitibus, uel quantitibus circumscribentur... beatum Gregorium Theologum, sanctorum quoque Ambrosium, nec non et Maximum uenerabilem magistrum... approbare saepe diximus*. Ср. III, 4618–32 (729C–30A): *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*.
- 106 P V, 894C–95A.
- 107 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 incorporeorum elementorum qualitatis. Sub firmamento itaque caeli uolatile creatur, hoc est prope, infra tamen spiritualium corporum leuissimam exilitatem*.
- 108 В P III, 1230–1308 (648A–49D) и V, 984B–89A.
- 109 Ср. Августин, *О граде Божиим* XX, 18 (PL 41, 684); XX, 24 (697–98); Беда, *Commentarii in Pentateuchum* (PL 91, 198BD); *Super epistolas Catholicas* (PL 93, 82AD).
- 110 P III, 1245–1263 (648D–49A); V, 984C. Ср. Августин, *О граде Божиим* XX, 24 (PL 41, 697–98); Беда, *Super epistolas Catholicas* (PL 93, 82BD): *Unde in sequentibus dicitur: «Nouos uero coelos et nouam terram». Non dixit alios coelos et aliam terram, sed ueteres et antiquos in melius commutandos... Praeteriit 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, 990D: *beatus Augustinus in ultimis de Ciuitate Dei libris non ipsa mundi corpora transitura, sed eorum qualitates in melius mutandas uideatur docere*; V, 992D–93A: *in uicesimo de Ciuitate Dei libro, tredecimo capitulo [Augustinus ait]: «...mutatione namque rerum, non omnimodo interitu transibit hic mundus». Unde et Apostolus dicit: Praeterit figura huius mundi...». Figura ergo praeterit, non natura*. Ср. Ориген, *О началах* I, 6, 4, 156–67.*
- 111 P V, 989AB; 984BC; 986C.
- 112 Ср. P V, 984C; 985A; 986AB.
- 113 Ср. P III, 3426–30 (701BC); V, 891AB.
- 114 P III, 1292–304 (649D). Cf. Ориген, *О началах* II, 10, 8, 261–65: *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*.
- 115 Дж. Контрени предлагал 820–830-е гг. для начала карьеры Иоанна Скотта на континенте. См. J.J. Contreni, «Introduction», *Glossae divinae historiae...*, p. 81.
- 116 Ср. Аурад Модик († после 853), *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...* (относитель-

- но 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. Не было ли там также Вульфата и Эриугены? **Об этом видении** см. P.E. Dutton, *Politics of Dreaming in the Carolingian Empire* (Lincoln, London: University of Nebraska Press, 1994), pp. 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, New York, Köln: E.J. Brill, 1992), pp. 25-28. Епископ Пардул говорил о своей принадлежности к церковным структурам Суассона (MGH, *Consilia* 3:277, 20)
- ¹¹⁷ Поиск по *Patrologia Latina Database* показывает, что это выражение принадлежит Беде Досточтимому. См. Беда, *De natura rerum* 25 (PL 90, 244A-46A): *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)).
- ¹¹⁸ P V, 997BD.
- ¹¹⁹ Ср. P V, 967A; 944D; 978C (cf. 936AB; 939B). Дьявол и его приспешники будут терзаемы внутри пределов своей собственной злой воли, это следует из Августина (*О книге Бытия* XI, 21 (PL 34, 440), — цит. в P V, 928B), и из Амвросия (*Expositio Evangelii secundum Lucam* VII, 205 (PL 15, 1754BC), цит. в P V, 936CD).
- ¹²⁰ P V, 971C; 935C.
- ¹²¹ P V, 945BC; 949D.
- ¹²² P V, 978B; 927C. Ориген, *О началах* III, 6, 5, 143-148, — цит. в P V, 930C (ср. V, 931A: *audisti Origenem affirmantem, diaboli substantiam nunquam perituram, sed eius solimmodo malitiam*); Августин, *О книге Бытия* XI, 21 (PL 34, 440); Дионисий, *О бож. именах* IV, 23, — цит. в P V, 931BC.
- ¹²³ P V, 862A.
- ¹²⁴ P V, 929AB: *audi magnum Origenem, diligentissimum rerum inquisitorem, in tertio libro περὶ Ἀρχῶν de consumptione mundi, hoc est de summo bono, ad quod universa rationalis natura festinat...: «finis ad principium reparatus, et rerum exitus collatus initiis, restituet illum statum, quem tunc habuit natura rationalis, cum de ligno sciendi bonum et malum edere non egebat»* (= Ориген, *О началах* III, 6, 3, 78-81).
- ¹²⁵ Максим, *Ambigua ad Iohannem* XIX, 11-15 (Jeuneau, p. 147): *Una igitur omnis utinque existentis et moti secundum naturam ut principium et finis causa, per quam et est et mouetur omne, quod est et mouetur. Actiua namque subsistens potentia et facit facta diuinitus, ut principium, et praemittit et attrahit mota, proinde ut finis et finit* (цит. в P V, 870D-71A).
- ¹²⁶ P V, 885C; 925A.
- ¹²⁷ P V, 914AB; 886CD; 885D-86A.
- ¹²⁸ P V, 875C; 876AB.

¹²⁹ P V, 991C.

¹³⁰ Дионисий, *О небесной иерархии* II, 1 (*Corpus Dionysiaca* II, 10, 9-12 (Berlin: Walter de Gruyter, 1991), = PG 3, 137AB: *Καὶ γὰρ ἀτεχνῶς ἡ θεολογία ταῖς ποιητικαῖς ἱεροπλαστικαῖς ἐπὶ τῶν ἀσχηματίστων νοῶν ἐχρήσατο τὸν καθ' ἡμᾶς ὡς εἶρηται νοῦν ἀνασκευαμένην καὶ τῆς οἰκείας αὐτῶ καὶ συμφυοῦς ἀναγωγῆς προνοήσασα καὶ πρὸς αὐτὸν ἀναπλάσασα τὰς ἀναγωγικὰς ἱερογραφίας*. Ср. Иоанн Скотт, *Expositiones* II, 1, 124-28 (Barbet, CCM 31, p. 23): *Etenim, ualde artificialiter theologia factitiis sacris formationibus in non figuratis intellectibus usa est, nostrum, ut dictum est, animum reuelans, et ipsi propria et connaturali reductione prouidens, et ad ipsum reformans anagogicas sanctas scripturas*. Cf. *Dionysius Areopagita secundum translationem quam fecit Iohannes Scotus Eriugena. De caelesti hierarchia*, in Ph. Chevalier (ed.), *Dionysiaca. Recueil domant l'ensemble des trad. latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage* (Bruges: Desclée de Brouwer, 1951), p. 743.

¹³¹ R. Roques, «*Valde artificialiter: Le sens d'un contresens*», *École pratique des Hautes Études*, V^e Section (Sciences religieuses), 77 (1969-70), pp. 31-72 [reprint. R. Roques, *Libres sentiers vers l'érigénisme* (Rome: Edizioni dell'Ateneo, 1975), pp. 45-98]; É. Jeuneau, «*Artifex Scriptura*», *Iohannes Scottus Eriugena: The Bible and Hermeneutics*, eds. G. Van Riel, C. Steel, J. McEvoy (Leuven: Leuven University Press, 1996), p. 357ff.

¹³² *Схолия к 'Небесной иерархии'*. *Схолия к 'Аτεχνῶς'* (PG 4, 36C, рус. пер. стр. 11, сн. 2): «Весьма, или всячески, или действительно, или просто». Ср. *Схолия к II*, 3 (PG 4, 41C, рус. пер. стр. 21, сн. 28): «по отношению к небесным силам, которые после Бога, богословы поступили искусно (*τεχνικῶς*), не уподобив их ничему из умопостигаемого».

¹³³ Ср. *Expositiones* II, 1, 142-151 (Barbet, p. 24): *quemadmodum ars poetica, per fictas fabulas allegoricasque similitudines, moralem doctrinam seu physicam componunt ad humanorum animorum exercitationem – hoc enim proprium est heroïcorum poetarum, qui uirorum fortium facta et mores figurate laudant – ita theologia, ueluti quaedam poetria, sanctam scripturam fictis imaginationibus ad consulum 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*. 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), pp. 242-52.

¹³⁴ *Схолия к Ποιητικαῖς* (PG 4, 36CD, рус. пер. стр. 11, сн. 3): «Потому что Писание воспользовалось и поэтическими измышлениями [*ποιητικαῖς πλάσεσιν*] для руководства человеческой мыслью, все-таки бессильной постичь учение высших. Ведь, как говорит этот священный муж [Дионисий], небесные символы подобны измышлениям [*φανταζομένοις*] поэтов (под поэтами же разумей почитаемых у эллинов, как Гомер, Гесиод и прочие) или поэтическим, словно рукотворным изображениям [*ὑποτυπώσεσιν*]. Ибо мудрое снисхождение Божие, зная наш слабый и не способный к более возвышенному созерцанию [*θεωρίαν*] ум, замыслив естественное для него возведение, разъясная ангельские порядки, показало их не такими, каковы они на самом деле, но так, чтобы мы могли их понять».

¹³⁵ B.R. Suchla, «*Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiaca Areopagiticum*», *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen: I. Philologisch-historische Klasse* 3 (1980), pp. 31-66; P. Rorem, J.C. Lamoreaux, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite* (Oxford: Clarendon Press, 1998), p. 2.

¹³⁶ P. Rorem, J.C. Lamoreaux, p. 151: «Poetic (imagery)». Возможно, схолия на ἀτεχνῶς также может быть приписана Иоанну, но она отсутствует в выборочном переводе *Схолий* Иоанна, поскольку переводчики опустили все схолии филологического характера.

¹³⁷ P. Rorem, J.C. Lamoreaux, p. 2.

Сокращения:

- CCCM – Corpus Christianorum Continuatio Medievalis (Turnhout: Brepols)
CCSG – Corpus Christianorum Series Graeca (Turnhout: Brepols)
GCS – Die griechischen christlichen Schriftsteller (Leipzig: Hinrichs)
P – *Iohannis Scotti seu Eriugenaе Periphyseon*
PL – Patrologiae cursus completus. Series latina, ed. J.-P. Migne, tt. 1-221 (Paris, 1844-66).
PG – Patrologiae cursus completus. Series graeca, ed. J.-P. Migne, tt. 1-161 (Paris, 1957-86).
SC – Sources chrétiennes (Paris)

Цитируемые источники:

Текст латинских источников (там, где это специально не оговаривается) дается по Patrologia Latina. В ряд указанных ниже переводов на русский внесены незначительные изменения, которые специально не оговариваются.

Бозций

Бозций, «Утешение философией» и другие трактаты, под ред. Г.Г. Майорова (М.: Наука, 1990).

Григорий Богослов

Слово 7, надгробное брату Кесарию – греч. текст: *Funeris in laudem Caesaris fratris oratio* (Oratio 7), ed. F. Boulenger, *Grégoire de Nazianze. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée* (Paris: Picard, 1908), pp. 2-56. Рус. пер. : Св. Григорий Богослов, *Собрание творений в 2-х т.* (репринт Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994), т. 1, сс. 159-76.

Григорий Нисский

Об устройении человека – латинск. пер. Эриугены: М. Carpuuns, «Le De imagine de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène», *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 32 (1965), pp. 205-262. Рус. пер. В.М. Лурье: Григорий Нисский, *Об устройении человека* (СПб.: Аxioma, 1995).

О душе и воскресении – Григорий Нисский, *О душе и воскресении, диалог с сестрой Макариной*, в кн. *Восточные отцы и учителя церкви IV века. Антология II*, под ред. иеромонаха Илариона (Алферова) (Долгопрудный: МФТИ, 1999), сс. 200-256.

Дионисий Ареопагит

Дионисий Ареопагит. *О небесной иерархии*, пер. М.Г. Ермаковой (СПб.: Глаголь, РХГИ, Университетская книга, 1997).

Епифаний Кипрский

Ancoratus, ed. K. Holl, *Eriphanius*, Band I. GCS, t. 25 (Leipzig: Hinrichs, 1915).

Panarion (= *Adversus haereses*), ed. K. Holl, *Epiphanius*, Bände I-III. GCS 25, 31, 37 (Leipzig: Hinrichs, 1915-33).

Ефрем Сирин

Творения иже во святыхъ отца нашего Ефрема Сирина, т. 4 (Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900).

Иоанн Скотт (Эриугена)

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. Jeuneau, Quatre thèmes Érigèniennes (Montréal, Paris: Institut d'Études Médiévales, Librairie J. Vrin, 1978).

Periphyseon – кн. I–IV: *Iohannis Scotti seu Eriugena Peiphyseon*, ed. É. Jeuneau, CCCM 161-164 (Turnhout: Brepols, 1996, 1997, 1999, 2000); кн. V: *Joannis Scoti ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ ΜΕΡΙΣΜΟΥ id est De divisione naturae*, ed. H.J. Floss, PL 122, 859-1022.

Рус. пер. фрагментов из *Перифюсеон*, кн. I – пер. В.В. Петрова в кн. *Философия природы в античности и в средние века*, под ред. П.П. Гайденко и В.В. Петрова (М.: Прогресс-Традиция, 2000), сс. 480-529; кн. III – пер. Н.М.Лозовской, в сб. *Средние века* 57 и 58 (М., 1994, 1995), сс. 279-289; 206-222.

Климент Александрийский

Строматы – Отцы и учителя церкви III века, под ред. иеромонаха Илариона (Алфеева), т. 1, сс. 30-299 [избранные места из перевода Н. Корсунского (Ярославль, 1892)].

Максим Исповедник

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

Мефодий Олимпийский:

Аглафон, или О воскресении – целиком издан: ed. N. Bonwetsch, GCS (Leipzig, 1917), SS. 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), SS. 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), pp. 83-107.

Рус. пер.: *Св. Мефодий, епископ и мученик. Полное собрание его творений*, пер. под ред. Е. Ловягина [СПб., 1877, 2-е изд. – 1905], сс. 192-256 – из Епифания, сс. 256-271 – из Фотия [репринт: *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, 1978-80). Рус. пер.: Ориген. *О началах* (Казань, 1899) [переиздано: СПб.: Амфора, 2000].

О воскресении – трактат Оригена утрачен. Его пересказ сохранился в диалоге Мефодия Олимпийского *Аглаофон, или О воскресении*, который тоже утрачен и дошел до нас полностью лишь в славянском переводе (см. *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, 1935-37).

Фрагменты

Фрагменты ранних греческих философов. Часть I: От этических теокосмогоний до возникновения атомистики, изд. и пер. А.В. Лебедева (М.: Наука, 1989).

Научное издание

ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ В АНТИЧНОСТИ И В СРЕДНИЕ ВЕКА. Часть третья

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции
Художник *В.К.Кузнецов*
Технический редактор *Ю.А.Аношина*
Корректурa авторов

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.
Подписано в печать с оригинал-макета 29.01.02.
Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 19,25. Уч.-изд. л. 19,59. Тираж 500 экз. Заказ № 001.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерный набор: *Ю.А.Аношина*
Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
119992, Москва, Волхонка, 14