

Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены

профессор Александр Иванович Бриллиантов

От издательства

Введение

«Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены» – классика русской богословия. Кроме собственно освящения вопроса, вынесенного в заглавие, работа Бриллиантова важна еще по двум причинам: сравнение «стартовых» позиций восточного и западного богословия и общих портрет восточного богословия (так эта книга приобретает фундаментальное значение).

От издательства

Александр Иванович Бриллиантов родился в 1867 году в семье священника Ильинской церкви с. Цыпино Кирилловского уезда Новгородской епархии. Обучался в Кирилловском духовном училище и Новгородской семинарии. В 1887–1891 гг. – студент, а в 1891–1893 гг. – профессорский стипендиат С. – Петербургской духовной академии. В 1893–1900 гг. преподавал историю и обличение русского раскола в Тульской духовной семинарии, одновременно исполняя обязанности епархиального миссионера. В 1893 г. представил в Совет СПбДА магистерское сочинение «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены», которое по напечатании было успешно защищено им в 1898 г.

В апреле 1900 г. А. И. Бриллиантов избирается доцентом на кафедру общей церковной истории СПбДА вместо скончавшегося В. В. Болотова. С 1904 г. он экстраординарный, а с 1914 г., по присуждении докторской степени, ординарный профессор СПбДА, в коей должности состоял до закрытия Академии в сентябре 1918 г. С 1900 г. был делопроизводителем Комиссии Св. Синода по старокатолическому и англиканскому

вопросам. В течение ряда лет состоял также председателем Библиотечной комиссии СПбДА. Являлся членом Предсоборного Присутствия при Св. Синоде (1906), Предсоборного Совета (1917) и Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Весной 1917 г. был выдвинут одним из кандидатов для выборов на кафедру правящего архиерея Петроградской епархии.

После закрытия высшей духовной школы в Петрограде А. И. Бриллиантов предпринял огромные усилия к сохранению академической библиотеки, из фондов которой позднее было образовано I отделение Государственной Публичной библиотеки в Петрограде. С 1921 г. – библиотекарь I отделения, а с 1925 г. – главный библиотекарь ГПБ. В 1920–1923 гг. состоял профессором Петроградского богословского института. С 1919 г. – член-корреспондент Российской Академии наук (с 1924 г. АН СССР). Принимал участие в научной деятельности Российского Палестинского общества и Византийской комиссии АН СССР. В период церковных смут и нестроений 20-х гг. Александр Иванович твердо сохранял верность каноническому священноначалию Русской Православной Церкви. Его мнение по вопросам церковной действительности того времени высоко ценилось его многочисленными почитателями – иерархами, клириками и церковными учеными. 10 июня 1930 г. А. И. Бриллиантов в числе многих других академических работников был арестован и вскоре умер (по одним свидетельствам – в июле этого же года, по другим – в 1933 г.) от дизентерии во время этапа на пути в Свирлаг.

Кроме диссертационного сочинения других особо крупных работ в печати у Бриллиантова не выходило. Однако этот факт не умаляет его значения как ученого. Получившие всемирную известность «Лекции по истории древней Церкви» В. В. Болотова явились его детищем и стоили ему двенадцатилетнего кропотливого труда. Свои же «Чтения по общецерковной истории», представляющие достаточно обработанный и вполне добротный академический курс, он к печати не предназначал. Из иных опубликованных работ его наиболее известны: К характеристике ученой деятельности профессора

В. В. Болотова как церковного историка. ХЧ, 1901, ч. 1 и отд. изд., СПб., 1901, 33 с.; Происхождение монофизитства. ХЧ, 1906, ч. 1 и отд. изд., СПб., 1906, 30 с.; Профессор Василий Васильевич Болотов. Биографический очерк. ХЧ, 1910, чч. 1, 2 и отд. изд., СПб., 1910, 75 с.; Труды В. В. Болотова по вопросу о Filioque и полемика о его тезисах о Filioque в русской литературе. ХЧ, 1913, ч. 1, с. 431–457; К истории арианского спора до Первого Вселенского Собора. ХЧ, 1913, ч.2 и отд. изд., СПб., 1913, 51 с.; Император Константин Великий и Миланский эдикт 313 года. ХЧ, 1914, 1915 и 1916 и отд. изд., Пг., 1916, VII, 197 с.; О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника. ХВ, 1918, № 1 и отд. изд. Пг., 1918, 62 с. Кроме того им были подготовлены для публикации в «Христианском чтении» более десятка работ, оставшихся после В. В. Болотова.

Принесшая Бриллиантову широкую научную известность его работа «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены» (изд.: СПб., 1898, LVIII, 514 с.) и по сей день, как справедливо указывает игум. Иннокентий (Павлов), «является едва ли не лучшим исследованием, посвященным богословским воззрениям и литературной деятельности Эригены – этого интереснейшего представителя религиозной мысли Средневековья.¹ Кроме того, она содержит обстоятельные характеристики богословских воззрений блаж. Августина, св. Григория Нисского, преп. Максима Исповедника и произведений, приписываемых св. Дионисию Ареопагиту. Анализируя учения этих церковных мыслителей, А. И. Бриллиантов приходит к выводу о принципиальном различии западного богословия, основные идеи которого были изложены блаж. Августином, от восточного, в наиболее отчетливой форме выраженного у Псевдо-Дионисия Ареопагита и преп. Максима Исповедника. Психологизм блаж. Августина и онтологизм Ареопагитик и преп. Максима, по мысли А. И. Бриллиантова, это не просто частные особенности учения того или иного богослова, а есть проявление сущностных черт соответственно западного и восточного богословствования, что впоследствии развилось в различие католического и восточно-православного способа богопознания и мирозерцания.

Личность Иоанна Скота Эригены взята для изучения А. И. Бриллиантовым не случайно. Будучи человеком западной культуры, Эригена воспитывался на августиновской традиции, но, прекрасно зная греческий язык, он смог прочесть и перевести на латынь ряд работ византийских отцов Церкви, также оказавших на него огромное влияние. На пересечении этих, часто весьма отличающихся друг от друга, богословских традиций и развивается парадоксальная мысль Эригены. Возможно, именно этот не совсем свойственный для последующих средневековых схоластов интерес к православному богословию и породил столь необычное для запада богословское и философское учение, во многих моментах опередившее положения западной философии на несколько веков.

Хотя со дня первой публикации прошло ровно сто лет, книга А. И. Бриллиантова совершенно не потеряла своей научной значимости. Наоборот, сейчас, когда в России во многом оказались разорванными нити преемственности богословской мысли, это исследование может стать для современного читателя неоценимым пособием как для изучения богословия и философии Иоанна Скота Эригены, так и для понимания сложных и многообразных путей развития христианского богословия вообще – и восточного, и западного.

При подготовке настоящего издания мы стремились по возможности сохранить стиль, орфографию и пунктуацию автора, приводя текст в соответствие с современными нормами русского языка только в самых необходимых случаях. Книга А. И. Бриллиантова изобилует цитатами из работ отцов и учителей Церкви на древнегреческом и латинском языках, и особенно много приводится цитат из произведений Эригены, но мы не стали переводить их на русский язык, поскольку автор достаточно подробно пересказывает содержание этих цитат в тексте книги.

Однако в книгу были внесены и некоторые изменения непринципиального характера, облегчающие читателю работу с текстом. Во-первых, были учтены опечатки, отмеченные в конце первого издания. Во-вторых, дополнения, которые

А. И. Бриллиантов сделал уже после набора книги и которые были напечатаны в конце ее, мы расставили по соответствующим местам, заключив каждую такую вставку в квадратные скобки [] и отметив ее словами »Из Дополнения». Указатель ссылок на книги Священного Писания, составленный Бриллиантовым по всем произведениям Эригена, помещенный также в Дополнении, мы выделили в отдельный Указатель.

Введение

Иоанн Скот Эригена, западный мыслитель IX века, современниками своими, по-видимому, непонятый, еще при жизни и неоднократно после вызывавший против себя суд со стороны представителей церковной власти на западе несогласием высказанных им, или только приписанных ему, воззрений с общепринятым учением западной церкви, потом на долгое время забытый, – в настоящем столетии сделался предметом довольно внимательного изучения со стороны западных ученых². Можно указать в западной литературе целый ряд появившихся от начала этого столетия специальных исследований о нем и его учении, не говоря уже о разного рода общих курсах по истории, например, философии, истории догматов, истории мистики, схоластики, истории литературы, церковной истории и т. п., в которых уделяется более или менее места сведениям о личности его и воззрениях. Появление нового исследования, и притом на русском языке, о западном мыслителе, о котором западные ученые писали уже так много, что в 60-х годах признавалось трудным сказать о нем что-либо новое, что могло бы иметь более или менее важное значение³ не будет, однако, может быть, излишним.

Эригена принадлежит собственно западу. Но характерная особенность этого западного мыслителя та, что, живя на латинском западе и принадлежа западу, он в то же время все свои симпатии направлял к греческому востоку и, питая самое высокое уважение к восточному богословию и философии, целью своей ученой деятельности поставлял именно усвоение результатов философско-богословской спекуляции востока. Обращаясь сам к «чистейшим и обильнейшим», по его выражению, греческим источникам, он пытался сделать их

доступными и для других на западе и имел успех в этом, насколько, по крайней мере, принадлежавший ему именно перевод ареопагитских творений был как бы вульгатой для средневековых западных мистиков и схоластиков⁴. Его излишние, с западной точки зрения, симпатии к грекам были немаловажным основанием для подозрительного и даже неприязненного отношения к нему самому на западе, когда поднимался там вопрос о его воззрениях. С православновосточной, так сказать, точки зрения заслуживает, конечно, более или менее внимания западный ученый, который относился к востоку с таким высоким уважением и интересом и частью именно за это не пользовался расположением на западе.

Что касается упомянутого богатства литературы об Эригене, то прежде всего, ввиду отсутствия специальных сочинений о нем в литературе русской, в данном случае могло бы иметь некоторое значение, по-видимому, уже и такое сочинение, которое поставило бы задачей простое сообщение результатов, к каким пришла относительно Эригены и его воззрений западная наука. Но если обратить внимание на то, каковы на самом деле эти достигнутые доселе различными католическими и протестантскими представителями западной науки результаты, в каком положении находится в западной литературе до настоящего времени решение важнейших вопросов, возбуждаемых Эригеной и его системой, может быть, не будет признано излишним и с точки зрения чисто научных интересов новое исследование о том же предмете.

Эригена представляет интерес главным образом, если не исключительно, как мыслитель, создавший свою систему. Задача для исследователя по отношению к той или другой системе сводится к решению вопросов с одной стороны – о ее смысле в целом и в частностях, с другой – о ее происхождении. Оба эти вопроса находятся в тесной связи между собой и решение первого в значительной степени зависит от уяснения последнего: установить подлинный смысл воззрений мыслителя можно лишь ставши на историческую почву, имея в виду его историческое положение и особую свойственную ему точку

зрения в зависимости от предыдущего развития мысли, насколько эта зависимость может быть констатирована.

Что же представляет в данном случае западная литература? При значительном числе сочинений об Эригене, в ней доселе предлагаются до противоположности различные мнения о смысле воззрений его. С другой стороны, в ней до сих пор не дано удовлетворительного решения вопроса о происхождении системы Эригены, и самое появление его и его воззрений в IX веке остается загадкой.

Разногласие в отношении к вопросу о смысле воззрений Эригены касается не каких-либо частных и маловажных пунктов, но самой сущности его воззрений. Вопрос заключается в том, можно ли признать его систему христианской, или по крайней мере теистической, или же это есть система, не только исполненная чуждых христианству заблуждений, но и прямо антирелигиозная, пантеистическая. Особенно характерно в этом случае взаимное разногласие католических ученых.

Официальными представителями западной церкви, как было замечено выше, давно уже произнесено суждение о характере воззрений Эригены. Предложенное им решение вопроса о предопределении признано было еретическим еще при жизни его, в IX веке, на соборах франкской церкви. В XI веке предано было в Риме огню приписанное ему сочинение об Евхаристии. В XIII веке булла Гонория III присудила, наконец, к уничтожению главное его произведение «О разделении природы»; когда оно напечатано было потом в первый раз протестантом Гэлем в 1681 г., оно вскоре же, в 1685 г., внесено было в индекс. Согласно с суждением церковной власти отнеслись к философу как к еретику, рационалисту и пантеисту католические ученые XVII-XVIII веков Мабильон, Ривэ в «Истории французской литературы», Наталис Александр. Но в новейшее время суждение это оказывается уже не для всех католических ученых достаточным, когда они хотят стать на научную почву.

Уже Баадер, учение которого представляло сходство в некоторых пунктах с учением Эригены, в 20-х годах настоящего столетия обращал в своих сочинениях внимание на идеи

Эригены, не оправдывая, впрочем, его вполне от обвинения в пантеизме и не соглашаясь с его понятием о зле, признавая поэтому и осуждение его церковью справедливым⁵. Несколько позже Крейтцаге, автор «Сообщений о влиянии философии на развитие внутренней жизни» (1831), между прочим благодарит судьбу, доставившую ему в руки произведение «О разделении природы», и заявляет, что Эригена, достигая в своей спекуляции «самых чрезвычайных результатов, показывает преимущественным и ни одним из позднейших схоластических философов, кроме Фомы Аквината, в отношении к остроумию, не достигнутым образом, что истинное отношение философии к христианской религии не есть враждебное, но та и другая только находясь в тесном союзе могут достигать своей цели, познания истины». Крейтцаге признает, что Эригена, правда, к пантеизму подходит близко, однако же не переступает пограничной линии между ним и христианским учением о творении⁶.

Но первый между католиками, кто обратил в новое время особенное внимание на Эригену и хотел придать ему особенное значение в истории христианской мысли⁷, был Штауденмайер, профессор богословия в Гиссене, потом в Фрейбурге, известный своей «блестящей и содержательной» деятельностью в истории католического богословия новейшего времени⁸. В то время как Мёлер (Möller) указывал на Ансельма Кентерберийского как на выразителя начал схоластики, или, по его мнению, христианской философии, Штауденмайер в Эригене усматривал истинного родоначальника спекулятивного богословия и христианской философии, отца схоластики и мистики. Провозглашая Эригену в своем сочинении «И. Ск. Эригена и наука его времени» (1834)⁹ чудом истории, гением, «закрывающим в себе целые миры», идеи которого «имеют внутреннейшее сродство с идеями самых выдающихся философов и богословов всех времен», который «воспроизвел из себя все средние века»¹⁰, он признает делаемые его системе упреки в рационализме и пантеизме неосновательными, осуждение со стороны церкви хочет объяснять недоразумениями¹¹, хотя соглашается с возможностью встретить у него и уклонения от истины и заявляет, что не хочет

писать апологии Эригены¹². Ввиду особого значения системы Эригены, Штауденмайер хотел придать и труду своему, которым он, по его словам, с любовью занимался долгое время, характер более общий, чем какой обыкновенно имеют монографии, поставив философско-богословскую систему Эригены в связь вообще с европейско-христианским образованием. Этим объясняется то, что в первую часть своего сочинения он вводит обширные рассуждения о предметах, не всегда в действительности имеющих непосредственно близкие отношения к главному предмету исследования (о значении монографии вообще, о происхождении западной литературы и ее развитии до времен Эригены, о происхождении и развитии спекулятивного богословия и его сущности, о схоластике и мистике); прямо Эригене посвящается здесь собственно одна лишь глава, излагающая сведения о его жизни¹³. Изложение системы философа автор предполагал дать во второй части, которая должна была, как говорилось в примечании к предисловию, появиться вскоре же. На самом деле, однако, эта часть не вышла в свет, не без влияния, нужно думать, не зависевших от автора обстоятельств. Учения Эригены Штауденмайер касался потом лишь в журнальной статье¹⁴ и в сочинении «Философия христианства» (1840)¹⁵. В последнем он значительно умеряет свои похвалы философу, указывает «явно ошибочные и нецерковные отделы» в его учении (о природе зла, о предопределении, о первочеловеке, об Евхаристии)¹⁶ и признает не только благотворное, но и вредное влияние его на последующее время¹⁷. Но относительно основного смысла его системы он продолжает твердо держаться прежнего мнения, считая обвинение в пантеизме неправильным, так как пантеистически звучащие места у него должно, по его мнению, понимать в несобственном смысле, и опровергая разного рода возражения против учения Эригены протестантских ученых (Неандера, Дорнера, Баура)¹⁸.

Безусловно, можно сказать, одобрительный отзыв об Эригене и его системе встречаем со стороны другого католического ученого того же времени, к которому относятся указанные сочинения Штауденмайера, именно Шлитера,

преподававшего философию в Мюнстере, не менее правоверного католика, нежели Штауденмайер, если и не столь авторитетного. Высоко ценя философию Эригены, Шлитер нашел нужным вновь напечатать главное произведение философа, «О разделении природы» (1838), так как первое издание его сделалось уже редким, и предпослал изданной им книге особое предисловие. Он знает, какие неблагоприятные суждения высказывались иногда об учении Эригены. Но по его мнению можно утверждать, что если иметь в виду воззрения его в целом, он ни в чем не уклонился от истины; противное не согласовалось бы и с особенной святостью его жизни¹⁹. Неблагоприятные приговоры об учении Эригены, произнесенные церковной властью в прежнее время, Шлитер не признает имеющими достаточную определенность и обязательными. Что же касается суждений частных лиц и именно новейшего времени, то почти все, которые порицали или хвалили Эригену, даже неспособны были постигнуть глубину и силу его умозрения и потому судили о нем несправедливо; лишь немногие, правильно понимающие возвышенный ум его, составляют исключение. От похвалы тех, которые объявляют его предшественником Спинозы и превозносят его пантеизм и несогласие с учением церкви, он сам отказался бы, и совершенно справедливо²⁰. Приведя далее сочувственные отзывы об Эригене и его учении некоторых авторов (Иорта, Штауденмайера, в особенности Крейтцгаге, и некоторых других)²¹ и выразив удивление, почему столь мало обратил внимания на Эригену Гегель, диалектический монизм которого напоминает учение Эригены, Шлитер заявляет о своем несогласии вообще с писателями, вызывающими «застарелое предубеждение» (*inveteratum praejudicium*) против Эригены и относящимися к его воззрениям с осуждением, из нежелания ли отступить от традиционного мнения, или вследствие вообще нерасположения ко всякого рода спекулятивным опытам, или наконец из страха перед пантеизмом, в частности, останавливает свое внимание на суждении Гёрреса и собственными словами Эригены пытается опровергнуть высказываемые этим автором обвинения против Эригены в

рационализме, в пантеизме, в отсутствии правильного догматического понятия о троичности Лиц в Божестве, также обвинение в неправильном понимании природы нравственного зла²². В конце концов, сам Шлитер думает, что пантеистические системы новейших мыслителей не имели бы такого успеха, какой они имеют на самом деле, если бы более известна была система Эригены. «Сравни, обращается он к читателю, – предлагаемую Эригеной систему “о разделении природы” с этикой Спинозы и другими пантеистическими системами новейших мыслителей, и ты заметишь, как мы, по крайней мере, полагаем, что одним лишь видом некоторой истинной и подлинной божественной мудрости могли быть введены в заблуждение столь многие славные умы; этого, конечно, не случилось бы, если бы система Эригены и (также некоторых) других, отличающиеся гораздо большей глубиной, содержательностью и силой мысли, вместе с тем более согласные с христианским учением, не оставались неизвестными, по зависти (так сказать) времен, для столь многих из современников (этих мыслителей). Ибо в противном случае Эригена без сомнения победил бы и затмил их блеском своего гения». Предлагая всем стремящимся к божественному и вечному и любящим истинную мудрость перепечатанное им с первого издания сочинение Эригены, Шлитер в предисловии и рекомендует его читателям в самых восторженных выражениях. «Да послужит для вас этот оставшийся от Эригены памятник источником глубокого и мирного наслаждения, назидания и крепкого утверждения в святой вере и благочестии. Приидите и видите, яко благ Господь!»²³. – Столь благосклонное отношение к Эригене такого правоверного католика, как Шлитер, и самое издание им сочинения «О разделении природы» в действительности имело, однако, в своем основании, по позднейшему признанию самого Шлитера, неведение того факта, что сочинение это, признанное прежде в католической церкви еретическим, и в новейшее время, с 1685 года, вносится в индекс запрещенных книг²⁴.

Совершенно иначе отнеслись в то же самое время к неправомыслящему с церковной точки зрения философу другие

католические ученые: Гок, в журнальной статье об Эригене, написанной «с обращением особого внимания на изложения Иорта и Штауденмайера» (1835)²⁵, Ник. Мёллер, в сочинении «И. Ск. Эригена и его заблуждения» (1844, также Кун в рецензии на это сочинение) и боннский аноним, в «Рассуждении об Иоанне Скоте Эригене» (1845). Выступая с задачей доказать справедливость церковного суда над воззрениями Эригены в противоположность восхваляющим его писателям, они обвиняют его в совершенно нехристианском образе мыслей, именно, главным образом в пантеизме.

Резким порицательным характером отличается сочинение Мёллера, написанное им, как говорит он сам в предисловии, со специальной целью противодействовать по мере сил благосклонным суждениям об Эригене лиц, которые пользуются всеобщим уважением за свой ум, знания и католический образ мыслей (*katholische Gesinnung*), мнение которых легко поэтому может получить распространение в ущерб уважению к авторитету церкви и ее мудрости. Эти лица и суть Штауденмайер и Шлитер, из которых в особенности последний оказал плохую услугу римской церкви изданием отвергнутой и присужденной к уничтожению книги. Мёллер прямо указывает, что заставляет его неприязненно относиться к Эригене. Это «то обстоятельство, что книга Эригены было осуждена церковью, как во Франции, так даже и в Риме. Если бы Эригена был великим католическим учителем, как недавно утверждали это, из этого следовало бы, что церковь или не поняла глубокомысленного ученого, или погружена в так называемый мрак девятого столетия, и предала огню произведение одного из величайших своих умов, что плохо согласовалось бы с обещанною ей непогрешимостью»²⁶. Рим, по Мёллеру, ошибаться не может; «известно, что никакое замечательное произведение не осуждается в Риме прежде, чем не будет в течение продолжительного времени тщательно исследовано ученышими богословами»; «чтобы какой-либо папа подверг преследованию и предал сожжению невинную книгу потому лишь, что ее неправильно понимали ограниченные головы, даже единственного примера этого не представляет [будто бы]

вся история церкви»²⁷. Кто из католиков поражен неисцельною слепотою, когда продолжает, несмотря на все аргументы, признавать учение Эригены согласимым с учением церкви, тому, «как католику, должно, по крайней мере, открыть глаза осуждение, постигшее произведение Эригены, со стороны высшего церковного авторитета»²⁸. Между католиками, при этом, по вопросу об Эригене, собственно не должно быть и речи о необходимости оправдывать суждение о нем церкви²⁹. Результат научного исследования, таким образом, здесь заранее уже предопределяется буллами, исшедшими с высоты «апостольского престола»³⁰. Приведя в начале своей книги мнения о системе Эригены некоторых новейших ученых³¹ и указав на происхождение ее, будто бы, из языческой философии неоплатонизма³², Мёллер рассматривает далее с католической точки зрения учение Эригены о предопределении, «ересь» его касательно Евхаристии³³, в особенности останавливается на его рационализме и пантеизме³⁴, находит у него сверх того множество заблуждений по различным частным вопросам, не желая однако хвалиться, что он исчерпал уже все антикатолические утверждения философа, содержащиеся в главном его произведении, – в заключение говорит о пагубных плодах учения его³⁵. Католический ученый не допускает никакого извинения для автора «софистической и антикатолической книги», осужденной Римом. Спекулятивного гения Эригены Мёллер, по его словам, не хочет умалять: без сомнения, он принадлежал к даровитейшим и умнейшим (geistreichsten und scharfsinnigsten) писателям своего времени; но превозношение его своими духовными дарованиями и было, по Мёллеру, собственным основанием всех уклонений его от истины, «ибо для веры нужен смиренный дух»³⁶. Он имел пред собою произведения отцов и в них всю спекулятивную сторону католической веры, «хотя и не в той форме, какую она получила позже в руках так называемых схоластических философов»; но вместо того, чтобы почерпать из них и систематизировать заключенные в них идеи, он углубился [?] в системы Плотина, Прокла, усвоил их заблуждения и выразил их в книге о природах; ссылками же на свв. отцов, цитатами из Писания,

христианской терминологией и богословскими рассуждениями он намеренно пользуется лишь для прикрытия своего нехристианского учения, чтобы проложить ему путь в среду христианских читателей, хотя иногда он выражает свои воззрения и совершенно открыто³⁷. Оппозицию своего учения церковной догме Эригена знал очень хорошо, но не хотел отказаться от своих мнений несмотря даже на торжественное осуждение их на нескольких соборах (по вопросу о предопределении)³⁸.

Сходно по своей тенденции с сочинением Мёллера появившееся в Бонне «Рассуждение об Эригене, его жизни и учении» анонимного автора (1845). Цель и этого сочинения – показать, что совершенно справедливо приговорено было некогда «римским первосвященником» к уничтожению произведение философа, изданное вновь и восхваленное католиком Шлитером. «В наше время, – заявляет автор, – чрезвычайно умножилось число лиц, восхваляющих Эригену, – не без участия обладающих способностью разума, – тогда как на памяти отцов наших оно было весьма незначительным». Но, по его словам, и «порицавших его было так много, что дня не достало бы для перечисления их». Для него важно собственно то, что против Эригены высказались лица, «сидящие у кормила церковного правления»³⁹. Католическую тенденцию автор обнаруживает не в столь наивной, так сказать, форме, как Мёллер, не желающий знать ничего более, кроме Фомы Аквината и папских булл, изложение у него обставлено большей эрудицией, но суждения об Эригене являются даже более жесткими по форме выражения, нежели у Мёллера. Он не хочет отрицать глубокой и выдающейся для времени жизни Эригены учености еш даже в богословском отношении⁴⁰, но с тем большей резкостью, можно сказать нетерпимостью, нападает на философа, подыскивая для характеристики его учения выражения в духе буллы Гонория III⁴¹. Излагая это учение собственными словами Эригены, чтобы воочию показать, что в нем скрывается «*horrendum pantheismi monstrum*»⁴² он направляет свой разбор именно против похвалы ему со стороны Шлитера⁴³. По решительному заявлению его, будто бы «в книгах

о разделении природы совершенно ничего (*nihil omnino*) нельзя найти, что могло бы послужить к оправданию их от обвинения в эманативном пантеизме⁴⁴. В местах, имеющих по-видимому теистический смысл, философ лишь применяется к обычному способу выражения и они, будто бы, вполне могут быть объяснены с его пантеистической точки зрения⁴⁵. «Весьма многие места Св. Писания, весьма многие положения христианского учения он, по словам автора, столь жалким образом исказил, урезал, обезобразил, что едва ли, думаем, может кто-либо перенести один вид всего этого»⁴⁶. Общее заключение о сочинении философа, в совершенную противоположность Шлитеру, делается такое, что «если иметь в виду его содержание, его учение и особенности в целом, оно ни в чем не согласно ни с здравым разумом, ни с учением христианским, и потому вполне справедливо осуждено папой Гонорием III, как *scatens vermibus haereticae pravitatis*. Ибо всюду оно, и кстати и некстати, яснейшим образом проповедует эманативный пантеизм и, сверх того, извращает применительно к пантеистическим положениям многие и притом самые важные отделы христианского учения, так что является весьма опасным в практическом отношении»⁴⁷.

Таков первый, так сказать, момент обнаружения разногласия в среде католических ученых по вопросу о воззрениях Эригены. Понятно, на какую сторону должно было склониться общее мнение. Флосс, католик, издавший в 122 томе патрологии Миня (1852–1853) сочинения его, заявляя в предисловии к изданию о своем личном интересе к Эригене как писателю, не желает, однако, разделять «безрассудства», по его выражению, некоторых католических же ученых, превозносящих и проповедующих его теории, между тем как всем известно, что главное произведение его некогда обречено было папой Гонорием III на сожжение, а впоследствии внесено было в индекс. И так как, по его словам, Иоанн Скот, при всех заслугах его, «во всяком случае есть писатель такого рода, что едва ли желательно помещение его произведений в полном курсе церковных писателей», то он употребляет всевозможные меры, чтобы придать благовидность своему предприятию с

католической точки зрения, или сделать его по крайней мере извинительным: предпосылает своему изданию упомянутое сочинение анонима (но также и предисловие Шлитера), в предуведомлениях (*monita*) к главным произведениям Эригены помещает документы, выражающие суд западной церкви о его воззрениях, сопровождает по местам и самый текст соответствующими примечаниями, наперед заявляя обо всем этом в предисловии⁴⁸. Как бы то ни было, остается фактом, что первое полное и более или менее исправное издание произведений Эригены дано в настоящем столетии католическим ученым и притом в курсе патрологии, несмотря на высказанные незадолго перед тем крайне резкие суждения об еретичестве Эригены и несмотря на напоминание, что предприятия подобного рода, как издание еретических сочинений, строго воспрещаются церковью⁴⁹.

Благодаря отчасти именно изданию Флосса, которое открыло возможность более близкого и обстоятельного ознакомления с воззрениями Эригены и вообще с характером его научной деятельности, в 60-х годах снова обращено было внимание на Эригену в католическом ученом мире и снова обнаружилось разногласие в суждениях о нем. Теперь, подобно тому, как некогда Штауденмайер, избрал Эригену предметом специального и продолжительно изучения мюнхенский профессор философии Губер, свободомыслящий дух которого не удовлетворялся новосхоластической философией католичества и который явился потом одним из видных деятелей во время старокатолического движения († 1879)⁵⁰. Плодом этого изучения была его монография «И. Ск. Эригена» (1861). Принадлежащая ему и явившаяся несколько ранее «Философия отцов церкви» (1859) была собственно лишь результатом занятий, долженствовавших служить введением к изучению системы Эригены⁵¹. О самом Эригене автор читал в 1857 и 1860 гг. лекции и изучил его воззрения, по собственному свидетельству, настолько, что будучи хорошо знаком с существующей литературой об Эригене, не считает, однако, нужным делать ссылки на других авторов или вступать в пререкания с ними, так как надеется достаточно обосновать

свое понимание учения его через приведение мест из собственных его произведений⁵². Желая стоять в своем изложении системы Эригены единственно на «научной» исторической точке зрения, исключаящей апологетические или полемические цели, заявляя, что система Эригены не есть еще его (Губера) собственная система, и сопровождая нередко изложение ее критическими замечаниями, Губер тем не менее понимает ее таким образом, что находит-вполне возможным усвоить основные ее идеи, не опасаясь обвинений в пантеизме или полупантеизме. Он не стесняется прямо выражать свое сочувствие Эригене, приговариваясь в том случае, если против его книги раздадутся «громы Ватикана», которые он слышал уже по поводу своей «Философии отцов церкви», утешать себя воспоминанием о судьбе самого Эригены, «из всех философов христианского запада самого первого, которого постигло церковное осуждение»⁵³. Признавая себя принадлежащим к тому направлению в философии, которое объясняет мир как момент Божественной жизни, а самое Божество понимает как абсолютную личность, Губер считает именно Эригену предшественником этой принимаемой им самим точки зрения⁵⁴. Известные положения Эригены носят пантеистический характер; но мы имеем дело в данном случае, по Губеру, с совершенно своеобразной формой пантеизма, поскольку Божество, заключающее в Себе мир и превышающее его, признается здесь самосознательным субъектом⁵⁵. Собственно, такое воззрение, по которому существует только единое бытие, и именно божественное, но существует оно в форме духа, не следовало бы называть пантеизмом; это есть истинное познание Абсолютного, философский теизм, которым пантеизм в более точном смысле этого слова (панкосмизм, учение об имманентности Божества миру) включается как момент⁵⁶. Что касается частных систем Эригены, то в ней можно встретить, по Губеру, немало неясностей и противоречий, ибо «сколь ни возвышается он над прочими мыслителями своего века, однако и он платит во многих отношениях дань тогдашнему уровню духовного развития. Противоречия возникают у него, может быть, частью оттого, что он нередко

приходит к философским выводам, которые не согласуются с богословскими учениями, и как скоро замечает такую дисгармонию, смягчает свои философские утверждения. Частью же причина этого могла заключаться и в том, что он, подавленный величием своих философских мыслей, не мог с точностью определить и выяснить их для себя, чтобы быть в состоянии сразу же усмотреть их согласие или несогласие между собою и с другими утверждениями. Этот недостаток, впрочем, является у Эригены общим со всяким философом, который мыслит, как и он, более интуитивно, нежели дискурсивно, пример чего можно видеть и у Платона»⁵⁷. Основной тон системы Эригены, по Губеру, неоплатонический, хотя Эригена и не примыкает к неоплатонизму непосредственно, а усвоил неоплатонические идеи чрез посредство греческих отцов церкви. Однако, если он и принял вместе с этими идеями «некоторые отзвуки эманатистической конструкции универса», он был озабочен, подобно Дионисию и Максиму, сохранить за христианской догмой ее абсолютное значение, ослабить неоплатонизм чрез теснейшее проникновение его христианством, – «попытка, которая, конечно, не вполне удалась ему»⁵⁸. Для большей части идей его можно указать предшественников; но собственное его дело – объединение найденных им у предшественников данных, хотя оно и не всегда является внутренним примирением их, а иногда просто внешним сопоставлением, противоречие которого видит сам Эригена⁵⁹. Сравнивая значение и судьбу Эригены и его воззрений на западе с значением и судьбою Оригена, Губер, хотя сам разделяет идеи его, однако же находит, что может быть к лучшему случилось, если Эригена, несмотря на достоинства своей спекуляции, подвергся церковному осуждению: в противном случае он, при богатстве своей для средних веков во всяком случае великой учености, своей острой диалектики и спекулятивного глубокомыслия, подавляющим образом влиял бы на схоластиков, препятствуя им вступать на новые пути в усвоении христианской истины. «Конечно, – прибавляет автор, – можно при этом все-таки пожаловаться, что свобода и дух его мышления не привились к научным стремлениям средних

веков"⁶⁰. Монография Губера, как бы ни смотреть на его личные взгляды, доселе является лучшим сочинением об Эригене в западной литературе.

Иное отношение к Эригене почти в то же время опять-таки встречаем со стороны других представителей католической науки, именно со стороны историков схоластической философии Каулиха и Штёкля. Первый, еще прежде издания своей (неоконченной) «Истории схоластической философии» (1863), посвятивший Эригене особый трактат «Спекулятивная система И. Ск. Эригены» (1860), который и вошел почти в целом виде в «Историю», не хочет быть несправедливым к философу, несмотря на свою католическую точку зрения, и выражает свое суждение о нем не в особенно резкой форме, сопровождая при том характерными оговорками, – но суждение по существу неблагоприятное⁶¹. Формальные принципы системы Эригены, отношение его к авторитету Св. Писания и отцов церкви, склоняют автора в его пользу; можно согласиться, по нему, с суждением Гэля, первого издателя произведения «О разделении природы», что Эригена вовсе не хотел быть еретиком; но с материальной стороны невозможно совершенно оправдать его от обвинения в ереси⁶². В общем учение его представляет воспроизведение основных идей неоплатонизма с некоторыми заимствованиями из Аристотеля; к этой основе присоединяются отдельные учения церкви и св. отцов. Так как основу всей, эклектической по характеру, хотя не без внутренней последовательности, системы философа образует неоплатонизм, то у Эригены встречаются и все недостатки, свойственные неоплатоническим мыслителям, хотя он имеет и некоторые преимущества перед ними, поскольку и христианство есть для него живой источник его глубоких воззрений и познаний. В частности, например, в его системе совсем нет места учению о свободе воли и вообще основным понятиям нравственности и вменения; но он постоянно приводится к признанию их, когда обращается к религии. Каулих не отказывается, однако, признать «величайшее значение» за Эригеной как предшественником средневековой мистики и родоначальником схоластики, замечая при этом, что он

обладает глубиной понимания, которая часто не замечается у позднейших схоластиков⁶³.

Гораздо резче, в тоне Мёллера и боннского анонима, произносит свой приговор об Эригене и его воззрениях Штёкль в «Истории философии средних веков» (1864)⁶⁴. В противоположность указанному мнению Каулиха об историческом положении и значении Эригены, Штёкль не считает даже возможным за нехристианский характер его системы ввести изложение ее в общую историю «христианской науки средних веков» и потому находит нужным рассматривать ее отдельно⁶⁵. Неприязненное отношение правоверного католика к признанному католической церковью неправомыслящим философу сказывается у Штёкля чуть не на каждой странице. Даже в том, что должно быть поставлено в похвалу Эригене, он усматривает дурные стороны⁶⁶. Нехристианский характер его системы для него определяется уже тем, что ни один из схоластиков не ссылается на него, не говоря уже о том, что «христианское сознание» и прямо восставало против него (осуждение при Льве IX и Гонории III)⁶⁷. Автору явно не нравится, что Эригена «латинских отцов вежливо отстраняет» (weist hOflich ab), ссылаясь обыкновенно на греческих: у латинских отцов он менее находил предосудительных с христианской точки зрения неоплатонических элементов и потому менее ценил их⁶⁸. Аллегорический способ толкования Св. Писания у Эригены и рационалистическое отношение его к церковным авторитетам представляют, по Штёклю, полное восстановление точки зрения и метода древних гностиков; благодаря мистицизму, система его получает окраску христиански-благочестивого духа, но мистицизм этот – ложный⁶⁹. Неоплатонические идеи, поработившие его, ведут его всегда к результатам, которые противоречат учению церкви. Эригена сам, повидимому, ясно сознает это; отсюда попытки его смягчить слишком резкие утверждения. Но если это и свидетельствует в пользу «христианского сознания» (Sinn) Эригены, самая система через это именно становится лишь «странным смешением неоплатонических и христианских идей, которые никак не хотят

примириться между собою и повсюду обнаруживают внутреннее противоречие». Вся система является отсюда «самым странным образом сплоченною (zusammengekoppelt) из истинных и ложных элементов». Элементы, объясняемые «христианским сознанием» Эригены, нет, конечно, нужды оправдывать; но едва ли можно защитить собственные его философские воззрения не прибегая к насильственному толкованию его выражений⁷⁰. Думаем, говорит автор в заключение, что мы достаточно доказали, что система Эригены «по существу не христианская». Он всецело стоит на почве неоплатонического пантеизма с идеей эманации и космически-теогонического процесса, хотя неоплатонические идеи усвоил собственно чрез посредство известных церковных писателей (Оригена, Григория Нисского, Дионисия). В его учении «объединились (zusammengeflosst) все разрозненно существовавшие в патристическую эпоху неоплатонические элементы и в этом объединении взаимно восполнили друг друга в цельную идеалистически-пантеистическую теорию. Таков смысл его системы»⁷¹.

Опять не трудно понять, какая сторона должна была получить решительный перевес. Скорее, конечно, можно встретить ссылку на оценку воззрений Эригены, авторитетного составителя «Истории философии средних веков» Штёкля, нежели на оценку Губера, хотя бы монография последнего и признавалась и была в действительности лучшим из всех доселе явившихся исследований об Эригене⁷².

История вопроса о смысле системы Эригены в католической науке, с характерными для католиков колебаниями в его решении, не кончилась, однако, и после этого вторичного обнаружения разногласия католических ученых. Возможность более благосклонного отношения к Эригене оставалась открытой и на будущее время для католиков уже ввиду указанных прецедентов. Стоило, по-видимому, взглянуть на предмет с иной несколько точки зрения, чем обыкновенно, подойти к нему с другой стороны, в особенности же позабыть о папской булле и индексе, или взглянуть и на них с исторической точки зрения, чтобы

установился и более благоприятный взгляд на философа с его сомнительной репутацией.

Пример этого и видим у Баха, вполне благонамеренного католика, в его «Истории догматов в средние века» (1873)⁷³. В целом его отношение к Эригене и его системе должно быть признано самым благоприятным для последнего. Усматривая в его системе «глубокую, живую христианскую веру, соединенную с неоплатонической точкой зрения и облеченную в одежду латинского языка», Бах видит, правда, в этом соединении основание не только силы, но и слабости, не только величия, но вместе и сомнительности в догматическом отношении некоторых ее мыслей⁷⁴, даже прямо говорит о «противоречии некоторым важным догматам христианства»⁷⁵ (указывается, однако, лишь в одном месте, как противоречащий церковной доктрине, «чистый онтологизм» Эригены в учении о предопределении, хотя этому учению в то же время отдается решительное предпочтение перед учением Готтшалка)⁷⁶, об идеалистической и в отдельных местах гностической окраске его системы⁷⁷; но сам он в действительности, при изложении его учения, всюду лишь берет его под свою защиту против протестантских и частью католических ученых⁷⁸. Справедливым отношением к его учению, именно об искуплении, он считает то отношение, когда не предпринимают и оправдания его перед догмой церкви, но и не навязывают этому учению, через неправильное сопоставление глубоко верующего философа IX века с неверующими мыслителями XIX, характера пантеизма⁷⁹. Разумеется, трудно ожидать, чтобы пример Баха нашел многих подражателей в католичестве, хотя его более чем снисходительное отношение к философу во всяком случае должно пролагать путь к более благоприятной его оценке в сравнении с предлагаемой, например, Штёклем.

Итак, католическими учеными на вопрос об основном смысле воззрений Эригены даются ответы частью прямо противоположные один другому. Наряду с заявлением, что Эригена, если иметь в виду воззрения его в целом, «ни в чем не отступил от истины» (Шлитер), встречается заявление, что напротив, если иметь в виду его учение в целом, оно «ни в чем

не согласно ни с здравым разумом, ни с учением христианским» (боннский аноним); одни находят в его системе истинный «философский теизм» (Губер), «глубокую, живую христианскую веру» (Бах), по другим – его система «по существу не христианская» (Штёкль).

Для неблагоприятных отзывов об Эригене католиков можно бы, по-видимому, усматривать внешнее основание – в факте осуждения его воззрений церковной властью. Однако на самом деле несправедливо было бы видеть у них одно только пристрастное отношение к Эригене. Сами защитники Эригены должны признаться, что в самой же системе его находятся основания для обвинений против него, и лишь пытаются так или иначе оправдать его от этих обвинений. И если мы обратимся к протестантской литературе об Эригене, мы и здесь встретим факт разногласия в суждениях о нем и его воззрениях. И в то же время, что важно в данном случае, голос большинства протестантских ученых, при оценке системы Эригены, склоняется далеко не в его пользу, так что приведенное, например, выше суждение Штёкля представляет в сущности не что иное, как воспроизведение наиболее распространенного у протестантов мнения.

Во всяком случае, прежде всего, мнения о христианском смысле его системы можно было слышать и здесь, и они принадлежат писателям, суждение и похвалу которых в этом отношении можно без опасения принимать в прямом смысле (чего, как известно, нельзя сказать о всех протестантских ученых). Более чем снисходительное, переходящее по временам в защиту и даже похвалу, отношение к Эригене находим, например, в «Христианской мистике» (1842) Гельфериха, гегельянца правой стороны⁸⁰. Прямой защиты философа, или даже хотя бы только обсуждения апологетических доводов Штауденмайера, автор не хочет брать на себя, «ибо легко заставить писателя, который еще не ориентировался с совершенной ясностью в глубочайших вопросах спекуляции и потому запутывается в явные противоречия, говорить задним числом (hinterher) что кому угодно»⁸¹. Но в некоторых отношениях Эригена, по нему, далеко

оставляет за собой даже своего учителя – Дионисия (Ареопагита) в своем приближении к истинно христианским воззрениям⁸².

Значительное преимущество учения Эригены перед учением неоплатоническим, перенесенным на христианскую почву именно в сочинениях Дионисия, в смысле приближения к христианству, признает и известный историк философии Риттер (1844)⁸³. Констатируя в учении Эригены два направления, пантеистическое и теистическое, и признавая за первым преобладающее значение, он говорит, что при этом беспристрастному суждению часто, однако, навязывается (drängt sich auf) замечание, что и «тот вид учения, который можно бы счесть с первого взгляда за пантеистический, может иметь у него и другой смысл»⁸⁴. Во всяком случае, Эригена «обладал такими мыслями, которые одни, при истинно научном стремлении к познанию мира и Бога, могут предохранить нас от пантеизма»⁸⁵. В особенности из подробностей учения Эригены о возвращении всего в Бога ясно видно, что несправедливо было бы обвинять его в том, будто он принес в жертву пантеистическому направлению безусловно все, что должно принадлежать бытию и жизни тварей⁸⁶. Касательно учения о Троице, между прочим, Риттер замечает, что Эригена в этом случае в общем остается верным греческим отцам, соединяя лишь их учение с своим учением о разделении природы и с учением латинской церкви о Filioque⁸⁷.

Под свою защиту, без всяких при том, по-видимому, ограничений, берет Эригену с его учением Гамбергер, последователь Баадера, в своем сочинении: «Physica sacra или понятие небесной телесности» (1869). По его мнению, несмотря на целый ряд монографий о системе Эригены, этот великий ум (Geist) все еще не получил справедливой оценки. Против обвинения в пантеизме Эригену победоносно защитил Штауденмайер; но даже Губер является не всегда справедливым к философу, например, по вопросу о необходимости творения. Мнение о неоригинальном идеях Эригены Гамбергер считает прямо странным и соглашается с Штауденмайером, что появление Эригены необъяснимо из

условий времени и среды, в каких он жил, и есть в действительности чудо⁸⁸.

Пример весьма благосклонного отношения к Эригене и его учению со стороны протестантских ученых представляет еще в своем рассуждении «Сравнение учения Эригены с христианским учением» (1869) Мейзель, желающий при этом, по-видимому, стоять вполне на почве ортодоксии. Он признает, что «даже ученейшие мужи, притом свободные от какого бы то ни было пристрастия, утверждали, что «два ли можно освободить Эригену от подозрения в пантеизме»⁸⁹. Но сам в своем рассуждении, решая вопрос, «к еретикам или учителям церкви должно его причислить», он прямо становится на сторону Эригены, не считает его пантеистом и в оправдание различных пунктов его учения ссылается на сходные мнения старых и новых протестантских богословов⁹⁰, хотя указывает и на разногласие его с «общепринятым христианским учением», собственно с учением лютеранских символических книг, впрочем более или менее извинительное для него. В общем, Эригена обнаружил, по нему, в своем творении о разделении природы «одинаково как высоту ума, так и смирение духа, как разносторонность в учении и познаниях, так и чистоту религиозно-настроенной мысли»⁹¹. «И хотя мы, – говорит в заключение автор, – соглашаемся, что он, более, впрочем, в выражениях, чем на самом деле, в некоторых мнениях своих уклонился от правого пути, в некоторых даже прямо погрешил, но относимся к нему с чувством благоговейного почтения, как к учителю церкви» (*magistrum ecclesiae pie colimus et observamus*)⁹².

Далеко не столь благоприятно, однако, для Эригены мнение о нем большинства других протестантских ученых. Его система, согласно этому мнению, должна быть признана прямо пантеистическою, с учением христианства несогласною. Они хотят быть справедливыми к Эригене, признают за ним и теистическую тенденцию. Но встречаемый в его сочинении теистический элемент относится на счет лишь религиозного чувства автора, система же его есть система пантеистическая. Он искренно стремится примирить свое учение с христианским,

но это стремление совершенно безуспешно: в зависимости от своих источников, он мыслит и пишет не так, как хотел бы в силу своего религиозного чувства, – мышление у него находится в разладе с его чувствами и стремлениями. Система Эригены, таким образом, здесь отделяется, так сказать, от его личности.

Подобный взгляд можно встретить, уже у Неандера (1836), который, считая Эригену пантеистом, не хочет, однако, сомневаться, что он «с благочестивым чувством молился Богу-Искупителю, хотя логическое понимание им божественного Существа (*begriffliche Auffassung des göttlichen Wesens*), по-видимому, исключает такое отношение человека к Богу, какое предполагается в молитве»⁹³. Тот же взгляд проводится у Куртца (1856). «Спекулятивно-богословская система величайших размеров», созданная Эригеной, вопреки всему искреннему стремлению творца ее удержать основные положения церковного учения, есть только, однако, по нему, «единая от начала до конца гетеродоксия» (*eine einzige Heterodoxie von Anfang bis zu Ende*) и по самому существу должна переходить в пантеизм; но, с другой стороны, факт и то, что «христианское сознание Эригены сильно (*mächtig*) реагировало против пантеистического направления его мышления и он искренно был озабочен тем, нельзя ли спасти по крайней мере основные истины христианского теизма»⁹⁴.

Но в особенности выразителем такого взгляда является Кристлиб, сочинение которого «Жизнь и учение Иоанна Скота Эригены» (1860) представляет самую обстоятельную монографию о данном предмете с протестантской стороны. В заслугу ему и поставляется именно ясное указание двойственной точки зрения Эригены⁹⁵. Результат, к которому он приходит в своем исследовании о системе Эригены, сводится к тому, что «в этой системе спекулятивный пантеизм и идеализм перекрещивается (*sich durchkreuzt*) с христианистическим теизмом»⁹⁶. Первый, при этом, и составляет действительную основу системы, иногда будучи прикрыт так или иначе, иногда обнаруживаясь вполне ясно. Теизм же обязан своим присутствием собственно религиозному чувству автора, который сам содрогается перед

пантеистическими выводами системы и чувствует себя как бы вынужденным предотвратить их положениями теистического характера, обращаясь к церковному учению⁹⁷. Но это учение, например церковная христология, не может быть согласовано с его собственным учением⁹⁸. Сам творец системы, при безуспешном его стремлении возвыситься над недостатками усвоенного им ареопагитского понятия о Божестве, был, таким образом, по неоднократно употребляемому Кристлибом выражению, «лучше своей системы» (*der Mann besser war, als sein System*)⁹⁹.

С Кристлибом согласны, по-видимому, Ноак (1876)¹⁰⁰, Ф. Гофман (1876)¹⁰¹, Р. Гофман (1877)¹⁰², Андерс (1877)¹⁰³. По словам, например, Ф. Гофмана, «Эригена православным не является, может быть, ни в одном пункте своего учения», но что «сердцем он был христианин, это ясно видно из его философии»; будучи неспособен по своему характеру к какому-либо притворству, он искренно стремится примирить свои философские убеждения с христианским учением, выдерживая жестокую (*heissen*) борьбу между своим сердцем и своим разумом¹⁰⁴.

Взгляд на систему Эригены как чисто пантеистическую в своей основе, несмотря на проявляющуюся местами реакцию христианского сознания философа против пантеистических выводов, проводится, наконец, и в новейшем, касающемся Эригены, сочинении Вочке «Фихте и Эригена. Изложение и критика двух сходных типов идеалистического пантеизма» (1896). Суждение автора этого сочинения получает даже особую резкость ввиду того, что, утверждая, что в философии Эригены «элементы пантеистического неоплатонического учения переплетены (*durchwebt*) с христиански теистическими мыслями, однако так, что первые имеют решительное преобладание и определяют характер системы, тогда как последние суть следствия аккомодации к церковному учению и вносят лишь в пантеистический круг мыслей половинчатость и непоследовательность», он хочет в своем изложении, как он сам говорит, лишь кратко отмечать то, что он считает только уклонением философа от своих принципов, задачей же для

себя поставляет раскрытие в чистом виде сущности его воззрений, т. е. его пантеизма¹⁰⁵. И по его мнению, хотя в тех именно случаях, когда Эригена впадает в самое резкое несогласие (in den scharfsten Gegensatz) с христианской догмой, он пытается быть более верным своему христианскому сознанию, а не последовательности своих принципов¹⁰⁶, но в целом пантеистическое мировоззрение философа является не только не согласным с содержанием христианской религии, но и вообще антирелигиозным, – стоит в полнейшем противоречии (im vollsten Widerspruche) с религией вообще; равным образом чуждо оно и этического характера¹⁰⁷.

При таком, если и неблагоприятном для системы Эригены, то по крайней мере снисходительном в отношении к личности самого философа суждении, которое принимается более или менее и католиками, протестантская литература не чужда и гораздо более резких отзывов о нем. Суровый приговор произносится о философе с вероисповедной лютеранской точки зрения в исследовании Бухвальда: «Понятие Логоса у Иоанна Скота Эригены» (1884). Эригена, по автору, далеко стоит от истинного христианства (протестантства) не только умом, но и сердцем, и нельзя отделять в нем первого от последнего. «Для христианства вера есть единственное средство к достижению спасения. Совершенно иначе у Эригены! Человек сам не может ничего привнести сюда с своей стороны; и веру производит Бог. В его философии и его религии вера не имеет почти совсем никакого места. Одно лишь познание ведет к Богу». Равным образом он не придает, будто бы, особого значения и любви христианской¹⁰⁸. С Бухвальдом, в рецензии на его диссертацию, вполне соглашается Гарнак¹⁰⁹. Сам он в своей, посвященной западному богословию, 3-й части «Истории догматов» (1890) говорит об Эригене и его системе лишь в подстрочном примечании: его система не принадлежит, по его мнению, к истории догмы запада, ибо она представляет лишь воспроизведение, хотя совершенно свободное и самостоятельное, неоплатонического (пантеистического) образа мыслей, предлагаемого Ареопагитом и Максимом Исповедником. На Эригену имел, конечно, влияние и западный

учитель Августин; однако сам он не приблизил своей спекуляции к христианству (именно, понимая христианство в том антидогматическом, социнианском смысле, в каком понимает его Гарнак). «Акосмический идеализм» восточных пантеистов он довел до самой крайней степени. Все соглашения с церковным учением у этого «ученейшего и, может быть, также и умнейшего человека своего столетия», который «по стремлению и способности к систематизации (an Trieb und Kraft zu systematischen Bildung) есть феномен» и которого поэтому справедливо уважают спекулятивные философы, как образец в этом отношении, основываются на аккомодации, хотя проистекают из ясного сознания (Einsicht), что существование покровов истины само по себе необходимо¹¹⁰.

Таким образом, в протестантской литературе находим неблагоприятное в общем суждение о воззрениях Эригены, при некотором колебании, заставляющем обыкновенно отделять его систему от его личности, хотя здесь можно было слышать голоса и в пользу христианского смысла его системы.

Можно объяснять до известной степени неблагоприятные отзывы о спекуляции Эригены и со стороны протестантских ученых некоторыми особыми обстоятельствами, уже заранее, так сказать, предопределявшими такие именно отзывы о ней этих ученых, для которых вовсе не было нужды сообразоваться в этом случае с церковным судом прежнего времени, которые, напротив, готовы выражать сочувствие лицам, осужденным Римом. Основание для таких отзывов можно усматривать, прежде всего, в свойственном протестантам отношении вообще к богословской спекуляции патристической эпохи, на почве которой всецело стоит Эригена. Несомненным являлся факт близкого отношения его к платонизму или неоплатонизму, по крайней мере, чрез посредство ареопагитских сочинений и св. Максима Исповедника, и это обстоятельство до известной степени наперед уже должно было определить суждение о нем протестантов. Достаточно в данном случае обратить внимание на обычное суждение протестантских ученых о столь авторитетных в позднейшем восточном и западном богословии сочинениях, известных с именем св. Дионисия Ареопагита, в

которых Риттер, например, находит мало христианского смысла, а лишь беспочвенный скептицизм и учение об эманации, говоря прямее – чистое язычество (*das bare Heidenthum*), прикрытое маской благочестия¹¹¹, чтобы понять, каков должен быть в общем взгляд их и на Эригену, стремившегося усвоить воззрения Дионисия и истолкователя его св. Максима. Кристлиб вполне согласен с Риттером в суждении о Дионисии¹¹²; признавая, что Эригена пытается идти и частью идет далее Дионисия в приближении к христианству, он считает все-таки эту попытку по существу безуспешной (*im Grunde erfolglos*), в противоположность более благоприятному суждению о спекуляции Эригены самого Риттера¹¹³. Пример ясно и прямо выраженного суждения о пантеизме Эригены в силу зависимости его от Дионисия можно видеть особенно в «Истории немецкой мистики» Прегера (1874). Эригена, по Прегеру, возобновляя систему Дионисия, не только не возвышается над пантеизмом его, но им-то именно пантеизм последнего и вскрывается (*blossgelegt wird*) яснейшим образом в настоящем его виде¹¹⁴.

Можно указать еще и другое обстоятельство, кроме упомянутого, которое невыгодно отразилось не только на оценке, но и вообще на понимании истинного смысла воззрений Эригены в среде протестантских ученых. Протестантству, столь подозрительно и даже неприязненно еще в лице Лютера и Меланхтона отнесшемуся к «платонизму» отцов церкви, как несогласному с истинным христианством, в последнее время пришлось ведаться с возникшими частью в собственной среде его философскими системами, христианский смысл которых в некоторых случаях был более чем сомнителен. При знакомстве с этими системами вполне естественно было и в случае уяснения значения явлений в истории мысли прошлого времени смотреть на эти явления и оценивать их с точки зрения новейших систем.

Спекуляция же Эригены давала особый повод к прямому сопоставлению ее с системами философов последнего времени: в нем увидели именно предвестника начал новейшей германской философии. Но при этом весьма легко можно было

навязать мыслителю прежнего времени идеи и выводы, на самом деле совершенно ему чуждые.

Упреку в этом в особенности должен подвергнуться Баур, когда он предлагает изложение воззрений Эригены, например, в сочинении «Христианское учение о триединстве и воплощении Бога в его историческом развитии» (1842) ¹¹⁵. Высокая во всяком случае точка зрения гегелевского умозрения дает ему возможность обращать внимание на самые важные и трудные вопросы излагаемой системы; самое изложение в частности отличается научными достоинствами. Но в то же время стремление представить систему Эригены (как и другие) в качестве переходной ступени к абсолютной системе Гегеля заставляет его приписывать философу IX века совершенно несвойственный ему образ мыслей. Небытие личного Бога вне и помимо человеческого сознания и самосознания есть аксиома для Баура, и он не сомневается, что это должно быть аксиомой и для всякого другого мыслителя. «Апофатическое богословие» Эригены дает ему удобство впадать в учение последнего смысл, какой ему нужен, – на противоположные выражения он не обращает никакого внимания. Бог у Эригены, по Бауру, чисто абстрактное единство без различий, бытие в чисто абстрактном смысле, равное абсолютному небытию (ничто); Отец и Сын – простые имена, которым не соответствует никакое объективное отношение в самом существе Божием; всякое мышление, всякое знание и познавание, всякое сознание и самосознание совершенно исключаются из идеи Бога. Недостаток учения Эригены лишь в том, что это чисто абстрактное бытие (Абсолютное) противопоставляется еще (человеческому) мышлению, – тогда как, как чисто абстрактное, Оно может существовать лишь в человеческом сознании, – и нет еще мысли о совершенном тождестве бытия и мышления в человеческом субъекте¹¹⁶. В действительности эти и подобные им утверждения Баура находят опровержение частью Даже в тех самых местах, которые он сам цитирует. Что в Боге не может быть ни мышления, ни знания и т. п., это есть лишь собственный вывод Баура, вопреки постоянным и ясным выражениям Эригены о мышлении, знании, воле Божией.

Утверждение, будто Эригена учит о совершенном погашении (das vOllige ErlOschen) сознания в конце мирового процесса, возможно только потому, что Баур не приводит продолжения цитируемого им места, и противоречит всему излагаемому Бауром же учению Эригены о конце мира¹¹⁷.

Хотя философские убеждения Баура обычно и не разделяются другими учеными, но его понимание и оценка системы Эригены не остались без влияния в протестантской литературе. Весьма сильно отразилось это влияние именно на упомянутом сочинении Кристлиба. Неумеренно пользуясь не совсем уместными иногда параллелями воззрений Эригены с воззрениями позднейших философов (как на это указано было и в рецензии на его сочинение)¹¹⁸, Крисглиб усматривает при этом особенно близкое сходство его учения именно с системой Гегеля, чуть не в целом виде находя у него логику Гегеля¹¹⁹. Непосредственно примыкает, по-видимому, к взгляду Баура на Эригену, точнее нежели Кристлиб воспроизведя этот взгляд, автор названной выше диссертации о Фихте и Эригене, Вочке. Признавая сходство философии Эригены вообще с германской идеалистической философией настоящего столетия, он находит воззрения его более близкими в деталях к воззрениям не Гегеля, а Фихте, в позднейший мистический период философствования последнего, прямо ссылаясь на согласие свое в этом случае с Бауром, уже ранее мимоходом отметившим эту близость, также с Ричлем, и критикуя Кристлиба¹²⁰. Под влиянием своего стремления сблизить учение Эригены с учением германских идеалистов, в частности Фихте, он и утверждает, вполне согласно с Бауром, будто мыслитель IX века, подобно немецким философам, понимает Абсолютное, или Бога, как не имеющее никакого положительного содержания бытие, тождественное в своей абстрактности, неопределенности и пустоте с небытием¹²¹. Лица в Троице у Эригены суть имена, употребляемые с субъективной точки зрения и не имеющие соответствующего основания в объективном существе Бога¹²². Самосознания Абсолютному, при таком понятии о Нем, очевидно, нельзя приписать ни в каком случае, и сам Эригена будто бы ясно отрицает

самосознательность Божества¹²³. Абсолютное достигает самосознания и сознания вообще только в человеке и таким образом только в отдельных «я» оно становится действительным.

Но при этом у Эригены, как и у Фихте, в отличие от Гегеля, не объясняется происхождение конечного субъекта, и мышление просто лишь внешним образом поставляется на ряду с бытием и противопоставляется ему¹²⁴. Учение о личном бессмертии человека с точки зрения Эригены невозможно¹²⁵. Основную ошибку Эригены автор видит в том, что он, как и Фихте, исходный пункт для себя избрал не «космо-антропоцентрический», а трансцендентный, «геоцентрический» и вместо того, чтобы идти от данного известного к неизвестному, от познания мира к познанию Абсолютного, пытается, напротив, достигнуть познания мира из понятия чистого бытия, отождествляемого с понятием Абсолютного¹²⁶.

Насколько справедливы все эти утверждения относительно системы Эригены, это можно будет видеть из самого изложения системы. Но факт близкого, если и не непосредственного, отношения Эригены к неоплатонизму и большего или меньшего сходства с последним его системы остается несомненным, равно как и факт сходства этой системы с некоторыми новейшими системами, по существу пантеистическими. Главное основание для тех или иных суждений о системе философа, несмотря на взаимное противоречие их, должно заключаться в конце концов все-таки в самой этой системе, а не в какихлибо внешних обстоятельствах¹²⁷.

Если вопрос о смысле богословско-философских воззрений Эригены прежде всего останавливает на себе внимание ввиду указанных разноречий в решении его, то в научном отношении даже более важным и не менее способным возбудить внимание является другой вопрос – о происхождении системы философа и вообще о его историческом положении. От более или менее правильного и точного решения последнего вопроса зависит в сущности возможность разъяснения первого. Но он представляет интерес уже и сам по себе, с чисто исторической точки зрения.

Разногласие в суждениях о системе отвлеченного характера, какой является система Эригены, само по себе не есть редкое явление; с ним можно встретиться и тогда, когда дело бывает, по-видимому, гораздо яснее, чем в данном случае (суждения о философии Гегеля, Спинозы), хотя по отношению к Эригене разногласие в суждениях о нем именно католических ученых, может быть, нужно признать особенно характерным. По отношению к самой системе неясность ее, неопределенность в выражениях или даже внутренние противоречия, затрудняющие ее понимание и оценку, не составляют, конечно, достоинства. И без сомнения, не этой стороной воззрения Эригены привлекают к себе внимание исследователей, посвящающих ему специальные трактаты. Дело в том, что воззрения Эригены, каковы бы ни были их понимание и оценка, во всяком случае представляют из себя цельную философскую систему в собственном смысле слова. Возникает вопрос для историка: каким образом объяснить появление на западе философской системы в IX веке, в такое время, когда там о философии и философском исследовании, по-видимому, не могло быть и речи, и существовало одно лишь, так сказать, богословие, когда в самом богословии почти не обнаруживалось еще стремление к научной систематизации материала, что составляло одну из главных задач позднейшей схоластической науки?

Но воззрения Эригены представляют не просто систему, а систему с весьма высокими, можно сказать, в известном отношении достоинствами, как это можно было видеть из приведенных уже выше отзывов некоторых ученых. Что особенно привлекает к ней внимание и возбуждает удивление, это сходство ее в некоторых пунктах с мыслями, составляющими достояние лишь новейшей философии, в частности с германским идеализмом. Можно указать, например, на то, что не только Шлитер, в 30-х годах настоящего столетия, приглашал в восторженных выражениях любителей мудрости к чтению напечатанного им философского произведения Эригены «О разделении природы», но и в позднейшее время, при другой точке зрения, гегельянец Ноак также с самой высокой похвалой рекомендует Эригену и его систему читателям в предисловии к

изданному в философской библиотеке Кирхмана немецкому переводу указанного сочинения; предоставляя самим читателям составить путем свободного от предвзятых мнений изучения представление о богатстве мыслей автора и искусстве изложения, со своей стороны он называет Эригену «первым германско-христианским философом, которого можно поставить на ряду с величайшими мыслителями всех веков», и заявляет, что изложенная в величественно задуманном произведении его система «обнаруживает перед нами в своем чарующем “светлом сумраке” (Helldunkel) Гегеля девятого столетия, который многократно поразительным образом соприкасается с Гегелем столетия девятнадцатого и его предшественниками в философии»¹²⁸. Это обстоятельство еще более увеличивает странность исторического положения философа IX века, неожиданность его появления.

Есть ли какая-либо возможность хоть несколько уяснить с исторической точки зрения факт, какой представляет появление системы Эригены с ее особенностями в IX веке?

Штауденмайер, с особенной силой старавшийся выставить на вид значение Эригены в истории мысли и тот интерес, какой представляет в спекулятивном отношении его система, совершенно отрицает эту возможность, называя Эригену «чудом истории», как было замечено выше. Появление Эригены, по нему, в целом необъяснимо из условий времени и среды, в которые он был поставлен. Он создавал будущее и потому одиноко стоял среди своих современников. Хотя Штауденмайер говорит о подготовке почвы на западе в предыдущее время для «более благородных произрастаний», но лишь в самом общем смысле. Вдруг, как бы чудом, является на ней потом человек, создающий то, чего вовсе нельзя было ожидать, судя по тому, что можно было найти ранее.¹²⁹

На таком отрицательном отношении к самому вопросу автора первого обстоятельного исследования об Эригене, конечно, нельзя было остановиться дальнейшим исследователям, хотя бы его мнение и заключало в себе долю истины. У них мы, действительно, и находим более или менее определенное представление по этому вопросу. В основу его

полагается упоминаящийся уже выше факт особенного отношения Эригены к некоторым из представителей восточного богословия, именно Дионисию и Максиму, – стремление его усвоить их воззрения. Так как признается несомненным присутствие в их воззрениях неоплатонических элементов, то философская система Эригены поставляется в ближайшее отношение к неоплатонической философии, если не прямо непосредственное, то чрез посредство этих представителей богословия. Вопрос о ее происхождении решается в смысле возвращения Эригены к неоплатонизму, восстановления им последнего. Для католических писателей, неприязненно относившихся к Эригене, такое решение представляло особое удобство при их тенденции оправдать приговор католической церкви над мыслителем, который, живя в христианской среде, восстановил языческую философию. В таком виде и представляют дело в особенности Н. Мёллер, боннский аноним, Каулих, Штёкль, совсем не признающие оригинальности в системе Эригены. Утверждаясь на этом же самом решении, мотивируют свое неблагоприятное отношение к Эригене и его системе и протестантские ученые, относящиеся таким образом не к одному уже Эригене, а и к тем представителям святоотеческой мысли, к которым он обращается.

Можно или нет возвращением к неоплатонизму объяснять факт появления системы Эригены как системы вообще философской, указанное решение должно быть признано недостаточным потому, что оставляет без объяснения ту сторону его воззрений, по которой они являются предвосхищением результатов новейшей философии. Иногда эта сторона совершенно как бы игнорируется, вопреки заявлениям авторов, сочувствующих Эригене. Но если на нее и обращается внимание, вопрос о ней остается открытым. Приходится приписать философу какую-то дивинацию, признать, что, обращая взоры на прошлое, он мог в то же время предвидеть и будущее, стоя между прошедшим и будущим, по выражению Кристлиба, «подобно двуглавой статуе Януса, одно лицо которой окрашивается еще последним, исчезающим светом вечерней зари эллинской науки, в то время как око

другого лица, обращенное к западу, созерцает первыми орлиными взглядами германской спекуляции находящиеся еще в брожении элементы вновь создаваемой науки, и своим предчувствием основной мысли новейшей философии на целое тысячелетие опережает лежащее пред ним время»¹³⁰. Так характеризует положение Эригены еще Баур, на которого и ссылается Кристлиб¹³¹ и который, усматривая в системе Эригены, с одной стороны, совпадение с платонизмом в строжайшей его последовательности, с другой – находит у него первое выражение «германского самосознания духа»¹³². Об Эригене как представителе или предвестнике новой эпохи, сменившей античную, как о выразителе прирожденных стремлений германского духа, говорит также и Тайльяндье¹³³. Но подобными рассуждениями только констатируется и выставляется на вид необычайность появления Эригены и его системы в IX веке, а не объясняется аномалия, какую он представляет для своего времени с исторической точки зрения. Ставить его при этом в какие-либо особые отношения именно к «германскому духу» или гению, может быть, и не совсем удобно, насколько он был не германского, а кельтского происхождения¹³⁴. Вообще все эти рассуждения дают не более, чем прямое отрицание самой возможности решения вопроса, какое встречаем у Штауденмайера, и вопрос, таким образом, остается невыясненным.

В таком положении находится в западной литературе решение важнейших вопросов об Эригене и его системе. Новое исследование, посвященное разъяснению давно поставленных вопросов о предмете, о котором написаны были уже обширные монографии, может найти оправдание для своего появления, если, не упуская из виду результатов предшествовавших исследований, представить попытку более точно определить историческое положение рассматриваемого мыслителя, чем это сделано в упомянутых исследованиях, и если, проследив развитие мыслей в его системе, будет содействовать дать отчет в противоречивых суждениях об этой системе, насколько основание. Для таких суждений скрывается в ней самой.

Путем к достижению цели и именно, прежде всего, к уяснению вопроса об историческом положении Эригены и происхождении его системы, является по возможности точное определение тех факторов, которые имели место при развитии его воззрений, и действительного значения их для философа. Нельзя отрицать необходимости более внимательного и, так сказать, методического отношения к этой стороне дела. Правда, авторы наиболее полных монографий об Эригене и его учении, Губер и Кристлиб, не хотят упускать из виду отношения его к предшествующему развитию мысли. Но Губер, желавший, по его словам, «представить связь Эригены с идеями патристической литературы точнее, чем это было сделано доселе», и с этой целью приступивший к изучению воззрений свв. отцов, вскоре же оставил при этом, как он сам говорит, первоначальную более узкую цель, занялся патристической философией вообще, и чрез это самое отклонился от прямой своей задачи¹³⁵ в самом исследовании об Эригене он считает как бы излишними документальную точность и полноту при указании отношений Эригены к его источникам¹³⁶. Что касается Кристлиба, который в самом заглавии сочинения обещает излагать учение Эригены в связи с предшествующей философией и богословием и предпосылает изложению его системы обзор учений некоторых предшественников его (Дионисия и Максима)¹³⁷, то и у него указание этой связи отличается характером неполноты и отрывочности¹³⁸. Между тем более внимательное рассмотрение указанной стороны дела вполне оправдывается результатами.

Особенностью исторического положения Эригены признается то, что он, по времени своей жизни занимая место на границе между древней эпохой образованности и культуры вообще и новой, вместе с тем стоит на границе между востоком и западом, так что к нему имеет доступ влияние того и другого и он объединяет в себе оба направления предшествующей ему мысли патристической эпохи, и греческое и латинское, являясь центральным и связующим пунктом в истории христианской философии и богословия¹³⁹. Однако эта особенность, насколько

известно, не получила надлежащего разъяснения в западной литературе об Эригене.

Обращая внимание главным образом на факт стремления Эригены к усвоению результатов восточной спекуляции и зависимости его от последней, западные ученые в действительности обыкновенно признают его перешедшим, так сказать, всецело на сторону востока и как бы позабывают, или не хотят признать, что Эригена все-таки принадлежит собственно западу¹⁴⁰. Между тем если уже до него существовала на западе особая спекуляция, философская или богословская, если она представляла в своем характере и результатах отличия от восточной спекуляции, если, наконец, можно констатировать ближайшее отношение Эригены и к этой западной спекуляции, тогда, очевидно, получает особое значение факт указанного промежуточного, так сказать, положения этого мыслителя между востоком и западом. Влияние на него мысли востока остается несомненным, но необходимо определить степень и свойство этого влияния, не упуская из виду и другого, западного фактора.

Особое мировоззрение или основу для такого мировоззрения, дал западу в своих произведениях задолго до Эригены бл. Августин; значение его богословской спекуляции для запада вообще и особый ее характер общепризнаны и более или менее выяснены уже в науке. Не трудно установить и факт ближайшего отношения к Августину Эригены, который, например, в первом своем сочинении, «О предопределении», с одним почти Августином имеет дело и притом на протяжении почти всего сочинения, в главном же произведении, «О разделении природы», цитирует или упоминает его одного большее число раз, нежели Дионисия и Максима, важнейших восточных авторитетов, взятых вместе (97 и 57†3895).

Частого обращения Эригены к Августину нельзя не заметить при первом же знакомстве с его сочинениями, и оно отмечается и западными исследователями. Но на Августина, в то же время, авторы, писавшие об Эригене, смотрят обыкновенно лишь как на посредника при передаче восточного же, . неоплатонического влияния, особенности же августиновского воззрения оставляют

без внимания¹⁴¹. Между тем, мысль об особом значении спекуляции Августина для Эригены является сама по себе настолько естественной, что она не представляет чего-либо нового и для западных ученых, хотя доселе она не только не получала надлежащего раскрытия, но не всегда и припоминается.

Что в Эригене «августиновских элементов было столь же много, как и неоплатонически-ареопагитских, – говорит один из западных ученых, специально интересовавшийся Августином и занимавшийся изучением его, Рейтер, – это конечно не есть новая истина (*keine neue Erkenntnis*); однако хорошо, по крайней мере, и то, что эту, давно приобретенную, истину в последние годы снова стали возобновлять в памяти¹⁴². Именно, самым же Рейтером ранее указано было, что Эригена тем принципом рационального познания, который проводится им в его системе, обязан не кому иному, как бл. Августину¹⁴³. Еще далее, нежели Рейтер, идет в признании августиновского влияния на Эригену автор английского сочинения об «Августине и его положении в истории христианской мысли», Кёнингэм; указывая на Рейтера как на обратившего в новейшее время внимание на этот факт, сам он находит, что «положительное влияние Августина» на Эригену, несмотря на некоторые разногласия с ним последнего, «выступает с очевидностью чуть не на каждой странице (сочинений Эригены), хотя новейшие излагатели учения его и упускали это из виду»¹⁴⁴.

Насколько известно, лишь в очерке на итальянском языке, посвященном Эригене и его воззрениям и принадлежащем Капелло, при рассуждении об историческом положении Эригены, с определенностью высказывается мнение об особом специфическом влиянии Августина на Эригену, и это влияние определяется в общем верно, когда говорится, что именно «глубокое изучение бл. Августина (и вместе, по автору, известное знакомство с аристотелевскими доктринами) привело ирландского философа к тому рациональному психологизму (*psicologismo razionale*), который составляет специфическую черту философии латинских отцов и схоластических ученых», и что вследствие этого «абсолютный онтологизм»

неоплатонической спекуляции, под влиянием которой он также находился чрез посредство восточных отцов, подвергся у него существенному изменению. Однако и здесь положение это не нашло надлежащего раскрытия и применения при изложении самой системы Эригены¹⁴⁵.

В действительности бл. Августин имел величайшее значение для Эригены именно как представитель западной богословской спекуляции, отличающейся более или менее по своему характеру и результатом от спекуляции восточной. Отсюда отразившееся в произведениях западного мыслителя влияние известных восточных писателей-богословов, сколь бы значительно оно ни было, должно было явиться собственно лишь влиянием восточного богословия на западное в лице этого мыслителя, жившего на западе, но стремившегося к востоку, и вовсе не предполагает само по себе совершенного отрешения его от почвы западной спекуляции, – как от ее формальных принципов, так, в большей или меньшей степени, и от добытых ею результатов. При рассмотрении с этой именно точки зрения развития системы Эригены, как представляющей своеобразное усвоение западным мыслителем, воспитанным на основе принципов и воззрений августиновской спекуляции, результатов спекуляции восточной, может быть, сделается несколько понятной возможность появления в IX веке этой системы с ее характерными особенностями. Уяснение же исторического положения мыслителя может в то же время приблизить и к пониманию смысла его воззрений.

Соответственно сказанному, в предлагаемом исследовании, после сообщения необходимых сведений о личности Эригены и его научнолитературной деятельности (I глава), прежде всего делается попытка определить более или менее точно на основании заключающихся в его сочинениях данных, какие явления из области предшествовавшего ему развития мысли должны быть признаны прецедентами, имевшими непосредственное, так сказать, и наиболее важное для него значение, и как он относится к ним (II). Такими прецедентами являются воззрения – с одной стороны – бл. Августина, как представителя западного богословия, с другой – некоторых

представителей восточного богословия – св. Дионисия (Ареопагита), св. Григория Нисского и св. Максима Исповедника. Характеристика и изложение общих результатов спекуляции этих представителей западного (III) и восточного богословия (IV) предшествуют рассмотрению системы самого Эригены. Затем определяются характерные особенности спекуляции Эригены с формальной стороны по сравнению ее с спекуляцией богословов-предшественников его и указывается общий смысл его системы (V). Наконец, излагается самая система с подразделением ее на учение о Боге и происхождении от Него всего (VI) и учение о человеке и возвращении через него всего к Богу (VII). В заключение, делается несколько замечаний о судьбе идей и сочинений Эригены на западе в средние века и предлагаются общие выводы по вопросам о происхождении и смысле его воззрений.

Глава I. Иоанн Скот Эригена и его произведения

Славе великого ученого и философа, которую оставил по себе Эригена, далеко не соответствует точность и полнота дошедших до нас сведений о внешних обстоятельствах его жизни. У современников **его** можно встретить лишь весьма немногие, случайно сообщаемые, **известия** о его личности. «Как будто, по-видимому, – говорит по этому поводу Куртц, – полное неведение, в каком оставили нас относительно обстоятельств жизни величайшего ученого и глубочайшего мыслителя своего времени все решительно писатели IX века (которые, однако, могли и должны были иметь о том более точные **сведения**), должно быть рассматриваемо как фактическое засвидетельствование того, что его появление было аномалией в духовном **развитии** того времени»¹⁴⁶. Из собственных сочинений его можно **извлечь** также очень немного биографических данных. Сведения же, сообщаемые позднейшими писателями, признаются большей частью не особенно ценными, как не нашедшие пока достаточного подтверждения в более древних памятниках. Место и время рождения Эригены, обстоятельства его воспитания и жизни до прибытия во Францию, ко Двору Карла Лысого, частные обстоятельства жизни и деятельности **его** здесь, обстоятельства последних лет его жизни, год и место его **смерти**, – все это покрыто мраком неизвестности и может быть предметом только более или менее вероятных догадок. Самое имя «Эригена», которое усваивается ему в настоящее время, его происхождение и **значение** до сих пор не разъяснено вполне удовлетворительно¹⁴⁷.

От эпохи, в которую жил сам Эригена, мы имеем прежде всего твердо засвидетельствованным его кельтское происхождение, и именно **из** Ирландии. На кельтское происхождение Эригены указывает **имя** его, с каким он был известен у современников, Scotus или Scotigena. Что под Скотией, из которой он происходил, нужно разумеать Ирландию,

Scotia major, об этом можно заключать из слов Пруденция Труаского, который прямо говорит, что Эригену, с его «кельтским красноречием», даровала или прислала Галлии Ирландия (Galliae transmisit Hibernia)¹⁴⁸. На происхождение из Ирландии так или иначе указывает, по-видимому, и имя «Эригена», по более вероятному объяснению, переделанное из первоначального Ierugepa – уроженец «острова святых» (insula sanctorum), как называлась иногда Ирландия¹⁴⁹. Ирландия, в монастырях которой находило убежище просвещение и хранилось до позднейшего времени знание греческого языка, была страной, где скорее всего Эригена мог получить свое первоначальное образование. Но где именно и когда он поился, где и под чьим руководством воспитывался, долго ли оставался в Ирландии, об этом не имеется сведений. Предположения, что он родился между 800 и 810–815 годами или в 828 году, не имеют каких-либо прямых и твердых оснований для себя. Рассказ о путешествии на восток с целью образования основывается на недоразумении, которое в настоящее время окончательно выяснено, именно на смешении Иоанна Эригены с позднейшим Иоанном Патрицием Испанским¹⁵⁰.

Впервые Эригена выступает в истории, как пользующийся уже известностью и уважением ученый, в половине IX века, во Франции, при дворе короля Карла Лысого. Переселение Скотов в Галлию и вообще на континент Европы, вследствие постигших их отечество стеснительных обстоятельств, было в то время довольно обычным явлением. Переселялись в числе других и лица, обладавшие ученостью, которые принимаемы были с благосклонностью, особенно в Галлии, где оказывали им покровительство сами короли¹⁵¹. Внук Карла Великого, сын Людовика Благочестивого и Юдифи, Карл Лысый (род. 823, 843–877) был по преимуществу известен как просвещенный ревнитель науки и покровитель ученых. Интерес к науке был возбужден в нем еще в детстве, благодаря стараниям его матери о его образовании; и когда он вступил на престол, он превратил свой дворец как бы в ученое учреждение, окружив себя представителями тогдашней учености. Интерес к науке и

заботы о ней не ослабевали в нем, несмотря на все политические волнения того времени ‘.

При дворе этого государя, когда «чуть не вся Ирландия со своими учеными (*cum grege philosophorum*)», по выражению Гейрика, переселилась в Галлию, когда прибыл, например, сюда из Ирландии Британский епископ Марк, «привлеченный щедротами благочестивейшего короля Карла»¹⁵², и другие, появляется и «пришелец» (*advena*) Эригена, как он сам в одном стихотворении называет себя. Неизвестно, когда он пришел сюда; полагают, что не позже 847 года, судя по знакомству и даже дружеским отношениям между ним и жившим при дворе Пруденцием, который в этом году назначен был епископом в Труа (*Troies*)¹⁵³. Король, «пленный, как выражается Вильгельм Мальмсберийский, чудом учености», какое представлял из себя Эригена, приблизил его к себе более других. Занимал ли Эригена официально должность учителя при дворе, об этом нет достоверных сведений¹⁵⁴. Несомненны лишь в общем близкие личные отношения его к королю. По словам Вильгельма Мальмсберийского, философ разделял с королем стол и был его неразлучным спутником. Никогда между ними не было разногласия, так как король не обижался даже иногда резкими ответами и замечаниями вспыльчивого «учителя», как он обыкновенно называл его. Трудно сказать, насколько достоверны эти сообщаемые писателем позднейшего времени сведения¹⁵⁵. У самого Эригены, в его произведениях, касательно отношений его к Карлу встречаются только немногие и недостаточно отределенные указания, не вполне согласные с рассказами Вильгельма. Воздавая похвалы Карлу, также супруге его Ирминдруде¹⁵⁶, и вознося о нем молитвы Богу¹⁵⁷, Эригена называет себя в некоторых стихотворениях «недостойным рабом», который, выступая в качестве поэта, исполняет лишь долг перед своим владыкой, ожидая от него награды¹⁵⁸; однажды он с огорчением замечает, что муза его осталась без награды в предыдущий раз¹⁵⁹. Но едва ли нужно видеть в подобных словах и выражение «чрезмерной лести» со стороны философа¹⁶⁰. Чувства его ввиду, с одной стороны, всеми единогласно признаваемой за Карлом славы образованного и

щедрого покровителя науки, с другой, ввиду особенно важного значения покровительства короля именно для Эригены, как это можно видеть из далее излагаемых обстоятельств его жизни во Франции, могли быть искренними¹⁶¹.

Едва, однако, Эригена успел найти себе спокойное пристанище при дворе короля после различных скитаний в пределах Галлии, когда он, по его выражению, подобно кораблю под влиянием различных течений носим был по волнистому и бурному морю державы франкского монарха¹⁶², как разразилась над ним буря, виновником которой был отчасти он сам. Высокое уважение, которым он пользовался и как ученый, и как «святой во всех отношениях муж» (*vir per omnia sanctus*) по своей жизни, по отзыву Анастасия Библиотекаря¹⁶³, послужило, нужно думать, поводом к тому, что он вовлечен был в область церковно-практических интересов, в спор о предопределении, возбужденный Готтшалком. Гинкмар Реймский и Пардул Лаонский, надеясь получить от ученого Эригены окончательное и вполне авторитетное решение вопроса о предмете спора, после того как учение Готтшалка осуждено уже было на двух соборах (в Майнце 848 и Керси 849), обратились к Эригене с настоятельным требованием – написать в опровержение Готтшалка сочинение. Сам король поддерживал это требование¹⁶⁴. Философ заранее предвидел недоразумения, какие вызваны будут его мнениями¹⁶⁵, однако не отказался принять участие в защите «кафолического исповедания» и написал в 851 году сочинение «О предопределении»¹⁶⁶. То, что он предложил в этом сочинении, поразило, можно сказать, своею неожиданностью представителей франкской ортодоксии. Решение вопроса, которое он дал здесь с отвлеченно-философской точки зрения, пользуясь правилами науки, «называемой обыкновенно у греков философией»¹⁶⁷, не применяясь к практическим потребностям времени, допустив притом крайние натяжки в истолковании некоторых мест в творениях бл. Августина, для франкских богословов показалось ересью более опасною, чем само учение Готтшалка. От Готтшалка внимание теперь было перенесено на Эригену и предметом опровержений сделалось уже его сочинение. В то же

время, пригласившие Эригену к участию в споре Гинкмар и Пардул, которые оказались в очень неловком положении и вовсе не думали соглашаться с его учением, подвергались нападкам со стороны южногалльских богословов. Спор тягчим образом осложнился. Сначала борьба велась чисто литературным путем, потом вопрос рассматриваем был на соборах.

Венилон, архиеп. Санский (Sens), извлек из сочинения Эригены 19 пунктов и прислал Пруденцию Труаскому, своему суффрагану, с поручением написать опровержение. Последний достал и само сочинение Эригены. Он нашел у него «яд пелагианского неверия, по местам безумие Оригена, также неистовство еретиков Коллириан», усмотрел сходство его в особенности с Юлианом экланским¹⁶⁸, вообще нашел в его книге, направленной, под именем Готтшалка, против всех нафоликов, богохульства, которые произвели на него тем более тягостное впечатление, что прежде он находился в дружеских отношениях к Эригене. «Ты думал, – говорит он, обвиняя Эригену в превозношении и любочестии (*philocompos*), – навязать нам то, чего, по твоему мнению, никто из нас не мог понять, подвергнуть критике и опровергнуть» (сар. I). «Кто будет слушать тебя, – говорит он в другом месте, – чужеземца (*barbarum*), который не отличен никакою церковною степенью или саном и которому кафолики и не должны давать никакой степени, когда ты дерзко поносишь предстоятеля апостольской кафедры города Рима Григория?» (сар. III). «Ты один умнее всех, – иронизирует Пруденций, – прислан Ирландией Галлии, чтобы чего никто без тебя не мог знать, тому научился от твоей учености» (сар. XIV). «Я мог бы, конечно, – заключает он свое сочинение, – произнести анафему на тебя, если бы не ожидал и не желал твоего исправления более, чем гибели. Потому я и не обращаю пока на тебя тяжести анафемы, но (*quoniam*) убеждаю, увещаю и прошу от всего сердца, чтобы пришел ты в разум по благоговению к превышней благодати»¹⁶⁹.

Еще более резким характером отличается другое, изданное от лица вообще лионской церкви и известное обыкновенно с именем диакона Флора, сочинение «Против нелепостей и

заблуждений некоего пустейшего человека, по имени Иоанна, о предопределении и предведении божественном и об истинной свободе человеческого произволения»¹⁷⁰. Писания Эригены, «пустослова и болтуна» (*vaniloqui et garruli hominis*), говорится здесь, не требуют даже особого опровержения, как явно исполненные лжи и заблуждения. Но так как, по слухам, человек этот во многих возбуждает удивление, как бы ученый и знающий (*quasi scholasticus et eruditus*), и своей болтовней одних приводит в смущение, других делает последователями своих заблуждений, сочтено нужным отвечать ему. Авторы (или автор) сочинения употребляют при этом крайне резкие выражения об Эригене и его учении. Эригена – *impiissimus et detestabilis blasphemator Dei*; учение его – безбожная ложь, смертоносное заблуждение, исполненное языческих и дьявольских доводов; подобно блудному сыну, Эригена питается желудями мирской учености¹⁷¹. И в сочинении, направленном собственно против Гинкмара и Пардула и известном с именем Ремигия Лионского, об Эригене говорится как о человеке, которого нужно или признать за глупца, или осудить как еретика¹⁷².

Не менее резко отозвался о «19 главах» Эригены и целый собор южногалльских епископов в Валенсе (855), направлявший свои определения прежде всего против собора в Керси (853) и против Гинкмара, а затем и против Эригены. Собор признал «главы», «нелепейшим образом составленные путем силлогизмов» (*sylogismis ineptissime conclusa*), более за измышление дьявольское (*commentum diaboli*), чем за какое-либо обоснование веры, и отверг изложенное в учение, как *aniles paene fabulas Scotorumque pultes, puritati fidei nauseam inferentes*. Другой собор, в Ланграх (859), повторил и подтвердил это определение «о 19 главах, нелепейшим и лживейшим образом составленных некоторым Скотом, которые вовсе не обнаруживают философского искусства в составлении, как это дерзко некоторыми утверждается, но представляют неискуснейшую смесь, в основе которой только тщетная лесть и обман»¹⁷³. Папа Николай I выразил со своей стороны согласие с последним собором (859)¹⁷⁴.

Гинкмар, отвечая противникам, писал два сочинения, из которых сохранилось одно (857 и 859–860)¹⁷⁵. В нем можно находить указания на некоторые мнения именно Эригены.

Так встречено было франкскими богословами сочинение Эригены о предопределении. Вмешательство философа в церковное дело только более осложнило это дело, а на него самого навлекло обвинение в ереси, и слух о нем дошел до Рима.

Сам философ, во всяком случае не потерявший расположения к себе короля, как это можно видеть из стихотворений его позднейшего времени, считал, вероятно, за лучшее отвечать молчанием на все возражения и нападки. Принимал ли он участие еще в каких-либо богословских спорах того времени и вообще в решении различных вопросов, какие поднимались тогдашними учеными, – например, о рождении Христа от Девы (*de partu Virginis*), о *trina Deitas*, о *Filioque*, об Евхаристии, об этом нет прямых сведений. При своем уважении к ученому, король, разумеется, должен был интересоваться его мнениями по тому или другому вопросу, хотя бы они и не были высказываемы гласно для всех, как это сделано было в сочинении о предопределении. В частности, в отношении к вопросу об Евхаристии можно в комментарии на Дионисия указать место с явно полемической тенденцией¹⁷⁶.

После неудачной, наполовину вынужденной попытки принять Уостие в церковных делах, философ, вероятно, всецело посвятил себя чисто теоретическим интересам науки в удовлетворение собственного стремления к знанию. Может быть, однако, занятия его восточным богословием, и именно изучение ареопагитских творений и перевод их, сделанный по поручению короля, стоят и в некоторой связи со спором о предопределении. Известно по крайней мере, что Гинкмар в сочинении об этом предмете ссылаясь и на авторитет Дионисия, но по переводу Гильдуина, крайне неудовлетворительному¹⁷⁷. Но к какому бы времени не относилось первое знакомство Эригены с этими творениями, перевод их, нужно полагать, был предпринят и выполнен уже после написания сочинения о предопределении, а не был

первым делом Эригены при французском дворе¹⁷⁸. Со стороны короля поручение этого дела Эригене было вполне возможно и после истории с сочинением о предопределении, если, несмотря на нее, уважение и доверие его к ученому не поколебалось. И вероятно, папа Николай I (858–867) вскоре же после появления перевода и потребовал его для рассмотрения в Рим, услышав, что творения Дионисия «перевел недавно, как говорится в письме папы к Карлу (861 или 862), на латинский язык некто Иоанн, родом Скот», и не получив их в свое время для апробации, между тем как «этот Иоанн, хотя славился как человек, обладавший большою ученостью, некогда (olim) нездорово мудрствовал в некоторых вещах, по упорно ходившим о нем слухам (frequenti rumore)». Папа требует немедленно же восполнить это опущение¹⁷⁹. Другой перевод – одного из творений св. Максима Исповедника – предпринят был Эригеною также по повелению Карла, вскоре после перевода Дионисия¹⁸⁰.

Во время изучения Эригеной произведений восточных писателей, при его стремлении усвоить идеи их, развились собственные его воззрения, которые нашли выражение в его главном произведении, «О разделении природы». Если официальные представители церковной власти на западе отнеслись неприязненно к философу, который чувствовал себя безопасным благодаря лишь покровительству короля, то, с другой стороны, находились все-таки и лица, сочувствовавшие ему, его занятиям и его воззрениям. Сам Эригена тесно связывает происхождение названного произведения с именем Вульффада, впоследствии архиепископа Буржского († 876, 1 апр.), человека, обладавшего, по-видимому, высокими умственными и нравственными качествами¹⁸¹. В заключении сочинения, посвящая свой труд прежде всего имени самого Бога, Эригена затем подносит и вручает его для Испытания и исправления «возлюбленнейшему о Христе брату» Вульффаду и именно как своему сотруднику в занятиях мудростью (in studiis sapientiae coperatori). «Ибо, – говорит автор, – (труд этот) М начат был вследствие твоих убеждений, и до конца доведен, каким бы то ни было образом, благодаря твоему живому участию». Предоставляя право Вульффаду напомнить о том, что

могло остаться, вопреки обещанию, неразъясненным, при множестве и важности затронутых в сочинении предметов, он обещает потом представить со своей стороны нужные разъяснения. Относительно же того, что уже вредложено в сочинении, просит Вульффада, при его высоком уме (*acutissima intelligentia*), быть своим защитником, если не пред теми, которые не способны беспристрастно относиться к делу, то по крайней мере пред друзьями и искателями истины¹⁸². Неизвестны какие-либо дальнейшие подробности о дружеских отношениях философа к Вульффаду, в чем именно выражалось содействие последнего ученым и литературным занятиям его и какое значение вообще имела для него эта дружба, равно как неизвестно и то, пришлось ли ему сделать дополнительные разъяснения к главному своему произведению¹⁸³.

Так как Эригена называет в своем сочинении Вульффада только «братом», между тем последний в 866 был уже епископом, то 866 год и может быть признан за *terminus ad quem* написания сочинения. За приблизительный *terminus a quo* можно с вероятностью считать время окончания перевода творений Дионисия (и Максима) ввиду того, что цитаты из них в этом сочинении обыкновенно буквально сходны с соответствующими местами его собственного перевода.

Время и обстоятельства происхождения прочих произведений Эригены неизвестны. Что комментарий на небесную иерархию Дионисия написан уже после сочинения о разделении природы, это видно из встречающихся в нем ссылок на последнее¹⁸⁴. То же, по-видимому, нужно сказать и о комментарии на Евангелие от Иоанна, равно о гомилии на пролог этого Евангелия, судя по содержанию этих произведений. Совершенно неизвестно, когда и по какому поводу предприняты были перевод сочинения Присциана философа и комментарий на Марциана Капеллу.

Вопрос о том, где и когда кончил свою жизнь Эригена, доселе является камнем преткновения для историков. В современных ему памятниках нет ясных указаний, где вообще проводил философ последнее время своей жизни и до каких годов IX столетия, хотя приблизительно, продолжалась его

жизнь¹⁸⁵. Правда, позднейшие писатели не оставляют нас в неведении относительно последующей судьбы его и обстоятельств его кончины. Вильгельм Мальмсберийский, рассказав о жизни его во Франции, о переводе им Дионисия и о написании сочинения о разделении природы, о возникшем касательно него подозрении в неправославии, по поводу будто бы сочинения о разделении природы (*haereticus putatus est*), сообщает далее, что Эригена, вероятно вследствие этого бесславия (*infamia*), потом (*succedentibus annis*) оставил Францию и перешел в Англию, привлеченный щедростью короля Альфреда (871–901), и был учителем у последнего. Там он поместился в Мальмсберийском аббатстве и через несколько лет кончил жизнь от руки своих учеников, которые воспользовались для убиения его орудиями письма (*a pueris, quos docebat, graphiis perforatus, animam exiit tormento gravi et acerdo*). Когда над местом его погребения стал являться в течение многих ночей свет, его останки были перенесены в главный храм аббатства и он был признан мучеником (*martyr aestimatus est*), относительно чего не хочет сомневаться и сам Вильгельм, дабы не нанести оскорбления святой душе его. И хотя один из последующих аббатов, Варин, велел вынести отсюда вместе с останками прежних аббатов и останки высокопочитаемого монахами Иоанна Скота, но память о нем хранит оставшаяся в церкви гробница и в особенности эпитафия в стихах: «здесь покоится святой мудрец (*sophista*) Иоанн; при жизни еще было ему даровано быть дивным учителем (*ditatus erat vivens jam dogmate miro*), и наконец он удостоился путем мученичества взойти в небо (в царство Христа), где вечно царствуют все святые»¹⁸⁶. Но весь этот рассказ позднейшего писателя, повторяемый другими, вызывает сильнейшее недоумение в некоторых ученых, которые и отвергают его достоверность, именно при сопоставлении его с тем, что сообщает о приглашении Альфредом ученых из Галлии современник Альфреда Ассер. Говоря о призвании (884–886) вместе с Гримбальдом Иоанна, «пресвитера и монаха, мужа превосходнейших способностей, весьма сведущего во всех отраслях литературы, опытного и в других многих искусствах»,

он не называет его Скотом. Далее же у него встречается рассказ об Иоанне, пресвитере и монахе, который сделан был аббатом и умер насильственной смертью (887); но этот Иоанн был Старосаксонец (Ealdsaxonus), был не Мальмсберийским, но Эделингским аббатом, и рассказ о смерти его существенно отличается от рассказа Вильгельма, так что этот последний Иоанн не мог быть Иоанном Эригеной¹⁸⁷. Однако нет, по-видимому, особых препятствий признавать упоминаемого в первый раз у Ассера Иоанна тождественным с Эригеной, отличая его от Иоанна Старосаксонца, и предполагать в основе рассказа Вильгельма действительный факт переселения Эригены в Англию¹⁸⁸.

Оставил ли Эригена в среде своих современников, кроме славы великого ученого, соединенной в представлении, вероятно, большинства с мнением о нем как о неправомыслящем, прямых последователей своих воззрений, которые содействовали бы более или менее распространению его идей и научных стремлений и явились бы посредниками при передаче их последующим поколениям? Пользуясь покровительством короля, встречая сочувствие со стороны столь достойных уважения лиц, как Вульфад, философ, нужно думать, имел пребывавших верными ему учеников и после того, как представители франкской учености, считавшие себя защитниками ортодоксии, замечая, что «этот человек во многих вызывает удивление, как бы ученый и знающий» и своим учением «одних приводит в смущение, других делает последователями своих заблуждений, как будто он говорит нечто важное (magnum)»¹⁸⁹, дали крайне неблагоприятный отзыв о нем и о его воззрениях, изложенных в сочинении о предопределении. Но как велико было число их, в каких отношениях стояли они к философу, насколько способны были усвоить и усвоили на самом деле его воззрения, насколько содействовали распространению и передаче последующему времени его идей и стремлений, об этом имеется весьма мало сведений.

Неизвестно, в каких отношениях к Эригене находился Маннон, который называется начальником придворной школы

Карла в позднейшее время ее существования († 880)¹⁹⁰ и которому несправедливо приписывали иногда перевод некоторых сочинений Платона и Аристотеля на латинский язык¹⁹¹. В «Истории Оксеррских епископов» Сказывается, как ученик Эригены, Вибальд Камбрейский, занимавший с 879 года Оксеррскую кафедру († 887). «Сделавшись в раннем возрасте последователем Иоанна Скота, распространявшего в то время лучи мудрости в Галлии (per Gallias), и долгое время пользуясь ею наставлениями, он научился, по свидетельству этого памятника, познавать как божественное (относящееся к религии), так и человеческое, и взвешивать правильно как доброе, так и худое», и в сане епископа заявил себя добрыми качествами¹⁹². Учеником Эригены надевается еще Илия, епископ Ангулемский (engolismensis, d'AngoujAmr, – f 860). Теодульф Орлеанский (? f 821), говорится в одном памятнике, «через посредство Иоанна Скоттигены, образовал в философских науках Илию, принадлежавшего к тому же племени [и сделав из него] мужа во всех отношениях ученейшего (virum undecumque doctissimum filosoficis artibus excolivit»). Илия же был в свою очередь учителем Гейрика¹⁹³.

Последний (841–877), о котором известно более, чем о предыдущих непосредственных учениках Эригены (если только относительно Илии не скрывается здесь какое-либо недоразумение), благодаря частию оставшимся после него сочинениям, изучая греческий язык и теософию ареопагитских творений в лаонской области, мог иметь и личное знакомство с Эригеной. Во всяком случае есть места в его стихах, в житии Германа Оксеррского, написанном в 864–873 годах, которые воспроизводят мысли сочинения о разделении природы; схолии же на греческие слова в этих стихах представляют почти буквальные выписки из этого сочинения. Приписываемые ему глоссы на некоторые сочинения по логике, по Наигёаи, также обнаруживают буквальное сходство с упомянутым сочинением и комментарием Эригены на Капеллу. Был ли согласен Гейрик во всем с воззрениями Эригены, влияние на него последнего в той или иной форме несомненно¹⁹⁴.

Учениками Гейрика были Гукбальд Сент-Амандский и Ремигий Оксеррский, благодаря деятельности которых, главным образом, научное образование сохранялось некоторое время и после царствования Карла Лысого. Интерес к спекуляции обнаруживает собственно только Ремигий († 908), бывший учителем в Оксерре, затем в Реймсе и в Париже (после 900), и занимавшийся как диалектикой, так и богословием. В глоссах на книгу о диалектике в руководстве Капеллы он, по Наигёаи, «рабски воспроизводит все определения Эригены», являясь крайним реалистом. В богословских произведениях его, в комментариях на Св. Писание, составленных на основании древнейших западных учителей церкви и отличающихся мистическим оттенком, о которых с высокой похвалой отзываются как прежние писатели, даже Абельяр, так и новейшие ученые, не заметно, однако, по-видимому, особых следов влияния идей Эригены¹⁹⁵.

Тем более нужно сказать последнее о других ученых и писателях более позднего времени, жизнь и деятельность которых относится частью уже к десятому веку, например Одоне Ключийском († 941), который обращался к Ремигию с целью получить научное образование и слушал у него диалектику в Париже, но который более известен как организатор ключийской конгрегации, чем как ученый и писатель¹⁹⁶. Может быть, широкое до неуместности применение, какое дает греческим словам в своем стихотворении об осаде Парижа норманнами (885–887), Аббон из монастыря Германа Парижского († после 923), стояло не вне связи с шедшими от Эригены традициями относительно уважения к греческому языку и греческой литературе¹⁹⁷. Но если следы каких-либо унаследованных от Эригены чрез посредство его учеников традиций, в виде тех или иных идей или в виде известных научных стремлений, и хранились некоторое время после него, они все равно вскоре должны были исчезнуть во мраке X века, сменившего эпоху каролингского просвещения¹⁹⁸.

Если весьма мало сохранилось сведений относительно внешних обстоятельств жизни Эригены, отчасти конечно потому, что она не богата была внешними фактами, будучи посвящена

теоретическим интересам науки, зато остался памятник внутренней жизни его духа и его ученой деятельности – в его произведениях. На основании дошедших до нас произведений Эригены и является возможным ныне судить о нем как ученом и как мыслителе.

Плодом учено-литературной деятельности Эригены были, с одной стороны – переводы его с греческого языка, с другой – оригинальные произведения, причем к последним, кроме писанных прозой сочинений, относится ряд стихотворений. Все они, за немногими исключениями, собраны и изданы Флоссом в 1853 г. в 122 томе латинской патрологии Миня¹⁹⁹.

I. Переводы с греческого имели весьма важное значение в ученолитературной деятельности самого Эригены ввиду особого отношения его к греческим писателям, интереса к ним и стремления усвоить их воззрения.

а) Первое место между трудами этого рода занимает *Versio operum S. Dionysii Areopagitae*, перевод ареопагитских творений (Floss, с. 1035–1194), сделанный по поручению Карла Лысого, нужно думать, уже после написания сочинения о предопределении, как сказано выше, и не бывший первым трудом Эригены при французском дворе (после 851, 858?, до 861–862). Переводу предшествует посвящение его королю в стихах (*Praefatio*, с. 1029–1030) и особое предисловие в прозе, в котором, обращаясь также к королю, Эригена говорит о вызвавших его перевод обстоятельствах и об особенностях перевода и сообщает сведения о личности св. Дионисия и о содержании его произведений (с. 1031–1036). Кроме того, в начале перевода помещены стихи в честь св. Дионисия (с. 1037–1038), в конце – стихи, направленные против Рима (с. 1194). Эригеною переведены были все известные на греческом языке с именем Дионисия Ареопагита произведения. Перевод его пользовался большою распространенностью в средние века, даже после появления других, более удовлетворительных переводов, и сохранился в значительном числе рукописей. Издаваем был ранее в 1503, 1530, 1536, 1556 годах, вновь издан в 1853 году Флоссом²⁰⁰.

б) *Versio Ambiguorum S. Maximi*, перевод сочинения св. Максима Исповедника, известного под названием *Ἀπορὰ εἰς Γρηγόριον*, или *Περὶ τῶν πορνηθέντων κεφαλαίων τῶν τοῖς τοῦ ἰχθύου Γρηγορίου τοῦ θεολόγου λόγοις* (Floss, с. 1195–1222), сделан был также по поручению короля, вскоре после перевода Дионисия (около 861–862 г.).

Сочинение Максима было переведено в целом виде, как показывает изданный у Флосса под другим заглавием отрывок перевода относящийся к концу его (*Liber de egressu et regressu animae ad Deum. Fragmentum.* с. 1023–1024). И этому труду предпосылается предисловие, с обращением к королю, где указывается значение, какое *тлеет* произведение Максима для понимания ареопагитских творений (с. 1193–1196). Известны также стихи, имеющие отношение к этому труду, – посвящение перевода Карлу, стихи относительно дчика переведенного творения и стихи к читателю его (с. 1235–1236). В противоположность предыдущему, рассматриваемый труд в средние века был, по-видимому, почти совсем неизвестен. Флосс не встретил ни одного кодекса для своего издания и ограничился перепечаткой лишь того отрывка, который издан у Gale, в приложении к сочинению о разделении природы (1681), именно начала перевода²⁰¹.

II. Из оригинальных произведений Эригены, написанных прозой, какие известны и изданы доселе, имеет точную дату своего происхождения.

а) *De divina praedestinatione liber*, полемическое сочинение о предопределении против Готтшалка (Floss, с. 355–440), написанное, как сказано выше, в 851 году, по настоянию Гинкмара и Пардула и частью самого короля. Были уже указаны обстоятельства, сопровождавшие его появление. Сочинение состоит из 19 глав, кроме пролога с четверостишием в конце и эпилога. Надписания глав не вполне соответствуют действительному развитию мыслей в сочинении и вообще оно представляет значительные трудности при изучении. Полемические цели и необходимость применяться к авторитету бл. Августина препятствовали свободному изложению собственных воззрений автора, вынужденного притом спешить,

и самые воззрения его еще не определились окончательно ко времени написания этого сочинения. В обычае той эпохи Эригена не стесняется употреблять самые резкие выражения против Готтшалка, которые потом обращены были против него самого²⁰². Сочинение обнаруживает ту глубину мысли и высоту абстракции, которые проявились потом в главном произведении философа, и при всех недостатках²⁰³ признается, однако, высоко стоящим и в формальном отношении над произведениями других писателей того века²⁰⁴. Встреченное осуждением со стороны франкских богословов и целых соборов сразу же по своем появлении, оно уцелело каким-то образом до настоящего времени, в единственной, насколько известно, рукописи, современной, может быть, автору, и по ней издано Maignin'ом в 1650 году и затем Флоссом²⁰⁵.

б) Главное произведение Эригены есть сочинение Περὶ φύσεως μέρους id est De divisione naturae libri V, называемое также в кодексах и у самого Эригены просто libri περὶ φύσεως²⁰⁶, о разделении природы или о природах (Floss, с. 441–1022). Предпринятое по убеждению Вульффада, нужно думать, уже по окончании упомянутых переводов (858?, до 866), сочинение это представляет в своем содержании цельную систему воззрений философа и, разделяясь на пять книг, соответственно разделению самой системы, изложено в виде диалога учителя с учеником. В отдельных книгах нередко встречаются значительные отступления от главного предмета, о котором должна идти речь, и повторения прежде сказанного. Но они допускаются автором сознательно, ввиду важности и интереса некоторых затрагиваемых вопросов, имеющих притом особое значение в целом системы, и ради лучшего уяснения известных положений. В общем поэтому они не нарушают цельности произведения, сообщая лишь пазнообразие его содержанию²⁰⁷. Что касается диалогической формы сочинения, то нет нужды видеть в ученике, который вообще ставит вопросы и дает ответы вполне достойные самого учителя, представителя «церковного сознания» Эригены, как делает это Кристлиб²⁰⁸, или предполагать с Вильгельмом Мальмсберийским, будто маской собеседника философ хотел прикрыть неприятные для

латинских читателей положения²⁰⁹. Свои убеждения он не стеснялся высказывать решительно и прямо, как в этом произведении, так и в других. Но следует признать, что эта форма, сама по себе сообщающая живость изложению, вполне соответствовала характеру внутреннего **развития** спекуляции Эригены, давая ему удобное средство в виде вопросов и возражений с особой рельефностью представить **недоумения** и противоречия, встречавшиеся ему в его философствовании. Способ выражения автором своих мыслей, по общему почти **Признанию**, отличается высокими достоинствами. Касаясь самых **отвлеченных** вопросов спекуляции, не имея за собой установившейся философской терминологии, он находит, однако, возможным **говорить** более или менее ясно и просто. По временам речь его, не **чуждвя** иногда некоторой растянутости, принимает поэтический оттенок. К рассматриваемому сочинению собственно и относятся похвальные, **даже** восторженные отзывы об Эригене как писателе некоторых новейших ученых²¹⁰.

Еще Вильгельм Мальмсберийский признавал книгу Эригены «весьма полезною (bene utilem) по причине решения [в ней] некоторых трудных вопросов, если только не вменять [в вину автору ее] уклонения в известных пунктах от латинян, вследствие излишнего увлечения греками, почему он и сочтен был за еретика²¹¹. И повидимому книга его стала было находить довольно широкое распространение в XI-XII веках, перед временем расцвета схоластики, как на нее обрушилась булла Гонория III от 23 января 1225 года. Ввиду того, что книга эта (liber Perphisis titulus, totus scatens vermibus haereticae pravitatis), как дошло до сведения папы, имелась в некоторых монастырях и в других местах и некоторые монахи и ученые мужи (claustrales nonnulli et viri scholastici), любители новшеств, очень усердно занимались чтением этой книги, в предупреждение вредного влияния ее буллой строго повелевалось всем духовным лицам, на материке и в Англии, тщательно (sollicite) разыскивать это сочинение или части его и немедленно присылать в Рим для торжественного сожжения, или сжигать публично не отсылая, а тем, которые не доставят его через

пятнадцать дней после обнародования буллы, объявлять отлучение²¹². Несмотря на столь строгий приговор, до нашего времени все-таки сохранились частью почти полные экземпляры, частью отрывки сочинения, относящиеся главным образом к XI и XII векам. Впервые издал «давно ожидаемые» (в печати) книги о разделении природы Gale в 1681 году в Оксфорде. Издание вскоре же внесено было в индекс особым декретом Григория XIII от 3 апреля 1685 года и сделалось довольно редким²¹³. Перепечатку этого издания, далеко неудовлетворительного в научном отношении, дал в 1838 году Шлитер, но весьма неисправную, несмотря на титул: *editio recognita et emendata*. Более или менее удовлетворяющее научным требованиям издание принадлежит Флоссу (1853). С него сделан Ноаком перевод сочинения на немецкий язык (1870–1874)²¹⁴.

с) Прочие труды Эригены – характера экзегетического. Из них -огранился комментарий на небесную иерархию св. Дионисия (*Expositiones super ierarchiam caelestem S. Dionysii. Floss*, с. 125–266), хотя с довольно большим пропуском в середине и без нескольких страниц в конце. В этом труде делаются уже ссылки на сочинение о разделении природы²¹⁵, но нет следов знакомства с приписываемыми св. Максиму Исповеднику схолиями на Дионисия, присланными во Францию в 875 году Анастасием Библиотекарем. Ближайший повод к происхождению его неизвестен. Общая задача комментатора – сделать переведенного им ранее слишком буквально и трудного для понимания автора более доступным для латинских читателей. Приводя последовательно текст Дионисия в своем переводе, он дает обыкновенно вслед за тем перифраз его и разъясняет смысл, вставляя нередко собственные рассуждения по тому или другому вопросу. Во всех по-видимому, известных доныне рукописях недостает некоторые· частей комментария (с. 176, гл. III, § 1-VII, § 1, cf. с. 1044 C-1050C; с.266, XV, §3, cf. C.1067D-1070C). В таком неполном виде издан он В первый раз Флоссом. Пропуски не восполнены и в позднейшем издании Май 1872 г.²¹⁶

d) К позднему периоду жизни и деятельности Эригены с вероятностью должны быть отнесены и другие экзегетические труды его, именно, посвященные истолкованию Евангелия от Иоанна. Известна, прежде всего, в целом виде отдельная гомилия на пролог этого Евангелия (1,1–14), *Homilia in prologum S. Evangelii secundum Ioannem* (cod.: *Omelia I. Scoti translatoris Ierarchiae Dionysii*. Floss, с. 283–296). Замечательна в ней решительность и определенность, с какою автор высказывается по некоторым труднейшим и важнейшим вопросам, решаемым в сочинении о разделении природы²¹⁷. Представляя подробное объяснение текста Евангелия, с обращением к греческому подлиннику, гомилия может служить, в некоторых местах, образцом красноречия Эригены. Издана Равессоном в 1841 году по рукописи, не описанной им с точностью; перепечатана у Taillandier и Флосса²¹⁸.

e) Помимо указанной гомилии Эригеною предпринят был комментарий в собственном смысле на Евангелие от Иоанна (*Commentarius in S. Evangelium secundum Ioannem*. Floss, с. 297–348). От этого труда сохранились только три отрывка, довольно значительные впрочем по объему (гл. 1,11–29. III, 1 – IV, 28. VI, 5–14). Заглавие произведения и имя автора не сохранились, но древность рукописи и содержание отрывков не могут, кажется, оставлять сомнения в принадлежности его Эригене. Начало первого отрывка захватывает несколько стихов, истолкованных с большею подробностью в гомилии (гл. I, 11–14); сличение его с гомилией, однако, едва ли может привести к каким-либо выводам об отношении их по времени. Особенности в содержании комментария, близкое знакомство автора его с греческим богословием, заставляют относить его вообще к позднейшим произведениям Эригены²¹⁹. И здесь, как и в гомилии, имеется в виду греческий текст Евангелия. Толкование отличается обстоятельностью и имеет научно-спекулятивный, не практически-назидательный характер. Истолковываемый текст дает при этом нередко повод комментатору к самостоятельным экскурсам в область спекуляции. В полном виде комментарий, если он доведен был до конца, должен был приближаться по величине к сочинению о

разделении природы (по приблизительному расчету – 400 или 500 столбцов издания Миня), и если бы сохранился вполне, имел бы без сомнения весьма важное значение для уяснения воззрений Эригены в некоторых частных пунктах. Отрывки изданы были Равессоном, по найденной им в Лаоне рукописи, может быть, IX века, в 1849 году; перепечатаны у Флосса, с присоединением поправок²²⁰.

III. Живя при дворе и пользуясь покровительством короля, **ученый** в силу обычая того времени, по необходимости, так сказать, **должен** был выступить и в роли поэта. Сохранилось до 16 **стихотворений** Эригены на латинском языке, греческие фразы из нескольких не дошедших до нас и два стихотворения на греческом языке. **Были** уже упомянуты стихи, стоящие в связи с переводами Дионисия (Floss, с. 1029–1030, с. 1037–1038, с. 1194 р. XXIII) и Максима (с 1235–1236, Sect. III, I ш). Из прочих (с. 1221–1240) некоторые **написаны**, по-видимому, на особые случаи: I, i, где воспевается возвращение **Карла** после поражения Людовика Немецкого в 859 году 15 января; I У – похвала Ирминдруде, супруге Карла Лысого (V, i, 20 – Карлу); II п, V, и – в честь св. Дионисия по поводу украшения его храма; IV, i – по случаю построения храма в честь Божией Матери. Большая же часть была, по предположению Эберта, поэтической данью Эригены своему меценату, может быть ежегодной, которая преподносилась обыкновенно к празднику Пасхи, как указывают на то сами заглавия и содержание стихотворений. Таково может быть и I, i – О распятии Христа; далее: I, и – О кресте; I, ш – О пасхе; I, v – Q воскресении Христа; I, vi – Сошествие Христа во ад и воскресение; I, VII – Еще о воскресении Христа; II, i – Торжество Христа над смертью и дьяволом; I, V III – О воплощении Слова (De Verbo incarQato) – могло быть написано к празднику Рождества Христова.

Философ не был поэтом по призванию и облакал лишь **обыкновенно** в форму пентаметров или гекзаметров абстрактные **положения** своей спекуляции. В этом отношении заслуживает внимание особенно последнее из поименованных стихотворений (I, viii), **представляющее** как бы схему воззрений

Эригены (ср. также I, V III; 1, III; 1V). С истинным, даже сильным пафосом написано, по Эберту, одно стихотворение (II, i). Что касается формальной стороны в стихотворениях Эригены, то по отзыву того же знатока латинской литературы, стихи текут у него легко и чужды всякой напыщенности, рбычной у ирландских поэтов. По Куртцу также они «отличаются большим искусством в выражении (Gewandheit im Ausdruck), чистотою языка, естественностью изложения и тщательным соблюдением просодических и метрических законов»²²¹. Особенность их составляет нередкое употребление греческих слов и целых фраз. Известны опыты и особых стихотворений на греческом языке (V, I, 20; V, II), к которым, однако, не будет несправедливым приложить вместе с Флоссом эпитет «incompti et horridi»²²². Стихи сохранились главным образом в ватиканской рукописи с заглавием: Liber versuum plurimorum. [ad marginem:] Versus Ioannis sapientissimi ad Carolum Calvum, filium Ludovici Pii, cujus avus fuit Carolus Magnus, и по ней изданы, с присоединением двух стихов из другой ватиканской же рукописи, Май и перепечатаны Шлитером. Некоторые стихотворения находятся в рукописях библиотек парижской и кембриджской. Все вместе изданы Флоссом и должны в новейшее время войти в издание произведений поэтов каролингского века в Monumenta Germaniae historica²²³.

IV Все рассмотренные произведения Эригены, которые изданы у Флосса и с несомненностью принадлежат ему, или носят прямо богословский характер, или, по крайней мере, отражают религиозную лдсхроенность автора. Но с его именем, с вероятностью, доходящей достоверности, должны быть связаны и некоторые, не помещенные в издании Флосса, произведения светского содержания. Это прежде всего:

а) перевод одного неоплатонического сочинения: Prisciani philoaophi Solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum rex, – **"Решения** недоумений (о некоторых предметах) персидского царя **Хозроя"**, Присциана лидийского, одного из тех философов, которые в 529 году удалились из Афин искать покровительства в Персии, **в предисловии** к сочинению указывается до 33 авторитетов, на **основании** которых даются

решения, но далее можно встретить ссылки только на 12 из них, так как сохранились всего только 8–9 глав переведенного сочинения. Обширнее других ответ на первый вопрос – «о душе, в особенности человеческой»; далее следуют ответы на вопросы: о сне, о сновидениях, о временах года, о медицине, о морских приливах и отливах, о телах, находящихся в воздухе, об изменении формы в переселяющихся [животных организмах], о ядовитости [некоторых] пресмыкающихся. Греческий подлинник неизвестен; нет по-видимому, даже упоминания об этом сочинении у какого-либо писателя. Перевод найден Quicherat в 1853 году, в рукописи IX века, и едва ли, по его предположению, мог принадлежать кому-либо другому кроме Эригены, хотя имя его и не обозначено в рукописи. Это та самая рукопись, в которой находится и сочинение Эригены о предопределении, и перевод помещен в ней непосредственно за этим сочинением. Напечатан перевод Дибнером в приложении к изданию эннеад Плотина 1855 г., вместе с трактатом Quicherat²²⁴.

6) Затем – комментарий на известное руководство Марциана Кавелли к изучению «семи свободных наук» (*Satyricon sive Nuptiae Philologiae et Mercurii, libri IX*), доселе, насколько известно, не изданный в целом виде. Происхождение его стояло, конечно, в связи с учительской деятельностью Эригены. В рукописях IX-X века, где он помещен вслед за отрывком из *De divisione naturae* и трактатами Боэция, наряду с двумя другими комментариями на Капеллу, имя автора не указано. Но принадлежность его Эригене достаточно подтверждается, помимо некоторых данных в самом содержании, цитатами из него у Ремигия Оксеррского с поименованием Иоанна Скота. Издание комментария давно уже было обещано Питрою, который в 1849 году нашел в Великобритании (*depot de Middle-Hill*) глоссы на первые книги Капеллы и признал их принадлежащими Эригене; но обещание осталось неисполненным. Флосс, не имевший, по его словам, возможности издать комментарий, ограничился только беглым описанием парижской рукописи, в которой он находится. Наконец, по этой рукописи Наигёаи издал в 1862 году часть

комментария. Изданы глоссы на 4-ю книгу, о диалектике, и именно более полный текст их, представляющий повторение, с поправками и дополнениями, непосредственно перед тем находящегося текста комментария того же самого автора и на ту же самую книгу²²⁵.

[Из Дополнения: Кроме а) перевода Присциана и b) комментария на Капеллу с вероятностью можно приписывать Эригене еще: c) *Excerpta Macrobiani de differentiis et societatibus graeci latineque verbi*, сохранившаяся в отрывках, изданных в новейшее время Кейлем. Codd.: 1) Paris. 186. 2) Vindob. 16 (olim Bobbiens.). 3) Vindob. 17 (olim Bobbiens.). 4) Laudun.

444. Ed.: H. Keil. *Grammatici latini*. Vol. V. Lipsiae. 1868. 599–655 (cf. 595–598). В парижском кодексе имеется приписка: *explicuit defloratio de libro ambrosii macrobii theodosii quam iohannes carpserat ad discendas grecorum verborum regulas*. Эксцерптором считали Эригену уже Pithou и Labbe; с ними соглашается более или менее и Кейл. Keil, 595. Cf. Traube. *Poetae*. III, 518i. Не Эригеною ли составлен и находящийся в cod. Laud. 444 греко-латинский глоссарий (ср. с. 108 прим.)?

d) *Vita Boetii*, одна из 6 версий тех кратких сведений о Боэции, которые помещаются в рукописях перед сочинением *De consolatione philosophiae* (занимает в издании Пейнера всего 20 строк). Codd.: Gothanus 103 et 104 s. XI-XII (olim Halesbrunnensis, postea monast. Trium Fontium), Bamberg. F. 7M IV 2 s. XI, Bernens. 421 XI-X, Florent. (Laurent.) XII (cf. Bandini, III, 166, XIX), Pans. 6640, Victorin. 200, Victorin. 751. Edd.: Ch. Jourdain. *Des Commentaires inédits de Guillaume de Conches et de Nicolas Treveth sur la Consolation de la philosophie de Boëce*. Paris. 1861. p. 16. R. Peiper. *Boetii Philosophiae consolationes*. Lipsiae. 1871. Praefatio, p. 32–33: *vita* III (cf. 5–18, 29–30, 66). В cod. Florent. перед этой «*vita*» стоит надписание: *Ioannis Scoti verba* (Fabric. -Mansi, IV, 136–142). Peiper, 30. Cf. Traube. *Poetae*. III, 518i, где цитируется еще Scherrer. *Verzeichniss der Handschriften der Stiftsbibliothek v. St. Gallen*. p. 104. Cf. Poole в *Diet. of. national biography* LI. 119, где указывается: G. Vitelli e C. Paoli. *Collezione fiorentina di Facsimili paleografici*. Firenze. 1884. IV.]

Поименованными произведениями и ограничивается собственно, насколько донныне известно, число произведений, которые несомненно принадлежат Эригене, или приписываются ему с весьма большою вероятностью. В дополнение к сведениям о литературном наследии, оставшемся от Эригены, необходимо сделать несколько замечаний о том, что хотя приписывается Эригене, или, по крайней мере, издано в качестве отрывков из несохранившихся произведений его, но на самом деле не принадлежит ему, или не представляет отрывков из каких-либо особых сочинений помимо перечисленных выше, – и вообще о том, что усвоится ему некоторыми библиографами и учеными прежнего и нового времени.

а) Не принадлежит Эригене изданный Флоссом с его именем комментарий на мистическое богословие Дионисия Ареопагита, *Expositiones seu Glossae in Mysticam theologiam Sancti Dionysii*²²⁶. Текст Дионисия здесь комментируется в том переводе, **который** сделал в XII веке Иоанн Saracenus (Sarrasin), имевший перед собой более исправный греческий текст, чем какой имел Эригена²²⁷. Ему же, кажется, принадлежит и изданный комментарий²²⁸. В самых приемах толкования и в содержании комментария нет чего-либо напоминающего Эригену, и у новейших ученых, признающих принадлежность Эригене, при изложении учения последнего, однако, не цитируется **это** произведение, – «весьма полезное, но и весьма темное», как замечается в приписке к нему.²²⁹

б) Изданное у Флосса в качестве пролога к несохранившемуся будто бы комментарию Эригены на церковную иерархию: *Expositiones super ierarchiam ecclesiasticam S. Dionysii*²³⁰, по рукописям, содержащим собственно перевод творений Дионисия и часть толкования на него, представляет в первой части («*Secundus vero liber, etc.*») не что иное, как отрывок из предисловия Эригены к до переводу Дионисия²³¹. Дальнейшая часть «пролога» («*Ad beatum Timotheum secundum scripsit librum*» etc.), после эпиграммы, переведенной с греческого, взята из ареопагитик Гильдуина²³². Очевидно, средневековые глоссаторы или просто переписчики творений Дионисия предпосылали эти отрывки, вместе с

заимствованным откуда-то **третьим** («Praecumbentium capitulorum» etc.)²³³, книге о церковной **Иерархии** в качестве введения.

с) То, что принимается обыкновенно за отрывок особого сочинения – «Liber de egressu et regressu animae ad Deum», есть на самом деле, как было упоминаемо ранее, отрывок из перевода произведения ок Максима De ambiguis²³⁴. Какое именно сочинение с означенным заглавием видел в Трире собиравший в 1594 году рукописи для ватиканской библиотеки В. Нортгаузен, по которому это сочинение, написанное неоплатоническим стилем, заключает, как свидетельствует Александр Галес и другие ученые (alii post eum doctores Gymnastici), правильное учение о Троице²³⁵, равным образом, какую рукопись с чем же надписанием встретил в Clairmarais Мабильон²³⁶, это еще требует разъяснения. В настоящем столетии Грейт, безуспешно пытавшийся отыскать указанное этими учеными сочинение, принял за отрывок из него найденный им в одной рукописи листок переводу творений Максима, содержащий рассуждение о скоротечности земной жизни²³⁷, и издал с таким значением в 1838 году²³⁸. Флосс и ранее его Taillandier, перепечатавшие этот отрывок с тем же заглавием²³⁹, лишь последовали в данном случае Грейту. Так как при напечатании оборотная сторона листка принята была, очевидно, за первую, то начало и конец отрывка в печатном его издании оказались соединенными в середине²⁴⁰. Можно, кажется, с вероятностью предполагать, что надписание «De egressu et regressu animae ad Deum», виденное Нортгаузенем и Мабильоном, относилось к известной части сочинения о разделении природы, или даже перевода Максима²⁴¹; Галес же мог иметь в виду именно сочинение о природах.

d) Едва ли не должно предполагать нечто подобное и относительно «трактата» De visione Dei, который, по Gale, был найден Мабильоном также в Clairmarais и начинался словами: Omnes sensus corporei ex conjunctione nascuntur animae et corporis ²⁴².

e) Писал ли Эригена особое сочинение об Евхаристии, для окончательного решения этого вопроса, по-видимому, пока не

имеется достаточных данных. Признается в настоящее время обыкновенно доказанным, что приписанное ему в XI веке, во время возбужденного Беренгаром Турским спора об Евхаристии, сочинение (*De Eucharistia*), которое осуждаемо было на соборах в Париже, затем в Верчелли и в Риме (1050), и наконец, предано огню рукою самого Беренгара в Риме в 1059 г., было в действительности сочинением Ратрамна *De corpore et sanguine Christi*²⁴³. Но остается невыясненным, что именно послужило поводом к усвоению Эригене чужого сочинения. Внимание его во всяком случае было обращено на вопрос об Евхаристии, по которому в его время происходил спор, и сам он явно склонялся в своих взглядах на сторону Ратрамна, как это видно из сохранившихся его произведений²⁴⁴. Известно направленное против Эригены сочинение современника его Адревальда, монаха Флерийского монастыря, *De corpore et sanguine Christi contra kieotias Ioannis Scoti*²⁴⁵. Но это есть просто ряд буквальных выписок Иеронима, Августина, Григория и Киприана, без особого вступления без видимой связи. Вероятным можно считать мнение, что Любого, более или менее значительного по объему сочинения об Евхаристии Эригена не писал²⁴⁶.

Если у некоторых писателей можно встретить довольно длинный доиск усвояемых Эригене произведений, кроме рассмотренных выше этот список в большей его части основывается, вероятно, разного рода недоразумениях. Более или менее правильное, хотя весьма неполное представление о литературной деятельности Эригены имеет Вильгельм Мальмсберийский, знающий его как переводчика Дионисия и автора сочинения *De divisione naturae*²⁴⁷, и те, которые следуют ему (Винценций † 1264, указывающий еще на сомнение *De Eucharistia* и комментарий на Дионисия, вслед за Гелимндом † 1223, Антонин † 1459)²⁴⁸. В позднейшее время, не принимая, соображение показаний Вильгельма и неправильно комбинируя Некоторые отрывочные данные средневековых библиографов, Тритений († 1516) и Валь († 1560) главное произведение Скота Эригены уводят Другому Иоанну Скоту, а на самого Эригену, переводчика Дионисия, последний переносит произведение другого лица с именем Иоанна²⁴⁹.

[Из Дополнения: На основании напечатанного у Беккера (G. Becker. *Catalogi bibliothecarum antiqui*. Bonnae. 1885. p. 152, 192) известия, что в Тульской библиотеке (Tullum Leucorum-Toul) в XI веке (до 1084) между «libri divinatorum poetarum» отмечается «Iohannes Scottus de compoto et natura canum et Hincmarus de fonte vitae», Траубе предполагает, что Эригена мог писать сочинение «о собаках». Traube. *Poetae*. III, 757: «canum» mihi suspectum (cf. p.69) nunc defendo, cum Johannes e Plinio, Solino, Isidoro, Ambrosio, aliis libellum de canibus compilare potuit (D. η. III, 39, 738). Комбинация «de compoto (computo?) et natura canum» во всяком случае является странной и никаких иных следов существования сочинений Эригены как о собаках, так и de computo, по-видимому, не имеется.]

Правильное и более или менее полное представление о деле установлено уже в новейшее время, после издания произведений Эригены. Первый издатель сочинения *De divisione naturae*, Gale (1681), признал тождество автора этого сочинения и вместе автора сочинения *De praedestinatione*, изданного ранее (1650), с переводчиком Дионисия и Максима. Однако, он, относя к числу тех творений, «касательно которых у древних нет колебания», книгу об Евхаристии и трактат *De visione Dei*, почти отрицательно решает вопрос о принадлежности Эригене комментариев на Капеллу и даже на Дионисия и ничего не знает о комментарии на Евангелие от Иоанна.

Составленный им частью по Bale («confidentissimus Valeus»), с коим, впрочем, не во всем соглашается, список сочинений, правильно или неправильно, по его мнению, усвояемых Эригене, попяется у Фабриция, Ceillier, Кристлиба²⁵⁰. Результаты новейших Рысканий в этой области нашли выражение в издании Флосса, к Второму необходимо, однако, сделать и некоторые поправки и дополнения, как видно из сказанного выше.

Глава II. Источники воззрений Эригены и его отношение к ним

Характерной чертой для Эригены, мыслителя, жившего на латинском западе, является высокое уважение его к греческому востоку и стремление усвоить и перенести на западную почву результаты восточной спекуляции. Эта именно черта и сделала его и его систему аномалией в среде тех условий места и времени, в которых он жил, – сделала его, чужеземца для окружавшей его среды по происхождению (кельта), чуждым в известном смысле и по духу для современной ему богословской учености в лице франкских ее представителей, и создала для него и его системы совершенно исключительное положение в общей истории умственного развития западного мира.

Западный мыслитель с беспримерно высоким для его времени уважением смотрит на восточную греческую мудрость, распространяя свое уважение на все вообще греческое. В произведениях его можно встречать весьма выразительные замечания о высоком достоинстве этой мудрости и о необходимости и для западных ученых обращаться к грекам, к их литературе и языку. Он хвалит короля, повелевшего ему сделать перевод сочинений Дионисия, за то, что он не позволяет, чтобы его ученые пребывали в праздности и как бы спали сном бездействия, не находя в себе самих сил обращаться к – «чистейшим и обильнейшим греческим источникам» и почерпать оттуда, а все внимание сосредотачивая исключительно только на произведениях запада²⁵¹. Переводами с греческого он занимается сколько по повелению короля, столько же по собственному убеждению в высоком достоинстве переводимых произведений и желании сделать их доступными на западе. Одно уже происхождение их из «светлейших (славнейших) источников греков» служит как бы «лишенным ручательства их достоинства»²⁵². Блестящему и велерешумому Цицероновскому красноречию (*Tullia castra*) он не придает цены в сравнении с тем, что может давать читателю в

своих произведениях гений греческого ума, хотя бы в непривлекательной на вид форме²⁵³.

Мудрость, по его мнению, вообще свойственна грекам как бы от Природы. Она нашла выражение не только в великих произведениях богословской мысли восточных отцов в христианстве и еще в дохристианском мире – в произведениях греческих философов, но она ясно проявляется уже в самом языке греков, именно если сравнивать его с латинским. Греки, как это обычно им, в самом языке своем обнаруживают более проницательный взгляд на вещи и называют их более выразительными именами, чем латиняне²⁵⁴. В латинских сочинениях весьма редко встречаются особые слова для выражения некоторых понятий, тогда как соответствующие им в греческом часто употребляются; и это бывает иногда потому, что самое понятие является слишком высоким, непостижимым и даже невероятным для немогущих возвыситься над уровнем обычных плотских представлений и вследствие этого его даже и нельзя было ввести на западе в общее употребление²⁵⁵. Греческий язык вообще имеет более точную терминологию для выражения богословских и философских понятий, нежели латинский, на котором они не всегда могут быть переданы по крайней мере с той же точностью²⁵⁶. Знать греческий необходимо уже для того, чтобы иметь возможность понимать Правильно Св. Писание, так как определить истинный смысл того или другого места в книгах Нового Завета часто возможно бывает только обратившись к подлинному греческому тексту. Имея в виду своих специальных экзегетических трудах всегда греческий текст, Эригена нередко отмечает большую выразительность его в сравнении с латинским переводом²⁵⁷. Заблуждения и происходят, иногда, по мнению Эригены, именно от незнания истинного смысла некоторых слов, употребленных в Св. Писании, вследствие незнакомства с греческим языком²⁵⁸.

Питая столь высокое уважение к произведениям греческой литературы и к самому греческому языку, Эригена распространяет это уважение и свои симпатии на все вообще греческое. Греческий восток ему представляется в идеальном виде в сравнении с западом. В одном из стихотворений, бросая

взгляд на прошлое Рима и на современное его состояние, он произносит самое невыгодное суждение о нем, прямо противопоставляя его новому Риму – Константинополю²⁵⁹.

Мы не можем сказать, когда и под чьим влиянием возникло впервые в Эригене столь высокое представление о греках и их мудрости и с какими греческими произведениями он прежде всего познакомился. В монастырях Ирландии, из которой он вышел, были в IX веке лица, знавшие греческий язык²⁶⁰ там же могли найтись и некоторые произведения на этом языке. Из Ирландии принес с собою знание греческого языка во Францию и Эригена.

Но во всяком случае, ближайшее ознакомление его с греческой литературой и в частности с теми произведениями, которые имели для него, по известным донине данным, наибольшее значение и окончательно утвердили его в высоком мнении о мудрости греков, нужно относить уже ко времени пребывания его во Франции, и это были собственно произведения богословской мудрости востока, главным образом – творения, известные с именем св. Дионисия Ареопагита, некоторые произведения св. Максима Исповедника и одно из сочинений св. Григория Нисского.

Творения провозвестника таинств ангельского мира, или небесной иерархии, и руководителя на пути к мистическому созерцанию самого Бога, предполагаемого ученика ап. Павла и первого Афинского епископа²⁶¹, еще ранее пользовались самым высоким уважением на западе и именно во Франции, где автора их, признанного ранее на востоке за св. Дионисия Ареопагита, отождествили с Дионисием Парижским, патроном Сен-Дениского монастыря близ Парижа. Уже одно это последнее обстоятельство придавало им высокую цену. Еще в предшествующем столетии, в 757 г., они были присланы папой Павлом I вместе с другими книгами Пипину Короткому и затем папой Адрианом I (772–795) аббату Фульраду. В 827 году Людовик Благочестивый получает их в дар от византийского императора Михаила I. Какое употребление нашли эти присланные из Рима и Византии экземпляры ареопагитских сочинений во Франции, где они считались весьма ценным

подарком²⁶², трудно сказать. Нужно думать, что крайняя отвлеченность содержания и своеобразный трудный язык, благодаря которым эти сочинения являлись неудобопонятными для самих греков, так что потребовались особые комментарии в самом начале их известности и распространения на востоке, делали их почти совсем недоступными даже для тех из представителей западной учености в пределах франкской империи, которые имели более или менее значительные познания в греческом языке. Непонятность содержания, при эмфатическом высоком тоне речи, однако, вероятно, способствовала лишь возвышению уважения к ним. Известно, по крайней мере, что еще Гильдуин, Сен-Дениский аббат († 840), написавший по поручению Людовика Благочестивого (836) «ареопагитики», сделал попытку перевести их на латинский язык. Но этот первый опыт не получил распространения и остался в совершенной почти неизвестности, нужно думать, потому, что оказался не по силам переводчику и вышел неудачным²⁶³.

Эригена, когда ему поручено было Карлом Лысым дело перевода давно уже ожидавших переводчика творений, оказался достаточно подготовленным и имевшим достаточно энергии, чтобы взяться за это дело и с успехом исполнить его. В конце, вероятно, 50-х годов IX в. он преподнес королю свой перевод, «чашу, наполненную священным греческим нектаром»²⁶⁴. Со своей стороны, познакомившись с содержанием этих творений, может быть, еще до поручения короля, он не ограничился механическим, так сказать, переложением греческого текста их на латинский язык и одним лишь уважением к сокрытой в них непонятной мудрости, но употребил все усилия, чтобы проникнуть в самое содержание их и усвоить себе их мудрость, пытаясь во что бы то ни стало вложить определенный смысл в созданные греческим умом абстракции. Признавая, согласно с господствовавшим тогда убеждением, автора ареопагитских творений за ученика ап. Павла (Деян. 17,34)²⁶⁵ и характеризуя самые творения как произведение, на его взгляд, весьма трудное, и именно для читателей новейшего времени, для большинства недоступное,

ясное лишь для немногих, причиною чего является не только древность их, но и высота излагаемых в них небесных таинств, также своеобразный способ изложения мыслей²⁶⁶ при обозрении содержания их, в предисловии к переводу, он останавливается частью на тех самых мыслях, которые потом у него самого получили раскрытие в сочинении «О разделении природы»²⁶⁷. В последнем сочинении, именуя Дионисия «великим», «верховным богословом, преславным епископом афинским», «тщательным исследователем божественного промысления»²⁶⁸, Эригена и ссылается на него в подтверждение главнейших положений своей системы²⁶⁹. Дионисий продолжает привлекать внимание Эригены и в последующее время, как это видно из факта написания комментария на небесную иерархию уже после написания означенного сочинения. Ссылки на него встречаются в гомилии и в отрывках комментария на Евангелие от Иоанна.

Другим восточным писателем, знакомство с произведениями которого в особенности должно было утвердить в западном философе уважение к мудрости греков и вообще имело для него весьма важное значение, был св. Максим Исповедник²⁷⁰. Творения Дионисия, изучением которых занимался Эригена, оказались на первых порах слишком темными и неудобопонятными для него. Но каким-то образом в его руки попались некоторые произведения Максима, прежде всего «Объяснение трудных мест в словах св. Григория Богослова» (Ἀπορὰ εἰς Γρηγόριον), у Эригены называемое просто Ambigua, или De Ambiguis (также Expositio sermonum Gregorii Theologi). То, что ранее казалось для философа непонятным в творениях Дионисия, теперь выяснилось благодаря Максиму. Вероятно похвалы Максиму со стороны самого же Эригены и указание на особое значение творений Максима для понимания Дионисия и побудили короля поручить ему перевод названного сочинения на латинский язык. В предисловии к переводу, как бы в оправдание себя, почему он решился взяться за это дело, Эригена заявляет, что он не вступил бы в трудно проницаемый мрак мудрости Максима, если бы не видел, что Максим весьма часто вводит в свой труд

в высшей степени темные идеи Дионисия, только что недавно переведенного, и удивительным образом разъясняет их. И для него нет никакого сомнения, что само божественное милосердие, которое просвещает сокровенное во мраке, неизреченным своим промыслом расположило обстоятельства таким образом, чтобы казавшееся ему весьма трудным в творениях Дионисия, или едва доступным, почти непонятным, было открыто в высшей степени ясным изложением Максима. Для примера он указывает затем некоторые из мыслей, выяснившихся для него после ознакомления с произведениями Максима²⁷¹. Известно было Эригене и другое, подобного же характера, произведение Максима: «Объяснение различных трудных мест в Св. Писании», в ответ на вопросы Фалассия (Περὶ διαφόρων Ἀπόρων τῆς θείας Γραφῆς, ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις), у Эригены цитируемое под названием Scholia, самое обширное по объему и одно из самых важных по своей многосодержательности произведений Максима.

Произведения Максима, «удивительным образом» разъяснившие для Эригены «темнейшие» мысли Дионисия, сами, однако, представляли в своем содержании, по его же выражению, «трудно проницаемый мрак» и были далеко не легкими для понимания. Самими греками они относимы были к числу труднейших по языку и содержанию произведений патристической литературы (Фотий, Анна Комнен); с этим отзывом согласны и новейшие издатели и читатели их²⁷². Усвоение содержания их и перевод на латинский язык должны были требовать, поэтому, также весьма немалых усилий со стороны западного ученого²⁷³. Но стремление его почерпнуть мудрость из «светлейших и чистейших греческих источников» заставляло его преодолевать все препятствия. Как высоко стоял в его глазах «Максим, уроженец Греции» (Maximus Grajugena), и с какой серьезностью он относился к изучению его творений, об этом лучше всего свидетельствуют его стихи «к читателю Ambiguum св. Максима»²⁷⁴. Особенное уважение Эригены к Максиму находит выражение и в тех эпитетах, какими сопровождается имя этого писателя, преимущественно пред другими, когда на него делаются ссылки в De divisione naturae

«божественный философ»²⁷⁵, «премудрый», «отличный», «изящнейший» истолкователь Григория Богослова (и Дионисия Ареопагита)²⁷⁶, «достопочтенный», «знаменитейший» учитель²⁷⁷ или просто «достопочтенный» Максим²⁷⁸. Самое «разделение природы», основную мысль своего труда, Эригена сопоставляет с «разделением», встречаемым у Максима²⁷⁹. У него он заимствует данные как для учения о Боге, так и для учения о человеке²⁸⁰. Мысли Максима он воспроизводит по местам и в комментарии на Евангелие от Иоанна, иногда без упоминания его имени.

После автора ареопагитских творений и св. Максима, на третьем месте по своему значению для Эригены из восточных писателей должен быть поставлен св. Григорий Нисский с его произведением «О создании человека» (Περὶ κατασκευῆς ἰνθρώπου), у Эригены обыкновенно называемым *Sermo de imagine*, слово об образе Божиим в человеке, или просто *De imagine*²⁸¹. Познакомился философ с этим произведением во всяком случае сравнительно в позднее время²⁸². В трактате Григория он мог найти цельное, если и не в собственном смысле систематическое изложение богословской антропологии востока, принимаемой и Максимом, которому хорошо были известны воззрения Григория Нисского. По своему языку это произведение являлось гораздо более доступным, нежели творения Дионисия и Максима. Какое значение имел для Эригены труд «великого» Григория, «святейшего и мудрейшего учителя»²⁸³, об этом можно судить уже по тому, что он находит нужным и полезным, вполне согласным со своими целями, ввести в сочинение «О разделении природы» в буквальном переводе все существенное из названного трактата, заимствуя из него многие главы в целом или почти целом виде (XI, XIV, XV, XVI, XVII, XIX, XX, XXI, XXIV), несмотря даже на свой общий принцип приводить цитаты из отцов только среди тех, которые не могут постигнуть силы доводов, представляемых разумом, и нуждаются для успокоения в ссылке на какой-либо авторитет. Усвоив себе учение Григория о человеке, к тексту его сочинения он хочет привязать свои собственные рассуждения²⁸⁴. Лишь однажды Эригена высказывает свое несогласие с мнением

Григория (и вместе Василия Великого), предполагая, впрочем, в то же время, что это мнение относится лишь к экзотерическому учению и высказано с особой целью²⁸⁵.

Таким образом, из поименованных представителей восточного спекулятивного богословия, одного, автора ареопагитских творений, Эригена не только знал и изучал в подлиннике, но и перевел в целом виде на латинский язык и частью комментировал в особом труде; с другим, св. Максимом Исповедником, имел возможность познакомиться по двум наиболее обширным и содержательным его произведениям и через перевод одного из них желал познакомить и других на западе; с третьим, св. Григорием Нисским, был знаком хоть по единственному и необширному, но весьма важному и характерному сочинению в подлиннике.

Что касается других представителей восточного богословия, которые были известны Эригене, то большее или меньшее значение для западного философа мог иметь Ориген, уже задолго до него известный на западе. Но последнего и он читал только в переводах Руфина. Руфин же, как известно, дал латинским читателям не настоящего Оригена, и цитируемые философом произведения его, Περὶ ἰδεῶν и комментарий на послание к Римлянам, и представляют именно не столько перевод, сколько тенденциозную переделку подлинника, за которой часто невозможно узнать подлинные воззрения автора в их существенных пунктах²⁸⁶. Неизвестно, насколько вообще Эригена был знаком с позднейшими суждениями о неправославном характере оригенизма. Он не соглашается в одном месте с Епифанием, который не одобряет Оригена за понимание рая в духовном смысле и за аллегорическое толкование кожаных риз, данных от Бога согрешившим людям, – ибо Оригену следуют в последнем случае почти все греческие и латинские писатели, относительно же рая мнение Оригена подтверждают, например, Григорий Нисский²⁸⁷ и Амвросий, прямо, как догадывается Эригена, следующий Оригену²⁸⁸. Сам он «великого Оригена, тщательнейшего исследователя вещей», «верховнейшего истолкователя Св. Писания»²⁸⁹ называет «блаженным» и усвояет ссылке на него

доказательность, какая принадлежит только ссылкам на авторитет «священных отцов»²⁹⁰. Может быть, общая концепция оптимистической системы оригенизма не осталась без влияния на него, равно и некоторые частные мысли. Но в то же время не видно, как относится философ к специфическим особенностям этой системы. Они как бы проходят бесследно для него, частью, конечно, благодаря свойствам перевода Руфина, частью же вследствие того, что главное внимание его было обращено на позднейшие произведения богословской спекулятивной мысли, представлявшие в известном отношении отрицание и как бы замену оригенизма (ареопагитская система и августинизм)²⁹¹.

Известны были Эригене ко времени написания сочинения «О разделении природы» и некоторые другие представители восточного богословия с произведениями их частью на греческом языке: св. Василий Великий, св. Епифаний Кипрский, св. Иоанн Златоуст. Но при отсутствии у них спекулятивного элемента, они не представляли для философа особенной важности и интереса. Вообще, находя и у греческих отцов иногда мнения, которые не выдерживают с его философской точки зрения критики, Эригена объясняет их желанием св. отцов применить к простому смыслу верующих, к которым они обращали свою речь, или вообще какими-либо особыми целями.

К Шестодневу Василия²⁹² он обращается, когда ему самому приходится истолковывать библейское сказание о творении. Он не принимает предлагаемого здесь буквального толкования этого сказания, отдавая в этом случае предпочтение пониманию бл. Августина²⁹³. Но обойти совершенно молчанием мнения столь славного толкователя Св. Писания он не находит возможным, чтобы не подвергнуться упреку за пренебрежение к ним: к ним нужно относиться с уважением уже потому, что они принадлежат св. Василию²⁹⁴.

С некоторой резкостью выражается Эригена по поводу одного мнения св. Епифания (о рае), имея при этом в виду порицательные отзывы самого Епифания об Оригене по этому вопросу²⁹⁵. Но он сам же указывает и на довольно важное значение в одном случае своего знакомства с «Анкоратом» Епифания²⁹⁶.

Творения Златоуста, имя которого упоминается в *De divisione naturae* два-три раза, нужно думать, не имели для философа важного значения при своем практически назидательном характере; ссылки на него делаются как на толкователя Св. Писания²⁹⁷.

Св. Григория Богослова (Назианзина) Эригена знает, по-видимому, только по *De Ambiguis* Максима и не отличает его, как уже было сказано, от Григория Нисского.

Уважаемая Эригеной греческая мудрость находила для него выражение, судя по тем данным, какие представляют собственные его произведения, прежде всего в богословских произведениях восточных отцов. Но, будучи философом по призванию, Эригена не мог не относиться с интересом и уважением и к светской мудрости греков, к их философии. Он знает Аристотеля, отсылая в сочинении «О разделении природы» в одном случае читателя к трактату его «Об истолковании», несколько раз ссылается на диалог Платона «Тимей», упоминает о последователях того и другого философа; одно неоплатоническое сочинение – философа Присциана, было даже переведено им, как это можно утверждать почти с достоверностью, на латинский язык.

При всем том, едва ли было бы справедливым признавать знакомство его с греческой философией слишком широким и придавать особенное значение прямому влиянию на него каких-либо философских произведений, как это иногда делается. Непосредственное знакомство его с произведениями корифеев греческой философии не переступало, по имеющимся данным, за пределы того, что вообще известно было в то время на латинском языке из принадлежавшего им. Известны же были на западе в IX в., по заявлению Наигёаи, из всех сочинений Аристотеля – только часть Органона – «Об истолковании» в переводе Боэция (трактат «О категориях» до конца X в. был известен только в сокращении, приписываемом бл. Августину) и из всех сочинений Платона только «Тимей» в переводе Халцидия²⁹⁸. По-видимому, эти только произведения известны были и Эригене²⁹⁹.

Встречающиеся у него упоминания о последователях Аристотеля, о школе Платона³⁰⁰ и вообще о философах, к которым причисляется Эратосфен и даже Плиний с его «Естественной историей»³⁰¹, сами по себе, очевидно, еще ничего не говорят в пользу непосредственного и широкого знакомства его с философской литературой. Сочинение неоплатоника Присциана, неизвестно каким образом попавшее на запад и неизвестно когда и при каких обстоятельствах переведенное Эригеной на латинский язык, представляет, кажется, своего рода исключение³⁰².

Но греческая мудрость, в чем бы она ни находила для Эригены выражение, была еще для него лишь, так сказать, конечным пунктом, целью его стремлений. Исходным же пунктом для него в его стремлении к усвоению этой мудрости и вместе как бы почвой, на которой совершалось ее усвоение, были данные западной науки и спекуляции.

Для ученого и мыслителя, жившего на западе и получившего образование в западной школе, естественно, должна была быть известна прежде всего и гораздо ближе литература западная, – то, что имелося на западе на латинском языке, нежели то, что могло быть доступно на языке греческом. Читая и изучая греческие произведения, западный ученый должен был еще вместе с тем совершенствоваться в знании самого языка этих произведений. Язык латинский между тем был вторым после родного для западных ученых того времени и мог вполне заменять для них последний; некоторые из них успевали сами достигнуть высокой степени совершенства в качестве латинских писателей, например, Серват Луп и сам Эригена.

Правда, Эригена, принеший с собой в Галлию знание греческого языка из Ирландии, высоко стоял в данном случае, по своим познаниям в греческом языке, над прочими франкскими учеными, своими современниками, так что даже его одного только и находят возможным признать эллинистом в собственном смысле из всех ученых, окружавших Карла Лысого³⁰³. Но и Эригена, не бывший сам на востоке, в Греции, ограничивавшийся, вероятно, более книжными занятиями, хотя

и обращавшийся, без сомнения, при случае за указаниями к встречавшимся ему на западе грекам³⁰⁴, сам называл себя, когда приходилось ему браться за перевод греческих произведений, «весьма еще неопытным новичком в эллинистических занятиях», «весьма слабым в области греческой учености и литературы», жалуясь на крайнюю трудность для него порученного королем дела³⁰⁵.

Основание для этих жалоб заключалось частью в особенностях самих произведений авторов, которых Эригена переводил на латинский язык и уважал и изучал более, чем других. И Дионисий и Максим, как сказано было выше, при отвлеченности содержания и своеобразности языка своих произведений, принадлежали к труднейшим для понимания писателям в греческой патристической литературе. Но западный ученый IX века встречал кроме того особого рода затруднения при своих занятиях греческими писателями. Ему приходилось преодолевать еще прежде всего трудности чужого языка и испытывать в то же время недостаток в научных средствах, которые так облегчают в настоящее время для ученого доступ к писанным на чужом языке произведениям древности и которые для природного грека в свое время частью не были и нужны³⁰⁶.

Что Эригена и на самом деле весьма далек был от идеального совершенства в своих «эллинистических занятиях», свидетельством могут служить сами переводы греческих произведений на латинский язык, оставшиеся после него. Ошибки и недоразумения встречаются в них почти на каждом шагу³⁰⁷. И хотя нетрудно заметить, что неправильности в его переводах происходили часто не столько от незнания переводчика, сколько от неисправности или просто неразборчивости текста бывших в его распоряжении рукописей³⁰⁸, но это несколько не ослабляет убеждения, получаемого при ближайшем ознакомлении с делом, что и познания самого Эригены в греческом языке далеко не были идеальными.

Таким образом, проникнуть более или менее в содержание произведений греческой мудрости западный мыслитель, при научных средствах того времени и тех знаниях в греческом

языке, какими он обладал, мог лишь с трудом и не сразу и с важнейшими из них, как видно из сказанного, он познакомился не ранее, как во время пребывания своего во Франции. Произведения запада, напротив, являлись вполне доступными для него по языку, и знакомство с ними во всяком случае должно было предшествовать ближайшему ознакомлению философа с восточной мудростью. Последнее обстоятельство не могло не иметь такого или иного значения при развитии воззрений самого Эригены.

На западе в каролингскую эпоху в области науки и литературы царил авторитет бл. Августина, который имел вообще величайшее значение для духовного развития христианского запада и в последующее время. В каролингскую же эпоху по преимуществу его влияние отражалось и на литературных произведениях и в школьном преподавании.

Воззрения Августина и Эригеною могли быть усвоены еще со школьной скамьи. Во всяком случае, произведения его не могли быть неизвестными для западного ученого того времени. Но если Эригена, подобно всем западным ученым того времени, был воспитан под влиянием бл. Августина и усвоил первоначально его воззрения и если эти воззрения отличались от воззрений восточных, то, при стремлении его в позднейшее время усвоить восточные идеи, для него возникала необходимость попытаться так или иначе примирить и объединить те и другие. И если это примирение оказывалось в некоторых пунктах невозможным, оставалось только пожертвовать одними ради других, отвергнуть одни, чтобы принять вместо них другие. Но, в общем, усвоенные им ранее воззрения должны были иметь для него большее или меньшее значение и в позднейшее время, определяя самый способ понимания вновь воспринятых идей.

Таков и был на самом деле ход развития философии Эригены, тот процесс, в котором выработались убеждения философа, и ясные доказательства этого можно найти в собственных его произведениях, именно если обратить внимание на последовательность появления их.

Одним из самых ранних произведений философа было сочинение «О предопределении», единственное из более важных, дата происхождения которого известна с точностью (851). Не придавая даже особенного значения тому факту, что в нем не цитируется ни один греческий писатель, нужно признать, что оно, во всяком случае, написано прежде ближайшего знакомства автора его с греческой литературой, прежде, вероятно, переводов Дионисия и Максима.

Сравнение данных, находимых в этом сочинении по вопросу об отношениях Эригены к Августину, с тем, что представляют произведения позднейшего времени, обнаруживающие уже близкое знакомство с греческими писателями, и именно сочинение «О разделении природы», и открывает путь к заключениям о ходе развития воззрений философа.

В споре о предопределении, которым и вызвано было сочинение Эригены, авторитет Августина имел особенное значение. Виновник спора, опровергаемый Эригеною, Готтшалк, хотел быть лишь восстановителем истинного смысла августиновского учения. Уже это обстоятельство обязывало и Эригену обращаться в названном произведении именно к Августину. И он обращается к нему почти в каждой главе и на каждой странице своего сочинения, цитируя до 16–17 его произведений, заявляя неоднократно о самом высоком уважении к «тщательнейшему и проницательнейшему исследователю истины», «славнейшей и яснейшей трубе христианского ополчения», «благочестивейшему отцу учения»³⁰⁹. Правда эти заявления, постоянные ссылки на Августина при отсутствии ссылок на греческие авторитеты, могут еще быть объясняемы так или иначе теми обстоятельствами, при каких суждено было явиться этому сочинению, хотя отмеченные факты и не теряют от того значения свидетельств о важности для Эригены авторитета Августина и его произведений. Но важно то, в каких отношениях к Августину стоит философ в рассматриваемом сочинении по самым воззрениям, излагаемым в нем, и как смотрит он сам на эти отношения.

Несомненно, что в этом сочинении Эригена становится уже на ту точку зрения, которая составляет характерную особенность позднейшего и самого важного произведения его и в решении главного вопроса идет гораздо далее Августина, являясь в сущности несогласным с ним³¹⁰. Но расходясь с Августином в решении поставленного вопроса, он в этом произведении в то же время оказывается согласным с западным учителем во взглядах, которые касаются самой сущности системы его, развитой позднее, и которые между тем со всею решительностью отвергаются им в сочинении «De divisione naturae», где излагается эта система³¹¹. Характерно же в особенности то, что сам он здесь вообще не хочет видеть никакого различия между собой и Августином. Ссылаясь на Августина и желая стоять на одной почве со своим противником Готтшалком, он хочет уверить и себя и других в полном согласии своего учения с учением Августина и все усилия направляет к тому, чтобы найти у него свое собственное учение³¹². Очевидно, к авторитету его он относится на первых порах с безусловным доверием, подобно всем западным богословам.

Иные отношения к Августину и вместе с тем – иную стадию в развитии воззрений философа представляет дальнейшее сочинение «О разделении природы». Авторитет «святого отца Августина», «святейшего и божественнейшего богослова», «великого и тщательнейшего божественных и человеческих вещей исследователя и обстоятельнейшего *изъяснителя*», авторитетнее которого в отношении к истолкованию Св. Писания не было никого у римлян, подобно тому как у греков никого не было после апостолов выше Григория Богослова, и теперь высоко стоит в глазах Эригены. Имя его встречается и в этом произведении несравненно чаще, нежели имя какого-либо другого – восточного – писателя, чаще даже, нежели имена Дионисия и Максима, взятых вместе, цитируется до 17 его творений³¹³. Но отношения к Августину теперь уже несколько иные: он уже не относится к нему с прежним доверием во всем.

Благодаря более близкому ознакомлению с произведениями восточных богословов, ко времени написания

этого сочинения философ успел убедиться, что и наиболее уважаемым церковным авторитетам нельзя доверять безусловно во всем. Он узнал тот факт – и до некоторой степени примирился с ним, – что авторитеты сами становятся иногда в такие противоречия между собой, которых никаким образом не возможно примирить. Подобные противоречия оказались в некоторых пунктах между Августином и восточными богословами. Необходимо было делать выбор между различными мнениями. Его выбор прямо склоняется на сторону восточных авторитетов, а не на сторону Августина. Некоторые из самых основных пунктов своей системы он развивает в прямую и частью ясно выраженную противоположность взглядам Августина, следуя восточным богословам³¹⁴. Он прямо заявляет об изменении своих взглядов в одном случае и прежние свои воззрения, которых он держался некогда, утверждаясь именно на авторитете Августина, осмеливается назвать заблуждениями, притом вредными для спасения души, так что необходимо, по нему, молиться, чтобы Господь избавил от них и других и спас от смерти неведения, которая одна есть истинная смерть³¹⁵. Мнения Августина по разным вопросам иногда являются для него лишь препятствием на пути к развитию собственных воззрений, которое так или иначе нужно обойти³¹⁶.

Обращаться к мнениям Августина Эригену заставляет теперь отчасти, как он сам говорит, то, что его обвиняют в неуважении к авторитетному учителю западной церкви и ему приходится так или иначе защищаться от этих обвинений или предупреждать их. При этом он и сам вовсе не потерял уважения и к бл. Августину. Отвергая некоторые из его мнений, он хотел бы объяснить и их появление аккомодацией к простому смыслу верующих, если бы только это было возможно³¹⁷. Но вообще ему теперь не хотелось бы собственно совсем поднимать вопрос о своем отношении к Августину, так как он предвидит, что решение его будет не в пользу последнего. Он желал бы уклониться от гласного суда и всякого решительного приговора по отношению к церковным авторитетам, когда они оказываются противоречащими друг другу, и ограничиться

только простым, так сказать, констатированием факта различия, какое существует между восточными и западными воззрениями: пусть затем уже каждый сам про себя взвешивает основания в пользу тех и других и избирает то, что покажется ему более разумным³¹⁸. Однако, несмотря на желание уклониться от приговора над западными воззрениями или по крайней мере смягчить его резкость, философ все-таки произносит в конце концов этот приговор в сочинении *De divisione naturae* и явно склоняется на сторону восточных авторитетов³¹⁹.

Таким образом, в позднейшую стадию развития спекуляции Эригены, представляемую сочинением «О разделении природы», философ оказывается уже несогласным с западным авторитетом в том, в чем следовал ему ранее, и признает частью сам это несогласие, хотя желал бы лучше не поднимать вопроса о нем³²⁰. Причиной такой перемены в его воззрениях является ближайшее ознакомление его к тому времени с восточной спекуляцией. Западная августиновская спекуляция с ее результатами в процессе развития воззрений философа, нашедших выражение в названном сочинении, была для него таким образом как бы исходным пунктом. Стремясь усвоить восточные воззрения, он оставляет с течением времени некоторые из взглядов Августина и заменяет новыми.

Но в то же время эта спекуляция с своим материальным содержанием и формальными принципами должна была явиться для Эригены и той основой, как бы почвой, на которой совершалось усвоение им чуждых для запада воззрений. Отступление его от Августина в некоторых, хотя бы весьма важных пунктах системы, развитой уже после ближайшего ознакомления с произведениями востока, не говорит еще о том, что воззрения Августина не отразились и с положительной стороны на этой системе. Ссылки на Августина и заимствования из него в сочинении «О разделении природы» можно встречать при раскрытии главнейших положений системы, не говоря о приведении его мнений по разным частным вопросам³²¹. Тем более отречение в некоторых пунктах от содержания или материальной стороны западного богословия не означало еще само по себе отречения и от формальных принципов, лежавших

в основе западной спекуляции. Они могли сохранить более или менее значение для западного философа и по оставлении им западных воззрений и замене их восточными, определив самый характер усвоения им последних.

Какое применение принципы и вообще данные августиновской спекуляции в отличии ее от восточной получили на деле в системе Эригены и какое значение должно быть придано им при объяснении самого факта ее происхождения, это может быть показано после рассмотрения особенностей той и другой спекуляции. В данном случае достаточно ограничиться лишь констатированием вообще особого, промежуточного, так сказать, положения философа между востоком и западом, – стремления его к усвоению греческой мудрости и факта ближайших отношений его к богословию западному.

Касаясь, в заключение, вопроса об отношении Эригены к произведениям других представителей западной литературы вообще и богословской в частности, с которой он, можно думать, имел гораздо более широкое знакомство, чем сколько можно судить по цитатам в его сочинениях, – нужно вообще предположить, что они, за исключением лишь немногих, по самому своему характеру не имели особого значения при развитии его собственно философских воззрений.

Чаще других он цитирует св. Амвросия (Шестоднев, О рае, толкование на Евангелие от Луки). Но последний был для него собственно только посредником при передаче аллегорического экзегеса александрийской школы, – так смотрит на него и сам Эригена. Мог иметь некоторое значение для него также св. Иларий, на сочинение которого «О Троице» он однажды ссылается³²². Из Иеронима он заимствует объяснение значения некоторых еврейских слов и приводит два места из его комментария на пророка Иезекииля. С именем Боэция он цитирует сочинение «О Троице».

Из произведений небогословского характера он упоминает или цитирует, кроме принадлежащих Августину (о музыке, с его же именем о категориях) и «великолепному» Боэцию, «верховному философу обоих языков» (об арифметике), речь Цицерона за Лигария, Георгики и Энеиду Вергилия,

Естественную историю Плиния, Сатирикон Марциана Капеллы. Довольно трудный для понимания Сатирикон Капеллы, употреблявшийся в то время в качестве учебника в школах, был для Эригены даже предметом особого комментария³²³.

Из всего сказанного можно сделать вывод, что если Эригена в своей научно-богословской и философской деятельности и стремится усвоить восточные воззрения, то почвой и исходным пунктом для него при этом усвоении, естественно, должны являться принципы и воззрения богословия западного. Хотя он со своей системой представляет своего рода аномалию для условий места и времени, в которых жил, однако не должно совершенно отрывать его от той почвы, на которой он воспитался и вырос. Чуждым для среды, в которой он вращался, делает его, как сказано, стремление к греческому востоку. Но влияние этой среды должно было так или иначе отразиться на нем, как предшествовавшее даже влиянию на него востока. И если он высоко стоит над своими западными современниками по своим спекулятивным воззрениям, далеко опережая свою эпоху, это еще не значит, что сам он ничем не был обязан западу.

Имея в виду, что Эригена принадлежит собственно западу, несмотря на свое стремление к востоку, и необходимо прежде всего обратиться к рассмотрению того, что могла дать спекулятивному мыслителю непосредственно окружавшая его сфера западной науки в области спекуляции, чтобы перейти затем к характеристике и изложению важнейших данных восточной спекуляции, с которыми он имел возможность познакомиться, и затем уже, зная те результаты, какие достигнуты были мыслью востока и запада в предшествовавшее Эригене время и были известны ему, приступить к изложению собственной его системы.

Глава III. Западное богословие. Бл. Августин и его значение на западе

Различие в общем характере жизни западной, латинской церкви в сравнении с восточной, греческой должно было отразиться и в различном направлении богословской мысли и вообще характере церковно-христианской литературы³²⁴. С самого начала латинский запад, за немногими исключениями, мало принимал активного участия в решении теоретических вопросов касательно догмы, которые занимали представителей восточной церкви. Собственные интересы его сосредоточивались на вопросах практического характера, касавшихся церковной дисциплины и богослужебной практики. Он твердо хранил неприкосновенность символа, принимал с востока при случае догматические формулы; но то и другое являлось пока лишь внешним законом для его сознания, понималось как «lex» и само по себе мало представляло для западных интереса. Высокое значение, которое с древних времен усвоялось голосу римской церкви в вопросах о вероучении, основывалось не на богословской компетентности ее представителей, а на ее положении в центре, куда по естественной необходимости собирались «верующие отовсюду», по выражению Иринея³²⁵, и на верности раз принятому учению. И в то же время, если официально символ, как неизменный закон, стоял там высоко, своими краткими и определенными выражениями предупреждая, повидимому, возможность появления заблуждений, то в действительности под этой видимой определенностью скрывалась там лишь неясность представлений, и под покровом официального исповедания в западном обществе и даже между членами клира могло обращаться гораздо большее количество прямо еретических мнений, чем это было на востоке, только эти мнения при отсутствии общих теоретических интересов оставались там лишь частными мнениями³²⁶.

Церковно-христианская латинская литература запада, весьма небогатая именами представителей и вообще

количеством произведений в сравнении с восточной в до-константиновскую эпоху, уже при самом появлении отражает особенности западного христианства. Первые по времени появления произведения, получившие начало в западной церкви, как известно, были написаны на греческом языке, при преобладании в ней вообще греческого элемента на первых порах. Даже Тертуллиан первые сочинения писал на греческом языке. Но именно у *Тертуллиана* († ок. 230), влияние которого на западе должно было утвердиться особенно благодаря *Киприану* († 258), сгладившему крайности его воззрений и неровности языка, и находят уже выражение главные особенности, характерные для западного христианства в позднейшее время его истории, – взгляд на веру, как на закон, правовая точка зрения при определении отношений между Богом и человеком, силлогистически-диалектические приемы аргументации, психологический элемент, вообще популярно-практическое направление в понимании христианской веры³²⁷. В борьбе с еретиками он прибегает к заимствованному из области права понятию *praescriptio* и весьма далек от того, чтобы противопоставлять еретическому гнозису собственную систему; в своем увлечении монтанизмом он доводит до крайности практические требования христианства. Оригинальность и значение сочинений Тертуллиана основываются, главным образом, на том, что в них с рельефностью выступает личность самого автора, его личные стремления и чувства, – на том субъективном психологическом элементе, который придает особую, индивидуальную окраску всем его воззрениям. К Тертуллиану примыкает в догматическом отношении *Новациан* в своем сочинении «О Троице», вполне отражая характер западной ортодоксии. Что касается *Минуция Феликса* (конец II века), *Арнобия* († после 325) и *Лактанция* († ок. 330), то эти три писателя не суть даже в собственном смысле церковные писатели и богословы, а только представители христианской популярной философии латинского языка, беллетристы и дилетанты в области богословия. Они не стоят на почве церковного предания, и ни один из них не имеет и не может сообщить правильного понятия о предметах церковной догмы.

При их христианской вере, супранатурализм не составляет в их воззрениях центра, религия для них есть более дело разума. Их внимание сосредоточивается не на центральных догматах христианства, а на проблемах греко-римской философии, которые решаются с христианской точки зрения. По способу мышления и стилю они являются прямыми наследниками Цицерона³²⁸. Если к поименованным писателям присоединить еще *Викторина* Петтавского, при зависимости от Оригена сохраняющего особенности западного духа, и поэта *Коммодиана*, принадлежность которого к 3-му веку, впрочем, еще оспаривается, то этим собственно и ограничивается число представителей латинской христианской литературы в до-константиновскую эпоху, известных по именам³²⁹.

Четвертый век и начало пятого, время расцвета западной (равно как и восточной) богословской литературы, когда с перенесением столицы в Византию греческий элемент отступает на задний план в жизни запада, но в то же время начинаются оживленные сношения с востоком, характеризуется влиянием на представителей западной церковной науки и письменности восточного богословия. Но это влияние, при всей важности и плодотворности его для запада, не могло изменить в существе склада западной мысли. Если оставить в стороне область церковной историографии и назидательной литературы, оно сводилось, главным образом, к усвоению аллегорического экзегезиса Оригена. Но в то время, как у Оригена его аллегорический способ толкования должен был доставлять библейскую форму для его метафизики и представляет действительный интерес только рассматриваемый в связи с его спекуляцией, в противном же случае должен казаться чистым произволом, – западные усвоили его метод или, точнее, готовые уже результаты его приложения именно вне связи со спекулятивной системой его в целом, так сказать, фрагментарно. Нецерковные воззрения Оригена являлись, поэтому, на западе гораздо менее опасными, чем на востоке. Когда на востоке оригенизм в конце концов сошел со сцены истории (окончательно в 5–6 веках), и большая часть литературного наследия Оригена была утрачена в подлинном

тексте, Ориген продолжал жить в переводной латинской литературе запада: вкусу западных к его аллегоризму и некритическому, или лучше – индифферентному отношению к его спекуляции потомство обязано, как известно, знакомством со многими из его сочинений³³⁰. Наиболее усвоивший филоно-оригеновские приемы толкования *Амвросий* († 397) слишком, однако, поверхностно относится к системе Оригена, чтобы усвоить или сделать предметом критики что-нибудь большее, нежели одни отрывочные мысли. *Руфин* († 410) занимается почти исключительно только переводами и переработкой произведений греческой богословской литературы (*Василия Великого*, *Григория Назианзина*, *Оригена*, *Климента Римского*, *Евсевия*). Деятельность *Иеронима* († 420) также всецело почти относится к нейтральной области историческо-филологической учености. Только у *Илария* († 366), «западного Афанасия», со стремлением к ознакомлению с восточным богословием соединяются серьезные спекулятивные интересы и попытка выработать самостоятельные воззрения³³¹, чем не исключается присутствие и у него практически-этических интересов³³². Замечательное в своем роде явление, ритор *Марий Викторин* († 370–382), неоплатоник, в преклонных уже летах обратившийся в христианство, помимо того, что он является слишком исключительным явлением в истории западного богословия, вообще обязан своим значением более деятельности своей в области философии; богословские сочинения его, по-видимому, мало имели значения³³³. Важную роль в истории западного богословия ему пришлось играть лишь в силу того значения, какое он имел, как представитель неоплатонизма, для бл. Августина при усвоении последним неоплатонической философии, послужившей для него переходной ступенью к усвоению христианства.

Бл. Августин (354–430)³³⁴ является в собственном смысле представителем западной спекуляции, как вполне оригинальной и самостоятельной, не представляющей простого воспроизведения или дальнейшей разработки того, что уже сделано было на востоке, и развивающейся на совершенно особых началах, хотя известные элементы восточного

богословия и были усвоены Августином, и особенно важное значение имела в его развитии неоплатоническая философия. Августина признают (Гарнак) как бы центром в истории религиозного развития запада, насколько он, с одной стороны, сосредоточивает в себе особенности западного христианства, которые можно было отчасти наблюдать и в предшествовавших ему представителях этого христианства, с другой – определяет своим влиянием дальнейшую его историю в области богословской мысли и религиознонравственной настроенности. Конечно, при столь широком обобщении необходимо сделать и весьма важные ограничения. И история западного христианства не является, конечно, исключительно историей августинизма, если даже и можно излагать ее с точки зрения судьбы, какую имел в ней августинизм³³⁵. Но во всяком случае влияние идей Августина на последующее время признается настолько значительным, как бы ни определялось оно в частностях и какова бы ни была его оценка, что, по замечанию Рейтера, при изображении этого влияния трудно впасть в преувеличения³³⁶.

Можно указать на две черты, стоящие в связи одна с другою, как характерные для августинизма в смысле известного направления богословской мысли: на психологическую точку зрения, определяющую в самом существе характер спекуляции Августина, и на усвоение особого значения принципу рационального познания по отношению к предметам веры, сопровождающееся попыткой осуществить в большей или меньшей степени этот принцип на деле.

Психологическая точка зрения с особой силой выступает в богословии Августина. Если она может быть признана вполне естественною вообще для западного духа, так как при практическом направлении запада спекуляция в собственном смысле всего естественнее должна была явиться для него в качестве рефлекса над опытом собственной религиозной жизни, найти для себя источник в наблюдении над самою жизнью и, частнее, в самонаблюдении, то для бл. Августина значение этой точки зрения объясняется как личными особенностями его духа, так и обстоятельствами его жизни. С одной стороны, психическая жизнь его по своей энергии как бы возвышалась

над обычным уровнем: силы духа были даны ему как бы в увеличенном виде, психические процессы совершались в нем как бы с большей энергией, и жизнь его духа текла как бы более ускоренным темпом, чем обычно³³⁷. Каждое явление внутренней жизни могло, поэтому, с особенной ясностью выступать в его сознании. Отсюда та необычайная способность к психологическому анализу, способность замечать мельчайшие движения душевной жизни и проникать в глубочайшие области ее, памятником которой являются «Confessiones» и о которой свидетельствуют многие места и в других сочинениях его. С другой стороны, история религиозно-нравственного развития его, как известно, фактически являлась в высшей степени тяжелым для него жизненным опытом, тяжелой борьбой с препятствиями теоретического и практического характера на пути к достижению христианской истины. Силу христианской истины и добра он узнал из собственного слишком живого опыта в их противоположности силе заблуждения и порока. Этот опыт собственной жизни, который он имел за собой, он и мог положить в основание своей спекуляции.

В Августине богослов неотделим от психолога. Сам он понимал повышенную энергию своей жизни, как производимую стремлением к Абсолютному или, лучше, влечением со стороны Абсолютного, и психологический анализ стоял у него в теснейшей связи с религиозными воззрениями. Если же религиозное стремление руководило им в его психологическом анализе, то, с другой стороны, характеристика его как психолога может содействовать пониманию его богословских воззрений. В особенностях его психологической точки зрения по сравнению с античными воззрениями отражаются отличительные особенности и его богословской спекуляции по сравнению с восточной, насколько последняя в общем стоит на почве античной философии³³⁸.

В то время как античное эллинское мирозерцание отличается характером объективности, преобладанием интереса к миру внешних явлений, и, даже обращаясь к явлениям внутренней жизни, грек лишь переносит в эту область приемы изучения внешних явлений и более всего интересуется

ее интеллектуальной стороной, в то время как и в восточном греческом христианстве главное внимание обращается на объективную сторону религии, – для Августина, напротив, не внешний объективный мир представляет интерес, а внутренний мир душевной жизни, и не на интеллектуальную сторону этой жизни обращает он особенное внимание, не на ум как способность отражать внешнее объективное бытие, а на внутреннейшие силы духа, которыми изнутри движется процесс психической жизни, волю и чувство. Он не ограничивается простым наблюдением факта и объективной передачей его, за которыми совершенно отступает на задний план личность самого наблюдателя, но на первом плане у него стоит отношение к факту самого субъекта, его чувствования и стремления. Он предполагает, что самый этот субъективизм должен иметь, так сказать, объективное значение, потому что психическая природа у всех одинакова. Ум не сам себе должен создавать проблемы, а должен решать задачи, которые выдвигаются самою жизнью. Главною же и внутреннею потребностью человеческой природы является потребность религиозная, которою определяется все направление духовной жизни человека. Этой потребности и должно служить знание, и именно через самопознание человек может придти к сознанию этой потребности. Только через самопознание он может убедиться в своей бессилии в области нравственной деятельности и в необходимости искать высшей помощи; только на самопознании может основываться истинное смирение, лежащее, в свою очередь, в основе всей религиозно-нравственной жизни.

Августин желает иметь знание только о Боге и о душе. «Желаю знать Бога и душу. И ничего более? – Да, ничего», – так говорит он в самое первое время по своем обращении³³⁹. Он весьма низко ценит знание и осуждает стремление к нему, если оно не ведет к самопознанию и не служит целям религии. Само по себе такое знание способно только внушить человеку гордость. «Род человеческий, – говорит Августин в сочинении “О Троице”, – обыкновенно высоко ценит знание того, что находится на небе и на земле. [Но] лучшие в нем, конечно, те,

которые этому знанию предпочитают знание самих себя, и более заслуживает похвалы тот человек, которому известна, по крайней мере, собственная слабость, чем человек, который, не обращая на нее внимания, исследует и хочет знать даже пути светил, или уже обладает знанием их, а сам не знает, каким путем нужно идти к собственному спасению и безопасности». Только того, кто под действием Духа Святого через самопознание обращается к религии, к Богу, «знание не надмевает, потому что его созидает любовь; ибо он предпочел одно знание другому, предпочел лучше знать свою слабость, чем знать границы мира, основания земли, вершины небес, и, умножая это знание, умножил печаль (Еккл. 1,18), – печаль об удалении своем от возжеленного отечества своего и его Создателя, блаженного Бога своего».³⁴⁰ Христианину не должно бояться неведения бесчисленного множества вещей, которые нашли занимающиеся исследованием природы, тем более что при всем уме их, при всем усердии и обладании досугом для такого рода занятий у них более можно найти собственных измышлений, чем несомненной истины³⁴¹. Конечно, знание и об этих предметах может быть поставлено на службу религии и иногда является даже необходимым, например, для целей апологетических. Но лично для самого Августина преобладающее значение всегда имели интересы религиозно-нравственные, и философское знание никогда не было для него целью само по себе, вне отношения к религии. Платон и неоплатоники должны были только содействовать ему при самостоятельном усвоении истины христианства, в котором он находил и истинную физику, и этику, и логику.

Рядом с самопознанием, которое, в силу непосредственной достоверности для духа явлений собственной внутренней жизни, представляет твердую основу и исходную точку человеческого знания вообще; в качестве источника собственно религиозного познания поставляется у Августина Откровение, рядом с внутренним самонаблюдением – вера во внешний авторитет Писания и церкви с ее учением. «В настоящей смертной жизни, преисполненной заблуждений и бедствий, вера в Бога (*qua in Deum creditur*) преимущественно необходима»

³⁴² – общее требование по отношению к нынешней жизни, часто и в различных смыслах повторяемое Августином. Не знание, а вера имеет в религии ныне наибольшую важность. Тем не менее, это заявление о необходимости веры, психология которой получает у него особенное развитие, сопровождается у него разъяснениями, из которых можно видеть, что указанная необходимость имеет в известном смысле относительное и временное значение, не исключает возможности рационального познания предметов веры и не делает его излишним.

Вера необходима в настоящей жизни потому, что разум человека не может в настоящем состоянии вместить того познания, которое, однако, для человека необходимо и которое он должен иметь. Для него неизбежным поэтому является принятие истины как внешнего факта, сообщаемого высшим разумным авторитетом. Вера есть низшая ступень знания³⁴³. Но собственно она есть дело воли, а не акт разума³⁴⁴, и имеет воспитательное значение³⁴⁵. Но так как Откровение абсолютно разумно само в себе, как Откровение абсолютного Разума, – истина бытия этого Разума, как личного, для Августина выше всякого сомнения, равно как и мысль о необходимости Откровения с Его стороны человеку в доступной последнему форме, – то и для человеческого разума открывается постоянная возможность делать предметом разумного познания то, что воспринято верой. Состояние знания выше состояния веры, обладающий знанием стоит на высшей ступени, чем только стремящийся к нему; вера же есть только стремление к предмету, который может быть познан³⁴⁶. И хотя в отношении к содержанию воспринимаемого отвне вера предшествует постижению разумом, но, по крайней мере, самый акт веры в разумном существе должен иметь какие-либо разумные основания, чтобы вера не была слепой³⁴⁷. Возникновение в душе и присутствие веры, далее, не устраняет деятельности разума: вера и знание существуют и развиваются параллельно и содействуют друг другу³⁴⁸. И, наконец, цель и последний конец веры – разрешение ее в знание или созерцание³⁴⁹. Таким образом, деятельность разума и предшествует вере, и сопровождает ее, и стремится в конце концов обратить ее

содержание в предмет знания. Если в настоящей жизни это разрешение веры в знание никогда не достижимо вполне и если требования практического характера часто заставляют христианина в настоящей жизни более или менее ограничиваться верой и ожидать познания как награды за веру в будущей жизни³⁵⁰, – то во всяком случае применение принципа рационального познания к предметам веры является вполне законным с точки зрения Августина.

Ясно выражая указанный принцип, Августин и сам должен был показать пример осуществления его в большей или меньшей степени. Естественно, что при том значении, какое имела для него психология, данные психологического анализа и составляли главную основу при его проведении.

Западный учитель не имел в виду создать систему гнозиса в александрийском духе, равно как и вообще его тенденции отличаются совершенно иным характером в сравнении со свойственным востоку стремлением поставить богословие на почву философии. При отсутствии у него, несмотря на всю гениальность его как психолога и на значение, какое имела в его развитии философия, систематически философского и вообще серьезного научного образования, уже недостаток времени и практический характер его деятельности служили для него препятствием к строго методическому проведению его принципа и приведению его воззрений в систему. После краткого периода времени, которое он провел по своему обращению (386–387) в уединении и которое могло быть посвящено служению теоретическим интересам, с 391 года вся остальная жизнь его была служением церкви на поприще практической деятельности. Его богословские воззрения в некоторых наиболее важных пунктах определенную формулировку получили в полемике (о церкви – в полемике с донатистами, о грехе и благодати – с пелагианами), и хотя имели в своей основе независимое от нее происхождение, ее влияние должно было отражаться не на одной только форме их. Понятно при этом, что в спорах на церковной почве по необходимости приходилось стоять более на точке зрения веры и Откровения, чем разума и его соображений. Тем не менее, именно

указанный принцип определяет, так сказать, основной фон воззрений Августина, находя выражение, прежде всего, уже в учении о Боге, в попытке, которую предпринимает Августин по отношению к самому отвлеченному догмату христианства – о Св. Троице, когда он хочет конструировать этот догмат чисто рациональным путем на психологической основе.

Как памятник стремления его «знать Бога и душу», причем познание души должно лишь было возводить к познанию Бога, осталось специальное исследование его «О Троице», которое из всех произведений его наиболее отличается спекулятивным характером и в котором психологический анализ непосредственно призывается на служение богословию³⁵¹. Сам автор ясно указывает здесь свою задачу по отношению к догмату: доказать его путем соображений разума (*ratione demonstrare*)³⁵². Если ближайшее отношение его в учении о Троице к восточному богословию на исторической почве и не может быть определено с точностью, то это и не имеет особенной важности, так как он идет в своей попытке совершенно особым путем и является совершенно оригинальным³⁵³.

Человек, насколько он может возвыситься до постижения Духа абсолютного и Его жизни, по Августину, может достигнуть этого только исходя из познания собственного своего духа, будучи создан, как учит и Библия, по образу Бога. В природе человеческого духа должна быть такая сторона, по которой он в самом существе сходен с Духом абсолютным. Должно быть сходство именно в самом существе, а не отдаленная только аналогия³⁵⁴; различие в данном случае должно быть только, так сказать, количественное, а не качественное, так что абсолютный Дух есть лишь как бы осуществленный идеал конечного, есть, если можно так выразиться, тот же конечный, но возведенный в бесконечную степень или получивший коэффициент бесконечности. Если же можно каким-либо образом, исходя из понятия о человеческом духе, конструировать понятие о Духе абсолютном, то последнее в большей или меньшей степени должно совпадать с тем понятием, какое дается о Боге и в самом Откровении.

Такова общая мысль, лежащая в основе попытки бл. Августина прийти к истине Откровения независимо от последнего, путем чисто рационального исследования.

Задача в первой ее половине должна быть выполнена путем чисто эмпирического анализа явлений душевной жизни. Необходимо определить, в чем находит выражение непреходящая конституция природы души, найти ту неизменную основу, которая скрывается за постоянной сменой явлений психической жизни, как общий закон этой жизни, так как по этой только стороне своей природы конечный дух может быть отражением бесконечного и неизменяющегося Духа³⁵⁵. Августин хочет произвести как бы «критику чистой» природы души, устранив все эмпирические, привходящие отвне и с течением времени элементы³⁵⁶.

В качестве результата этого анализа, не упускающего из виду явлений низшего порядка, лежащих на поверхности душевной жизни, каковы акты чувственного восприятия и воспроизведения, и восходящего к высшим ее проявлениям в актах религиозной веры и созерцания (*sapientia*), является положение, что существенным определением природы человеческой души должна быть признана всегда присущая душе способность самосознания, которая основывается на постоянно совершаемой душой постановке пред собой собственного содержания как продукта собственной деятельности. Душа есть существо, всегда «представляющее», объективирующее свое содержание, хотя она не только может не сознавать этого всегда совершающегося процесса, но может и вообще не знать, что в нем именно состоит сущность ее жизни, и настолько может заблуждаться в мнении о собственной природе, что известное ей лишь в качестве продукта собственной деятельности, как свое представление, может принимать за субстрат этой деятельности³⁵⁷. Порождаемое душой и объективируемое содержание прежде, чем оно получит какое-либо внешнее выражение, есть «внутреннее слово»³⁵⁸. При этом эмпирически, в произвольной рефлексии, постановке той или другой части содержания душевной жизни в сознании предшествует некоторое стремление как акт воли, и только

после этой постановки является возможность оценки содержания чувством³⁵⁹. Но во внутреннем процессе воля и чувство, по Августину, являются как бы одною силою, различным лишь образом проявляющейся (voluntas-amor)³⁶⁰. Процесс объективации, лежащий в основе психической жизни (mens, amor sui, notitia sui), именно в актах произвольной рефлексии и обнаруживается для сознания (memoria в смысле всего содержания психической жизни, voluntas, intelligentia)³⁶¹. Подвести как-либо под общий закон акты чувственного восприятия для Августина было трудно, так как он убежден не просто только в реальности чувственных предметов, но и в полном соответствии представлений о них действительности³⁶². Воспроизводящая деятельность воображения могла быть понята как вид рефлексии³⁶³.

Таким образом, сущность жизни конечного духа состоит в процессе объективации заключенного в нем содержания, определяемом изнутри волею. Человеческий дух, как заключающий в себе в каждый момент своей жизни в качестве результата предыдущего ее развития определенное содержание (каким бы образом оно ни получалось и в каком бы виде ни существовало в нем), есть как бы memoria. С другой стороны, каждый человек, по Августину, есть не что иное, как воля³⁶⁴.

Чувство у Августина как бы утрачивает свой специфический характер и сводится к воле³⁶⁵.

Дальнейшая задача состоит в том, чтобы от понятия о конечном духе возвыситься до понятия о Духе абсолютном и определить отношение полученной таким образом конструкции к учению Откровения. Если человеческий дух есть отражение божественного Духа именно в том, что составляет основу его природы и жизни, то свойственный ему процесс объективации своего содержания, которым определяется его самосознание, необходимо предполагать и по отношению к божественному Духу. Но как в абсолютном, этот процесс должен совершаться в Нем с абсолютной энергией и из представления о нем должно устранить все, что не может быть свойственно ему по самому понятию абсолютности, чем, однако, неизбежно сопровождается совершение его в человеке. Об абсолютном Духе должно

мыслить, что все свое содержание Он имеет исключительно из Себя самого и объективирует его с абсолютной энергией, всегда созная во всей полноте и с абсолютной ясностью. Никакого временного отношения между моментами внутренней жизни Божества не может быть, равно как не может быть между ними и никакого первенства или преобладания одного над другими³⁶⁶.

Абсолютный Дух, таким образом, представляя осуществленный идеал духа человеческого, есть абсолютная энергия воли и абсолютное совершенство знания – таков общий смысл учения Августина. Человек только тогда, когда обращается и стремится к Нему, достигает своего назначения, может познавать истину и быть блаженным. Истинно любит себя только тот, кто любит Бога, а любить Бога нужно до забвения себя самого. Любовь же к Богу требует любви к ближнему. «Не любяй не позна Бога, яко Бог любви есть» (1Ин. 4,8)³⁶⁷.

Изложенной стороной попытки бл. Августина и ограничивается, можно сказать, положительное ее значение. Но собственной ее целью было все-таки приблизиться к формулированному Церковью учению о троичности Лиц Божества. Сближая свою конструкцию с этим учением, в абсолютном объекте сознания божественного Духа, Слове, более или менее согласно с общецерковным пониманием учения ев. Иоанна о Логосе, Августин видит второе Лицо, Сына, рождающегося от Отца; с понятием же воли (или любви), в которой выражается самая сущность процесса духовной жизни, сопоставляет понятие о Духе Святом как третьей ипостаси Св. Троицы. Исходя первоначально или по преимуществу (*principaliter*) от Отца, последний должен, по Августину, в то же время исходить и от Сына, так как Сын есть едино по существу с Отцом и так как в Троице нет никакой временной последовательности и Дух должен быть взаимной любовью Отца и Сына³⁶⁸.

Исходная точка западного богослова, психологический анализ человеческого духа как единичной личности, в действительности, однако, не дает ему возможности прийти к понятию трех Лиц, но только к понятию трех моментов в жизни единого личного Духа. Он сам видит и указывает

несоответствие своей попытки церковному учению: Лица, согласно этому учению, не заключаются в Божестве, как моменты, – Троица не в Боге, но Бог, и в каждом Лице должны заключаться все моменты, характеризующие личную жизнь. При некотором колебании касательно понимания этого учения³⁶⁹, он, тем не менее, не хочет стоять в противоречии с ним, пытаясь частью указать способ возможного соглашения³⁷⁰.

Для самого Августина, в общей совокупности его воззрений, его учение о Троице, которое определило характер западного учения об этом предмете на будущее время, имело весьма важное значение. Общая схема, лежащая в основе его попытки уяснения догмата о Св. Троице и выражающая взгляд его на сущность внутренней жизни разумного духа, получает у него значение как бы метафизического закона. Переноса свое понимание сущности психической жизни на видимые предметы не только мира органического, но даже и неорганического, понимая жизнь вообще как процесс объективации или обнаружения некоторой общей сущности (основы), который совершается с большей или меньшей степенью энергии и от которого зависят гармония и благо бытия, и поставляя его в отношение к творческой и промыслительной деятельности Божества как Троицы, он дает этой схеме чрезвычайно разнообразное приложение и выражение³⁷¹.

При своей психологической точке зрения Августин понимает жизнь вообще как имманентный процесс. Жизнь Духа абсолютного и жизнь духа человеческого и вообще мира конечного суть рядом существующие чисто внутренние процессы; признавая как факт известное постоянное отношение между ними, какого-либо посредства для перехода от одного к другому Августин не указывает: между ними существует, так сказать, только параллелизм. В абсолютном Духе находятся идеи всех вещей и осуществляются Его волею; в Нем поэтому должны заключаться основания для объяснения всех вещей. Но, с другой стороны, о самом абсолютном Духе человек может составить представление только на основании познания собственного духа: исходная точка для рационального познания на самом деле перемещается, таким образом, в мир конечный.

Насколько при точке зрения Августина, с одной стороны, внимание может быть сосредоточено на Абсолютном, является возможность усматривать в его воззрении акосмизм; насколько действительное значение при объяснении всех явлений придается конечному, можно находить в нем деистическую тенденцию. Августинизм, таким образом, по общему своему характеру, мог одинаково являться основой как для крайнего предестинационизма Готтшалка, который, сосредоточивая все внимание на абсолютной воле Божества, совершенно отрицает всякое самостоятельное значение конечного мира, человеческой воли и исторических посредств в деле спасения, так равно и для противоположного учения Эригены, совершенно отрицающего предопределение в обычном смысле и с своей философской точки зрения отыскивающего чисто рациональное объяснение судьбы человека в его собственной воле³⁷².

Бог, по Августину, есть то, что выше всего. Он есть наивысшая реальность бытия и абсолютная энергия жизни, высочайшее и единственное благо, и Ему одному в отличие от всего конечного свойствен предикат неизменности. С понятием неизменности стоит в тесной связи понятие простоты. Богу ничто не может быть приписано в смысле акциденции³⁷³. Все предикаты, которые усвоятся Богу в собственном смысле, или относятся к сущности Его, или выражают отношение (Лица Св. Троицы). Но и самое выражение *substantia*, как имеющее значение технического термина и соотносительное с понятием акциденции, Августин признает неприложимым к Богу и заменяет словом *essentia*³⁷⁴. Категории положения, состояния, места и времени прилагаются к Нему только в переносном смысле и по аналогии³⁷⁵. Но категория действия, может быть, только к *Voīu* одному и приложима в собственном смысле³⁷⁶. Во всяком случае, высказывая местами мысль: *Deus melius scitur nesciendo*³⁷⁷, Августин, как это и понятно при его точке зрения, не доводит понятия трансцендентности Божества до отрицания по отношению к Нему всех предикатов, заимствованных из конечного мира, устраняя лишь некоторые и возводя другие в абсолютную степень. Простота божественного существа (*essentia simplex*) должна быть понимаема лишь в смысле до

непостижимости тесной связи отдельных свойств, в силу которой невозможно мыслить об одном из них, не мысля в то же время о других.

При неизменяемости Божества и неприменимости к Нему категории времени, отношение Его к конечному бытию, со стороны Его самого, должно быть мыслимо не иначе, как *sub specie aeternitatis*. С этой точки зрения оно может быть определено как всегдашнее неизменное действие (*incommutabilis operatio*), принадлежащее всем трем Лицам Божества нераздельно. Изменяемость может быть приписана только конечному бытию. Творение мира есть, поэтому, само по себе акт вневременный; дни творения означают, по Августину, лишь различные (идеальные) моменты отражения творимого мира в сознании конечных существ, именно моменты познания различных сторон его ангелами. В вечно рождающемся из глубины божественного Духа Слове заключаются вечные идеи, или неизменные основания всех вещей³⁷⁸. И как идеи художника, находясь в его уме, получают внешнее бытие, будучи осуществлены волею на внешней материи, так идеи божественного Духа, существующие в Его Слове и неотделимые от Его природы, осуществляются в творении действием божественной воли (Духа Святого) таким образом, что сначала создается из ничего субстрат для этого осуществления, материя, которая потом уже получает определенные формы. Чтобы выдержать эту аналогию, Августин вводит понятие материи не только в отношении к вещественному миру, но и духовному. Создание материи, конечно, только идеально предшествует созданию мира³⁷⁹. От творения неотделимо по времени сохранение мира и управление им.

В противоположность природе Божества, изменяемость в широком смысле слова принадлежит конечным существам по самому их происхождению, как сотворенным из ничего; в ней собственно и заключается существенное отличие мира от Бога. Находясь как бы между двумя полюсами – абсолютным бытием, Божеством, и абсолютным небытием, они могут в своей жизни двигаться в двух противоположных направлениях. Стремление их к Богу, абсолютному благу, сопровождается повышением

энергии их бытия и служит источником блаженства. Движение в противоположном направлении является уклонением их от нормального уровня их природы и в этом состоит сущность зла. Зло есть, таким образом, чисто отрицательное явление: отсутствие того, что должно быть в том или другом существе по его природе (*privatio boni*). Как нарушение естественного строя жизни существа, оно есть, по Августину, разрушение природы (*corruptio naturae*). Но это разрушение природы, ослабление энергии бытия, никогда не может быть полным, достигнуть абсолютного небытия: всегда должен оставаться некоторый положительный остаток, иначе с уничтожением природы уничтожилось бы и самое зло. Существование зла необходимо, поэтому, предполагает присутствие того, что не есть зло³⁸⁰. В то время как причиной удаления от Бога является только собственная воля изменчивого по природе существа (*deficiens voluntas boni mutabilis*), развитие мировой жизни в положительную сторону и совершается под непрерывным действием Самого Бога, которое, будучи, как сказано выше, неизменным, должно, однако, производить изменения в ходе мировой жизни.

Характер неизменности это действие должно сохранять и в тех случаях, когда им предполагаются, по-видимому, совершенно особые отношения Бога к сотворенному Им миру, к конечным существам. Таковы все вообще чудесные, выходящие из ряда обыкновенных, проявления божественной силы, – прежде всего библейские чудеса, вообще факт откровения, явления Самого Бога и в особенности факт воплощения второго Лица Св. Троицы, действие благодати в церкви, насколько усвоится ему сверхъестественное значение. И эти факты все должны быть со стороны Бога проявлениями единого неизменного действия и изменяемость всецело должна быть отнесена на сторону твари. Мир в своем развитии по известным законам осуществляет лишь непреложную волю Божию, которая собственно и есть имманентный закон его жизни, подобно тому, как и внутренняя жизнь человеческого духа есть лишь отражение внутренней жизни Божества. И когда Бог действует в мире, то не только это действие не может стоять в

противоречии с законами природы, но и всегда совершается на основе обычно действующих в природе сил, хотя в воле Божией, конечно, всегда заключается несравненно больше, чем сколько дано в природе. Так называемые чудесные действия не нарушают естественного хода мировой жизни, но представляют лишь приложение неизвестных пока, или не вполне известных, естественных сил, будучи иногда только как бы повышением или ускорением обычных процессов природы³⁸¹. Рассматриваемые с высшей точки зрения, они не выходят из общего ряда изменений, из которых слагается процесс развития мира, определяемый неизменным действием Божества, и можно допускать в большей или меньшей степени объяснение их из естественных причин. Чудесность их заключается единственно в необычности их с точки зрения обыденного опыта. Понятие чуда имеет, таким образом, только субъективное и относительное значение. Для того, кто знает как последнюю причину всего существующего волю Божию и ее действия, нет ничего чудесного, или лучше – одинаково чудесны все дела Божии; проявления силы Божией в области духовной, религиозно-нравственной жизни даже более заслуживают удивления, чем чудесные действия в мире физическом. Высказывая мысль о возможности в принципе рационального объяснения чудес, хотя бы в действительности, при всегдашней ограниченности человеческого ведения, подобная задача в большинстве случаев должна была оставаться невыполненной, сам Августин, по отношению к библейским чудесам, ограничивается, конечно, только замечаниями и намеками более или менее общего характера, как и можно было ожидать этого, насколько, помимо апологетических целей, для него самого интересы сосредоточивались преимущественно в области религиозно-нравственной.

Подобно тому как чудеса вообще не являются нарушением законов природы, и факт откровения или сообщения Богом знания конечным существам не устраняет и не подавляет деятельности собственного разума их, но, так сказать, только повышает ее в естественном процессе ее совершения. В явлениях людям Самого Бога, в частности отдельных Лиц Св.

Троицы людям, как повествует о них Библия, собственно лишь человеческий ум, человеческое сознание возводится к большему или меньшему постижению имманентной жизни Божества, обнаруживающего свое неизменное действие в формах, заимствованных от тварей. Выражение: быть посланным (*mitti*), по отношению к Лицам Св. Троицы (Сыну и Духу Святому) означает: быть познанным (*cognosci*). В факте воплощения Сына Божия, величайшем чуде, «пришел к своим» Тот, Кто всегда был в мире, но не был познан миром (Ин. 1,10–11). Для обычного познания (*scientia*) в Богочеловеке доступен собственно только «образ раба», Его человечество, но человечество возведенное на высшую ступень достоинства действием благодати. Чрез посредство человеческой Его природы люди возводятся к вере в присутствие в Нем вступившего в личное единение с этой природой Божества. Но само по себе, независимо от этого личного единения, действие на человеческую Его Природу Божества есть по существу то же самое, которое обнаруживается и в отношении к другим людям. Действие же это, понятие о котором выражается термином сообщения благодати, во всех случаях его проявления, не есть какое-либо магическое, но состоит лишь в возвышении или восстановлении естественных сил человека; оно не должно нарушать естественных законов жизни и развития конечных существ, как не должно вносить понятия изменения и в жизнь абсолютного Существа.

Насколько в самом учении о Боге у Августина исходным пунктом является анализ природы человеческого духа, признается лишь необходимым мыслить Дух абсолютный как абсолютно совершенный и с предикатом совершенной неизменяемости, можно сказать, что к антропологии, как действительной основе всех воззрений Августина, сводится его спекуляция. Учение о Боге уже предполагает известное понятие о природе человеческого духа и дальнейшее изложение учения о человеке должно дать лишь ближайшие разъяснения касательно его жизни и отношений к Богу.

Как уже было замечено, не ум, долженствующий подобно зеркалу отражать объективное бытие, получает у Августина

главное значение в жизни человека, а воля, как сила, которую определяется собственная деятельность человека, так что самая спекуляция почерпает для себя данные из рефлекса над этой деятельностью. Тело дано душе как необходимый орган деятельности во внешнем мире. Понятно, почему при таком значении, по западному воззрению, собственной воли и деятельности человека особенное значение здесь получает вопрос о свободе: этим термином и должно выражаться понятие о нормальном или беспрепятственном совершении процесса жизни и деятельности человека. С точки зрения этого понятия и рассматриваются здесь различные состояния жизни человеческой.

Воля абсолютного Существа, будучи центром Его внутренней жизни, есть в то же время закон для всего существующего. Каждое существо выполняет в своей жизни и деятельности волю Божию как имманентный закон своей собственной природы. И только исполняя волю Божию, каким бы образом она ни была выражена, разумное существо действует вполне согласно с внутренним законом своей жизни. Нормальность или ненормальность жизни человека всецело должна, поэтому, определяться согласием или несогласием его воли с волей божественной. Каким образом возможно существование и деятельность конечной воли наряду с абсолютной, это не может быть выяснено вполне. Но для Августина несомненно, что абсолютность божественной воли не нарушается даже и тогда, когда конечное существо действует, по-видимому, вопреки этой воле: и это действие, будучи противно воле Божией, совершается, однако, не помимо³⁸² ее; он не боится утверждать, что хотя зло, как зло, не есть благо, но благо – факт существования зла, как допущенный абсолютною волею³⁸³. По отношению же к человеческой воле ясно то, что необходимость для нее подчиняться воле божественной не уничтожает свободы человека, насколько воля божественная есть закон собственной природы человека. В этом подчинении и заключается в сущности истинная свобода³⁸⁴.

Согласие человека с волей Божией и подчинение ей, помимо того, что общение с Богом само по себе есть

высочайшее благо, должно являться источником всех благ. Только в этом согласии с нею как с абсолютным и общим законом может заключаться единственно прочная основа и для взаимного согласия людей, для мира и взаимной любви, со всеми проистекающими отсюда благами. И насколько и видимая природа осуществляет в своих законах волю Божию, это же согласие с нею человека должно служить основанием и для гармонических отношений между человеком и внешним бытием. Таким образом, исполнение воли Божией должно являться для человека основанием истинной свободы и источником блаженства.

Такое состояние свободы и блаженства оказывается, однако, только идеалом, не существующим на самом деле. В действительности человек и в себе и в других всегда находит или недостаток силы к исполнению воли Божией, или даже положительное стремление к нарушению ее; вместо блаженства всюду встречает скорби и бедствия. Августин со свойственной ему глубиной и тонкостью психологического анализа изображает то странное, так сказать, состояние бессилия воли, когда воля не может хотеть добра, но не может потому, что не хочет³⁸⁵. Нередко можно встретить у него и проникнутые скорбным чувством красноречивые изображения тех бедствий и страданий, которым подвержен ныне род человеческий³⁸⁶. Это эмпирическое состояние, в каком человек находится ныне, состояние греховности, и требует более всего разъяснения в учении о человеке. Природная способность к психологическому анализу у Августина в этом случае находила материал в опыте его собственной жизни; исторические же обстоятельства, борьба с пелагианами, заставили его обратить особое внимание на учение о грехе и благодати, прецеденты которого можно встретить уже у предшествовавших Августину представителей западного богословия (особенно у Тертуллиана и Амвросия), и дать ему более определенное выражение. Понятно, однако, что интересы полемики не всегда могли способствовать уяснению вопроса чисто спекулятивным путем: в споре, который велся на церковной почве, ссылки на авторитеты имели больше значения, чем доказательства разума, и об Августине известно,

что он делает ссылки в пользу своего учения, например, на Златоуста, избегая, с другой стороны, ссылок на Тертуллиана.

Начало того состояния, в каком ныне находится человечество, восходит, согласно с повествованием Библии, к первому нарушению воли Божией первосозданными людьми, к факту грехопадения прародителей. К уяснению сущности и значения этого акта, понимаемого в смысле факта исторического, сводится, главным образом, вопрос о грехе и зле. Сущность грехопадения, по Августину, заключается не во внешнем нарушении данной Богом заповеди, а в том внутреннем акте, или процессе, который предшествовал внешнему действию. Если бы люди не пали прежде внутренно, диавол не мог бы склонить их к нарушению данной Богом заповеди. Падение состояло прежде всего в чисто внутреннем удалении воли людей от Бога и в поставлении ими самих себя единственным центром и принципом своей жизни; начало его – самолюбие и гордость, всегда неизбежно лежащие в основе всякого направления жизни, которое хочет утвердиться вне и помимо религии. Возможность падения заключалась в свойственной конечному существу по самой природе изменчивости. Но никакой действительной причины для него нельзя указать, потому что нет никакой положительной причины; желать знать какие-либо причины в этом случае было бы подобно тому, если бы ктолибо пожелал видеть мрак или слышать молчание³⁸⁷.

Для воли человеческой удаление ее от воли Божией и поставление самой себя принципом было на самом деле отречением ее от своего собственного принципа, ослаблением самой себя, так как в воле Божией заключается и истинный закон собственного существа человека и от нее же воля человеческая должна была получить силу к его исполнению (*adjutorium*). Грехопадение было актом духовного самоубийства человека (*homicidium*). Раз умертвив себя, человек не мог уже возвратить себе жизни, он погубил себя и свободное произволение, которым обладал до падения³⁸⁸. Если и можно сказать, что свободное произволение осталось, то собственно лишь по отношению к греховным действиям; человек никогда не

может перестать желать для себя блага, но все собственные действия его проникнуты грехом; и не ведут к достижению блага³⁸⁹. Вместо невозможности грешить, как высшего состояния свободы (*non posse peccare, libertas major*), которым должно было смениться первоначальное ее состояние, возможность не грешить (*posse non peccare, libertas minor*), для чело-века наступила тяжкая необходимость грешить, рабство греху (*non posse non peccare, peccatum habendi dura necessitas, dura miseraque servitus*).

Каким образом единичный факт отступления человека от Бога (*ineffabilis apostasia*) и нарушения им воли Божией мог иметь столь роковое определяющее значение для всей последующей жизни первого человека и всего человечества, данные для уяснения этого вопроса можно найти в психологических воззрениях Августина. Согласно с общим содержанием этих воззрений, каждый факт психической жизни, раз имевший в ней место, делается неотъемлемым достоянием души, переходит как бы в ее природу. И так как жизнь души есть постоянная объективация ее содержания и в каждый момент ее жизни ей присуще все ее содержание, хотя оно и не все сознается³⁹⁰, то раз имевший место в ее жизни факт должен неизбежно оказывать влияние на все последующее развитие ее жизни. Отсюда однажды возникшее неразумное стремление к собственному ослаблению, которое, будучи в сущности стремлением к абсолютному ничтожеству, само есть, однако, нечто положительное, каким бы образом оно ни возникло в первый раз, должно неотразимо влиять на все последующие моменты жизни человека. Неведение должного и стремление к вредному уже против воли следовали за произвольным падением³⁹¹. Таким образом, насколько человек в каждом моменте своей жизни зависит от всего содержания ее, как результата предыдущего развития, и насколько это развитие совершается после первого нарушения воли Божией уже под влиянием живущего в человеке греха как стремления к злу, причем склонность или привычка ко греху усиливается все более и более вследствие каждого нового греховного действия³⁹², – он является рабом греха и, с эмпирической точки

зрения, в естественном состоянии не имеет свободы и свободного произволения (*liberum arbitrium*) как способности руководиться в действиях безусловно чистыми религиозно-нравственными мотивами. Внехристианская мораль, философия и добродетели язычников, по Августину, имеют в своей основе, по общему своему направлению, гордость и тщеславие; добродетели язычников – блестящие пороки.

Подобно тому как жизнь в общении с Богом и послушание воле Божией должны были служить основанием блаженства человека, источником всех тех бедствий, которым ныне подвержен род человеческий, является отступление от Бога и неповиновение Его воле. Беспомощность воли и мрак неведения были следствием удаления человека от источника жизни и истинного знания. Обратившись к себе самому (*superbia*), он вынужден, однако, искать опоры для себя вне, неизбежно обращается к внешнему бытию и стремится приобрести познания о нем, для истинной цели жизни бесполезные (*curiositas*), обращается не просто только к внешнему, но и к низшему по отношению к себе и подчиняет себя последнему (*lascivia*). Через неповиновение воле Божией (*inobedientia*) он стал в разлад и с видимой природой: он потерял власть над нею и она стала вредить ему. Самое тело, данное душе в качестве орудия для деятельности ее во внешнем мире, перестало повиноваться ей; в нем восстала против души «похоть плоти» в тесном смысле, «дочь и мать греха»; оно подверглось болезням и тлению; смерть, когда душа против воли должна оставлять тело, является лишь наиболее ясным выражением утраты волею власти над телом, и в действительности, как первые люди со времени грехопадения, так и каждый человек с самого момента рождения есть уже умирающий, как неизбежно приближающийся к смерти³⁹³.

Итак, состояние, в котором находится человечество со дня падения прародителей, как состояние удаления от Бога и несогласия с Его волею, есть состояние рабства греху, который уже в самом себе неизбежно носит и наказание. На потомство первых людей грех их перешел в силу естественного происхождения от них: вместе с природою естественно

передается и повреждение ее (*peccatum originale, vitium originis, primae nativitatis, hereditarium, ingenitum, vitium naturae*); природа и воля потомков Адама есть как бы непосредственное продолжение его природы и воли и потому естественно имеет тот же недостаток³⁹⁴. И подобно тому, как в отдельном человеке первородный грех, как повреждение природы, будучи сначала в скрытом состоянии, развивается и обнаруживается вместе с развитием природы, так и все человечество, в его естественном состоянии, может быть рассматриваемо как один цельный организм, в котором более и более умножается греховность, так как на позднейших по происхождению членах его, кроме первого греха прародителей, лежит тяжесть грехов всех вообще предков их; и хотя эти грехи не могут уже произвести такого изменения в природе человеческой, какое произвел первый грех, однако подвергают и потомков ответственности. Может быть, впрочем, в угрозе наказывать только до третьего и четвертого рода (Исх. 20,5) нужно видеть указание на особое милосердие Бога, не хотящего простираť ответственность далее указанных пределов, так как иначе слишком велико было бы бремя наказания, ожидающего невозрожденных в будущей жизни (которое для младенцев нужно, по Авхустину, представлять как *roena mitissima*)³⁹⁵. Весь род человеческий, по естественному своему происхождению от Адама, представляет сплошную массу, неудержимо стремящуюся ко злу и присужденную в самом этом стремлении не только ко временным наказаниям, но и к вечной гибели вместе с павшими ранее человека злыми духами (*massa peccati, massa damnata, massa perditionis*)³⁹⁶. Насколько Бог предоставляет человека себе самому в этом стремлении, причина которого заключается в первоначальном сознательном и произвольном отвращении от Творца и попрании Его заповеди, Он обнаруживает лишь Свое высочайшее правосудие.

Для человека нет никакой возможности остановить себя в своем неудержимом стремлении ко злу, насколько он предоставлен себе самому. Только Бог Своею всемогущею силою может сделать это с человеком. Будучи не только правосудным, но и милосердным, Он и делает это, по крайней

мере, по отношению к одной части человечества: Он Сам обращает к Себе отворотившегося от Него человека. Отсюда в действительности жизнь рода человеческого с самого начала представляет два направления, параллельно развивающиеся, но прямо противоположные: одна часть человечества, получая от Самого Бога силу стремиться к Нему, имеет принципом жизни любовь к Нему до забвения себя; для другой, руководящейся в своей жизни злыми похотями своей воли, общим принципом является самолюбие или любовь к себе до забвения Бога. Принадлежащие к первой составляют вместе с ангелами «град» или царство Божие, небесное государство (*civitas Dei, civitas caelestis*); принадлежащие ко второй вместе со злыми духами суть царство дьявола и образуют собственно земное государство в широком смысле (*civitas diaboli, civitas terrena*). История человечества есть история борьбы между тем и другим царством, так как в настоящей жизни нет строгого разграничения между тем и другим и члены царства Божия находятся в постоянном соприкосновении с членами царства дьявола.

Для Бога нет, конечно, необходимости ограничивать Себя в Своем действии на род человеческий какими-либо внешними средствами. Но для человека видимым выражением, внешней формой царства Божия, является основанная Христом Церковь. В ней и осуществляется дело спасения отдельных людей чрез дарование благодати Христа, или точнее – благодати Бога о Христе (*gratia Christi, gratia Dei propter Christum, per Christum*).

Для Августина в этом последнем выражении если не весь, то преимущественный интерес сосредоточивается на первой половине его, на понятии благодати. Соответственно общему характеру воззрений его, как представителя западного богословия, его внимание привлекает субъективная сторона дела спасения, приложение его к личной жизни человека, а не объективный факт совершения его Христом. Христологическое учение его, при известном единстве в общем направлении, имеет вид отрывочных рассуждений и вообще занимает лишь второстепенное место в сравнении с учением о благодати, являясь только как бы моментом последнего.³⁹⁷

Глубина падения и совершенное бессилие к добру, сознание которых должно повергать человека в совершенное отчаяние, и с другой стороны, часто встречающееся отсутствие этого сознания характеризуют состояние падшего человечества. Нисхождение на землю Самого Сына Божия для спасения людей, как исторический факт вообще, имело целью в одно и то же время избавить человека и от отчаяния, чрез показание любви Божией к нему, столь глубоко падшему, и от гордости, чрез показание в то же самое время глубины падения³⁹⁸. К этому направлены и все частнейшие особенности исторического явления Сына Божия во плоти и все совершенное Им. Факт рождения Его по человечеству, как безгрешного, от Девы силою Духа Святого, должен служить доказательством возможности возрождения для других людей, ибо благодать всюду одна и та же³⁹⁹; восприятие человеческой природы в личное единение с Божеством должно указывать на высокое ее достоинство⁴⁰⁰; состояние прославления должно являться примером награды, ожидающей всех верных⁴⁰¹. Христос не только является первым и высшим примером действия благодати на человеческую природу, но показывает в Себе и те условия, при которых это действие возможно. Это есть противоположное гордости смирение и совершенное послушание Богу⁴⁰². Придавая вообще значение примеров для подражания фактам, из которых главнейшим образом слагается дело совершенного Христом спасения⁴⁰³, ни о чем, может быть, не говорит Августин так часто, когда ему приходится говорить о Христе, как о Его смирении, говоря при этом о смирении не только человека, но и Бога (*humilitas Dei, Verbum Dei in humilitate, infirma divinitas*).

Субъективно-практическое значение дела Христова как обнаружения божественной любви и показания примера смирения, ставимое в связь с учением о благодати, и выступает у Августина на первый план⁴⁰⁴. Но факт вочеловечения Бога Слова, и по Августину, имеет сам по себе и более глубокое значение, именно – как явление в Лице Христа божественной Истины. Приближаясь, по-видимому, в определении значения его с этой стороны к теоретически-объективному воззрению представителей восточного богословия, в действительности,

однако, Августин вполне выдерживает и здесь характер западной точки зрения. И для Августина последняя цель жизни есть созерцание Истины, божественного Слова, в Котором существует все неизменно, и все есть жизнь, которая есть свет для разумных существ ⁴⁰⁵. Но не настоящей земной жизни принадлежит собственно это созерцание, а будущей; в настоящей жизни человек не способен к нему по причине греха. В настоящей жизни человек должен только готовить себя к созерцанию, которое будет дано как награда в вечной жизни, и это приготовление есть очищение чрез веру. Вера, по Августину, прежде всего и более всего необходима в деле религии, как было сказано об этом выше. Вечная Истина, божественное Слово, и пришла на землю для того, чтобы возбудить веру в Себя, которая уже после сменится созерцанием Ее. Необходимость признавать присутствие во Христе Божества, т. е. необходимость веровать в Него как Богочеловека, должна вытекать, по нему, из необходимости тождества объекта веры в настоящей жизни и объекта созерцания в будущей, так как только при этом условии возможен переход от первой ко второму⁴⁰⁶. Христос требует веры в Себя как Бога, и Его человечество есть путь для восхождения к Его Божеству; к последнему и нужно восходить верою, не останавливаясь на первом⁴⁰⁷. Таким образом, хотя истина и явилась человечеству во Христе, как воплотившемся Боге, но, по воззрению западного учителя, ныне она не столько есть предмет созерцания, сколько требует веры в себя, и вся земная жизнь человека есть приготовление себя через веру к будущей жизни.

Особое объективное значение имеет, по Августину, и все совершенное Христом по человечеству дело и главным образом смерть Его. Хотя трудно установить точную связь между встречающимися у Августина изложениями различных сторон этого дела, но общая мысль, наиболее выступающая у него, есть мысль о сокрушении силы зла в мире конечном, прежде всего в человеческой природе, через посредство самой же человеческой природы⁴⁰⁸. По Августину, понятие гнева к согрешившему человеку неприменимо в обычном смысле к Богу, Который Сам же, прежде чем принесено было какое-либо

удовлетворение воплотившимся Сыном Его, не пощадил Сына Своего, но за нас всех предал Его (Рим. 8,32), и Который избрал нас в Нем прежде сложения мира (Еф. 1,4). Избавление от гнева означает только избавление от праведного издвоздаяния за грехи⁴⁰⁹. Поэтому и понятие примирения может быть мыслимо собственно только со стороны человека и означает восстановление прежних отношений к Богу чрез отпущение грехов. Это восстановление предполагает освобождение человека от власти и влияния духа злобы и гордости, диавола, которому человек добровольно подчинил себя, когда впал в гордость и отпал от Бога. От власти же диавола освобождает человека вера в торжество над ним Христа. Действующий в сынах противления дух умертвил Христа, Который добровольно восшел, исполняя правду, на крест, но как никогда не умиравший духовною смертью, восторжествовал над смертью тела (*simpla mors*) и диаволом⁴¹⁰. Умертвивши неправедно Христа, диавол сам связал себя этим актом⁴¹¹. Верующие, чрез веру во Христа, как победителя, сами получают ныне власть над ним и освобождаются от его влияния. Дух злобы и гордости изгнан ныне Христом вон из сердец верующих в Него и заключен со времени Его пришествия в бездну сердец, исполненных злобы и вражды к церкви⁴¹².

Указав некоторые из главных особенностей христологического учения Августина, необходимо повторить, что оно не имеет цельного и законченного вида и представляет лишь отрывочные данные. Христос есть твердое и собственное основание католической веры⁴¹³; если вера в Слово, Которым человек создан, будет неправильна, невозможно, по Августину, быть воссозданным чрез Слово⁴¹⁴. Но при требовании этой веры, у Августина, как и вообще в западном богословии патристической эпохи, нет научно разработанного учения о Лице и деле Христа. Отдельные пункты христологии, истина Божества и человечества Христа, факт единения двух естеств во едином Лице Богочеловека, будучи постулатами веры, вовсе не являются для западных предметом такого тщательного анализа, какой можно встретить в восточном богословии⁴¹⁵.

Христология, как замечено выше, стоит у бл. Августина в подчиненном отношении к учению о благодати. Сам Христос, по Своему человечеству, для него есть высший пример действия на человеческую природу благодати без предшествующих заслуг⁴¹⁶. Христос и совершенное Им дело есть основание веры и спасения, но в то же время вера, как психический акт, всегда, по Августину, есть результат особого действия благодати. Учение об этом действии и есть истинный центр в воззрении его на спасение человека.

По общему смыслу воззрений Августина, не только сам человек бессилён изъять из своей природы раз привзошедшее зло, но и вообще повреждение ее (*vitium naturae, infirmitas*) не может быть сразу и бесследно устранено и постороннею силою, исцелено каким-либо единичным актом: причиненная грехом слабость человеческой природы и присущее воле стремление ко злу неизбежно сопровождают каждого человека до конца жизни. Поэтому, если человек после грехопадения может стремиться к добру и делать добро, то единственно лишь потому, что Сам Бог не только открывает ему, что нужно делать, но и дает ему силу к исполнению должного, постоянно восполняя недостаток его собственных сил и парализуя живущую в нем силу греха. Когда Бог отпускает человеку грех и спасает его, Он, собственно, лишь не вменяет ему в вину постоянно присущего его природе и лишь постепенно исцеляемого порока, чтобы Самому действовать в нем Своею силою. Похоть плоти в крещении отпускается, но не так, чтобы ее совершенно не существовало (*non ut non sit*), но так, что она не вменяется более в грех (*ut in peccatum non imputetur*). После того, как ее виновность (*reatus*) уже совершенно отпущена, она сама еще остается в человеке⁴¹⁷. Оправдание (*justificatio*) и состоит в отпущении человеку грехов или невменении ему виновности (*reatus*) его порочного состояния, с одной стороны, и в постоянном воздействии на него благодати (*ad singulos actus*), с другой; первое является условием последнего, но главное значение принадлежит последнему.

Самое действие благодати состоит не в указании только того, что нужно делать и к чему стремиться, и не в даровании

или, так сказать, приближении даже действительного объекта стремления, но в создании самого акта стремления или хотения, в создании благой воли. По определению Августина, «благодать есть внутренняя и таинственная, чудесная и невыразимая сила (*mirabilis et ineffabilis potestas*) Божия, производящая в сердцах людей не только истинные откровения (*veras revelationes*), но и благие произволения (*bonas voluntates*)»⁴¹⁸. Воссоздание падшего человека по образу Создавшего его касается самого центра жизни человеческого духа – его воли, и совершается действием Духа Святого, который Сам есть, в августиновской конструкции догмата о Св. Троице, воля или любовь Божества. Оно обнаруживается как повышение энергии воли человеческой, как влитие любви, к которой сводятся все добродетели (*occulta inspiratio Dei, inspiratio dilectionis per Spiritum S., bonae voluntatis atque operis*). Где нет любви, там не может быть доброго дела, может быть только господство плотской похоти. Без Духа Святого, чрез Которого изливается любовь в сердца наши (*Рим. 5,5*), закон может только повелевать, не оказывая действительной помощи⁴¹⁹. Насколько Духом Святым впервые создается самая воля к добру (*gratia operans, praeveniens*), так что самая вера может быть только результатом действия Бога (по позднему взгляду Августина), все дела человека – дела или дар Самого Бога (*merita nostra munera Dei*). Действие благодати, создавая, так сказать, благую волю и сопровождая ее деятельность, должно продолжаться до конца жизни, чтобы человек мог достигнуть спасения. Кому не дается дар постоянного пребывания в добре (*donum perseverantiae*), кого благодать оставляет хотя бы пред самым концом его жизни, тот неизбежно влечется собственной злою волею к гибели, несмотря не все предыдущие добрые дела. И никто не может быть вполне уверен, что с ним не случится этого; эта неуверенность в своем спасении и сознание постоянной зависимости от силы благодати должны служить, по Августину, постоянным мотивом к смирению.

Благодать дается не всем. Но почему она дается одним (*electi, praedestinati*) и не дается другим (*reprobati*), почему в

отношении к одним Бог проявляет благодать, а по отношению к другим правосудие, зачем некоторым благодать дается и затем снова отнимается, – на эти вопросы невозможно дать ответа. Несомненно только, что Сам Бог хочет спастись всем спасающимся (так Августин объясняет место 1Тим. 2,4), и потому они спасаются, хотя несомненно и то, что для всемогущей воли Его возможно спасти всех без исключения. Сила благодати как проявление всемогущей воли, в ком она действует, действует непреодолимо (*gratia irresistibilis, indeclinabilis, efficax*). Но это непреодолимое действие не есть уничтожение свободы человека. В сознании самого человека действия, совершаемые под влиянием благодати, всегда являются лишь действиями по разумнейшим или сильнейшим мотивам (*Deus suadet, sed ita, ut persuadeat*). С объективной же точки зрения, даже и нельзя говорить в этом случае о каком-либо стеснении свободы человека, потому что в состоянии падения человек вовсе и не имеет, по Августину, истинной свободы, и благодать именно и восстанавливает ее, разрешая лишь узы греха, которыми человек связан в естественном состоянии. Состояние возрождения, когда действует в человеке благодать и приводит его волю в согласие с волей Божией, и есть именно состояние истинной свободы.

Исполнение воли Божией, хотя бы силою Самого же Бога, должно бы, *по-видимому, сопровождаться* блаженством человека. Однако же, скорбям и бедствиям принадлежащие к граду Божию подвержены наравне со всеми другими, им приходится даже иногда претерпевать скорбей более, чем принадлежащим к земному граду или царству. Но это лишь потому, что настоящая земная жизнь есть для них только приготовление к будущей вечной блаженной жизни. Бедствия и самая смерть тела, от которой не избавлены и они, служат в действительности к их благу, не позволяя им привязываться к земным благам и заставляя все стремления обращать к единому истинному благу вечной жизни. К этой жизни *должны быть* обращены все надежды христианина, и чем сильнее в ком вера, тем сильнее в нем ожидание наступления этой жизни, в которой будет одна добродетель, в себе же самой заключающая

и награду: ничем не отвлекаемая любовь к Богу и единение с Ним.

По разлучении с телами до всеобщего Воскресения души содержатся, по Августину, в некотором сокровенном месте (*abditis recessibus*)⁴²⁰ и в состоянии по крайней мере некоторых из них возможны за это время изменения в силу приносимой за них евхаристической жертвы и милостыни, равно как, что не невероятно (*incredibile non est*), чрез некоторый очистительный огонь (*per ignem quemdam purgatorium*)⁴²¹. После же воскресения и всеобщего окончательного суда произойдет окончательное разделение и определение судьбы двух градов, или царств, – царства Христова и царства диавола. Для принадлежащих к первому не будет нравственной возможности грешить (*voluntas*), для принадлежащих к последнему – физической (*facultas*). Без конца будет продолжаться вечная блаженная жизнь одних в царстве Божием, при различии в степенях блаженства, и вечная смерть других в отчуждении от жизни с Богом (*vita Dei*), также при различии в степенях наказания.

В своей эсхатологии, с решительностью устраняя реализм хилиастических представлений и понимая тысячелетнее царство Апок. 20,6 в приложении к воинствующей земной церкви, блаженство же будущей жизни полагая в совершенной гармонии бытия и упокоении от трудов (*perfecta Pax*), в созерцании, соединенном с любовью к созерцаемому, Августин сам, однако, в слишком конкретных чертах пытается изобразить будущее состояние людей по воскресении. Частью его вызывали на подобные разъяснения те возражения против христианского учения, на которые ему приходилось отвечать в качестве апологета⁴²²; вообще же в данном случае можно видеть приложение эстетического принципа, который имеет весьма важное значение и во всем мировоззрении Августина и который, составляя с одной стороны достоинство, с другой стороны нередко является лишь прикрытием отсутствия серьезных метафизических доводов. Державшийся сначала спиритуалистических представлений о загробной жизни, Августин находил их впоследствии не соответствующими и Св.

Писанию. Будущее состояние людей в воскресших телах изображается у него вообще как идеализированное настоящее. В телесной организации людей по воскресении не будет никаких несовершенств⁴²³. Недоразвившееся тогда достигнет полного развития; какие-либо отклонения от нормального типа человеческой природы не будут иметь места. Различие между людьми будет заключаться в психической стороне их природы, – или же и в телесной организации, но такое, которое имеет для себя разумные основания. Все люди будут иметь тридцатитрехлетний возраст; сохранится способность принимать пищу, различие полов, – но не будет нужды в поддержании телесной жизни пищею, не будет ни вождения, ни дальнейшего размножения рода человеческого. Тело будет духовное, как говорит об этом Апостол (1Кор. 15,44), чем обозначается легкость его и совершенное подчинение духу, – но не дух, как думают некоторые⁴²⁴. Основанием для этих предположений должны служить данные, которые можно найти в евангельских сказаниях относительно свойств телесной природы воскресшего Христа. Бога, по Августину, святые будут созерцать в будущей жизни даже телесными очами, хотя трудно сказать, каким образом это будет. Вопрос о свойствах телесной природы осужденных на вечное мучение, по Августину, сам по себе и не представляет интереса: достаточно знать, что они подлежат вечному осуждению и муке⁴²⁵. В сочинении «О граде Божиим» он пытается путем аналогий и вообще соображений разума доказать справедливость присуждения нечестивых к вечным мучениям и возможность этих мучений без разрушения телесной природы.

История богословской мысли едва ли представляет другой пример влияния отдельной личности на позднейшие времена, которое по силе и глубине, многосторонности и продолжительности равнялось бы тому влиянию, какое имел на богословскую мысль и вообще религиозную жизнь запада Августин со своими сочинениями. При всем значении, какое имел в восточном богословии Ориген, он не может быть сравниваем по влиянию с Августином. Влияние первого скоро перестало быть непосредственным, когда был признан

нецерковный характер оригенизма. Между тем Августин пользуется в западной католической церкви славой высшего церковного авторитета, по крайней мере по имени, до самого последнего времени⁴²⁶; в протестантстве же не только к нему с уважением относится Лютер, но к его авторитету в известном случае прибегает и Кальвин, несмотря на свое неприязненное вообще отношение к церковным авторитетам и преданию⁴²⁷.

Августин является авторитетом для западного богословия почти при своей жизни. *Проспер Аквитанский* († ок. 455) составляет нечто вроде компендиума августиновского богословия, который должен служить к облегчению изучения его⁴²⁸. То же предпринимает после *Евгиппий* (492–510)⁴²⁹. Для позднейших компиляторов в области догматики и экзегетики, для *Кассиодора* (Cassiodorus, † 591), особенно в толковании его на псалмы, для *Исидора Севильского* († 636) с его *Libri III sententiarum*⁴³⁰, для *Беды* († 735), составителя компилятивных комментариев, сочинения Августина дают главный материал. В жизни западной церкви влияние августинизма утвердилось особенно благодаря популяризаторскому таланту и практической деятельности *Григория Великого* († 604); и хотя он потерпел при этом некоторые видоизменения, но зато сделался живою силою, получив применение к потребностям маловоспитанных в религиозном отношении народных масс⁴³¹. Для нас важна судьба собственно спекулятивного элемента в воззрениях Августина и притом только в ближайшее к нему время, в каролингскую эпоху. Именно для этой последней августинизм и имел особенное значение.

Если в позднейшее время, в эпоху цветущего состояния средневековой богословской науки запада, влияние Августина в области богословско-философской спекуляции осложнялось и de facto в значительной степени ослаблялось посторонними влияниями (философия Аристотеля), то нельзя сказать того же о переходном от патристического периода к схоластике в собственном смысле времени, которое представляет каролингская эпоха, справедливо характеризуемая в отношении к свойственным ей богословским и вообще научным стремлениям (равно как и по своему искусству) как эпоха

только «возрождения», а не как начало в собственном смысле истории средневекового мирозерцания с его характерными особенностями⁴³². В эту эпоху, которая одинаково отличается как возвышением интереса к богословским вопросам, так и увлечением античной литературой, насколько внимание представителей учености не отвлекается классицизмом и обращается к богословию, Августин со своими сочинениями является для них источником и авторитетом, не находящим, строго говоря, каких-либо серьезных противников своего влияния⁴³³.

С ним знакомятся и тщательно изучают его не чрез посредство только эксцерпторов и компиляторов, но и непосредственно в собственных его сочинениях.⁴³⁴

Принципы, лежавшие в основе спекуляции Августина, не успели найти у него самого строго научного, методического приложения; *делаемые* им попытки этого приложения имеют у него обыкновенно более или менее случайный характер и он не заботится ставить во взаимную связь отдельные пункты своих воззрений. Главная причина этого заключалась, как уже было сказано, в том, что в жизни Августина на первом плане стояло служение церкви на поприще практической деятельности, а не спекуляция и научные занятия. В своих сочинениях он оставил богатое наследство последующему времени лишь в качестве материала *для собственно* научной разработки, определив в общем самый характер и направление работы.

В каролингскую эпоху, при быстром и искусственном, тем не менее действительном и превзошедшем даже по результатам самые смелые ожидания возбуждении умственной деятельности в духовных представителях франкского народа, благодаря усилиям и личному интересу к науке его правителей, и получают впервые если не решение, то научную постановку те вопросы, посылки для которых заключались в августиновской спекуляции.

Несмотря на наивность, какою иногда отличаются вопросы, и на своеобразную формулировку их, несмотря на обязательное значение, какое в действительности придают авторитету почти все без исключения ученые этого времени при их решении,

несмотря на ограниченность научных средств и недостаточную дисциплинировку ума, который нуждался еще в чисто школьном воспитании и однако с тем большею, по-видимому, настойчивостью и усердием стремился к разрешению труднейших проблем богословия и философии, чем менее был подготовлен к этому, возбуждая нередко своими смелыми стремлениями опасения в церковной власти⁴³⁵, нельзя, однако, отказать попыткам многих из франкских ученых в серьезном научном характере и значении по методичности употребляемых ими приемов, по стремлению обнять предмет с возможной полнотою, по сознательному отношению к делу и стремлению составить собственное суждение, показывающему самостоятельную работу мысли. Но импульс к своей деятельности все умы, наиболее способные и склонные к спекуляции, получают от Августина, прямо примыкают к нему в своих попытках и исходят из его идей.

Мысль *Алкуина* († 804), который хочет дать в сочинении *De fide Trinitatis* нечто вроде системы догматического учения, с замечательным постоянством движется в известных направлениях, проложенных Августином. *Пасхазий Радберт* († 870), который стремится уяснить сущность августинизма со стороны его принципов (*De fide, spe et caritate*) и которому принадлежит первая в истории христианского богословия специальная монография об Евхаристии, не обладающий, правда, действительной продуктивностью, однако с глубочайшей верою соединяющий спекулятивные склонности и стремление к философской обосновке истин откровения, ради научно-литературных занятий оставивший должность настоятеля корвейского монастыря, также является одним из самых ревностных учеников Августина. Не менее Пасхазия хочет быть последователем Августина и *Ратрамн* († 868), возражавший против учения Пасхазия об Евхаристии и, кроме того, выступивший потом защитником учения Готтшалка о предопределении. Сам *Готтшалк* († 868), о дарованиях которого свидетельствуют и его противники и которого самая судьба, против собственной его воли заставившая его остаться в монастыре, направила к ближайшему изучению Августина,

хочет быть не более лишь, как восстановителем истинного августинизма по вопросу о предопределении, в противоположность представителям церковной власти как останавливавшимся на полпути и не усвоившим крайних, но последовательных выводов из августиновских посылок⁴³⁶.

Если же господство августинизма и влияние его на богословие и вообще науку каролингской эпохи несомненно, если справедливо, что вообще то религиозное настроение, которое в своих специфических особенностях составляет, можно сказать, самую сущность августинизма и неотделимо от августиновской спекуляции, «всегда действует с такою силою, даже когда представление о нем составляется на основании лишь опыта чужой жизни, что не может забыть его тот, кто хотя раз испытал влияние его: оно сопровождает его как тень днем и как свет ночью, – кто мнит, будто давно отделался от него, у того оно внезапно всплывает на поверхность душевной жизни»⁴³⁷, то необходимо признать, что и для Эригены, о первоначальном воспитании и развитии которого, правда, нет положительных сведений, но жизнь и деятельность которого совершались в той же сфере августиновского влияния и который во всяком случае лишь с течением времени ближе мог ознакомиться с восточным богословием, августинизм не остался чисто внешним фактом, к которому он впоследствии внешним образом аккомодировал свои неоплатонические воззрения, как это часто представляется. Напротив, естественно предполагать гораздо более глубоко влияние его на философа и между прочим тех именно сторон его, по которым он является произведением собственно западного духа, отличным от восточного склада мыслей, так что, служа для Эригены исходным пунктом при переходе его к восточным воззрениям и при усвоении им последних, он должен был определить самый характер этого усвоения.

Глава IV. Восточное богословие. Св. Дионисий (Ареопагит), св. Григорий Нисский, св. Максим Исповедник и отличие их воззрений от воззрений бл. Августина

Подобно тому как практический характер запада отразился известным образом и в западной спекуляции, когда она должна была явиться в удовлетворение потребностей жизни запада и явилась в лице оригинального ее представителя, бл. Августина, – теоретический склад духа восточного человека не только выразился в преимущественной склонности и способности его к умозрению, но также в известном смысле определил и самый, так сказать, метод его и содержание.

Факт преобладания в церковной жизни востока теоретических интересов общеизвестен. Склонность и способность к научно-теоретическому исследованию истины представители восточного богословия унаследовали еще от дохристианского эллинского мира, получив от него богатое литературное наследство и имея за собою целый ряд мыслителей классической древности; полученное ими наследство не было для них чуждым, приобретенным со стороны, но было собственным родным достоянием. И в христианстве, не оставляя в совершенном пренебрежении практической стороны, грек преимущественное внимание обратил все-таки на его теоретическую сторону. Откровенная истина, с точки зрения греческого христианского востока, имеет цену прежде всего сама по себе. При исследовании истины нет нужды обращать особенное внимание на практическую ее приложимость, искать от нее пользы в практическом смысле; предполагается, что истина вообще, так сказать, в целом своем объеме должна иметь значение и приложение и в жизни; нужно поэтому стараться прежде всего проникнуть в нее, осуществляя затем по мере усвоения. Исходя из такого убеждения в значении истины самой в себе, представители православия на

востоке с суровостью, которая может иногда показаться нетерпимостью, относятся ко всякого рода отступлениям от церковной догмы как единственно правильного выражения христианской истины, допускают крайне резкие суждения о ересе и их представителях, хотя бы иногда заблуждения казались не имеющими прямого отношения к практической жизни и хотя бы представители их сами отличались, по видимому, высокими нравственными достоинствами и в своих мнениях исходили из благих намерений. Известный ревнитель православия Епифаний не находит лучшего выражения для характеристики еретиков, как обвинив их в *ἰπιστία*, неверии. Это «неверие», упорство заблуждающегося по отношению к тому или другому пункту учения, не есть, по восточному воззрению, незначительный нравственный недостаток, происходящий из-за каких-либо недоразумений: это есть совершенное отступление от богооткровенной истины и предполагает совершенное извращение человека. И такой взгляд не был взглядом только Епифания: еще ранее Ориген заявлял, что еретик не может и не должен молиться (пока пребывает в ереси); если он вздумает молиться, вконец погибнет, ибо молитва его вменяется ему в грех⁴³⁸. Мысль о значении познания в деле религии, идеал истинного христианского гнозиса, нашедшие особое выражение в александрийской школе в ее первых представителях, живут в сознании востока и в последующее время. Если, в виде ли реакции или по другим каким-либо причинам, являются на востоке противники этого общего уважения к теоретическому исследованию истины, они сами попадают в список еретиков. Таковы «противники ведения» христианского (*ὑψωσιμάχοι*), упоминаемые Иоанном Дамаскиным, которые, судя по его характеристике, вовсе не объявляли безразличия между истинным учением и ересью, а только признавали вообще теоретические исследования излишними для спасения души⁴³⁹.

Теоретический характер востока, как сказано, нашел выражение, так сказать, и в методе, и в содержании восточного богословия. Между тем как у бл. Августина отношение человека к Откровению, как источнику знания, представляется как отношение испытующего» даже сомневающегося, только еще

ищущего истины исследователя, причем жизненное значение истины определяется собственным пережитым опытом, и свидетельство человеческого сознания является последним критерием при ее оценке, – в восточном богословии это отношение представляется как отношение ума созерцающего, или воспринимающего существующую объективно истину и полагающего ее в основание своих выводов, как нечто само в себе достоверное. Ум (νοῦς), способность созерцания, по греческому воззрению, есть главная способность человека и употребляется для выражения понятия духа. По своему содержанию восточное богословие хочет быть прежде всего развитием данных, заключающихся в Откровении, через применение к ним логических операций ума, а не рефлексией над опытом собственной жизни и деятельности человека. Делая исходным пунктом Бога и Его откровение, при невозможности для человеческого ума обнять откровенную истину во всей полноте, восточные богословы естественно начинают при уяснении понятия о Боге с самых абстрактных определений, опираясь на результаты греческой философии (александрийская школа и платонизм), чтобы потом уже, по мере раскрытия богооткровенного учения, наполнить их более определенным содержанием (Иустин Философ, Климент Александрийский, Ориген). Абстрактные определения продолжают существовать и в позднейшее время⁴⁴⁰.

Мы будем иметь в виду только тех представителей восточного богословия, с произведениями их, известными Эригене, которые имели наиболее важное значение для западного философа при развитии им своей системы: так называемого Дионисия Ареопагита, Григория Нисского и Максима Исповедника.

Сочинения, известные с именем св. Дионисия Ареопагита, являются по своему содержанию действительным осуществлением теоретических стремлений восточной мысли в области богословия, можно сказать, единственным по своей характерности даже в обширной богословской литературе востока. Они представляют попытку приложения к данным христианского Откровения, и именно – прежде всего в учении о

Боге, приемов отвлеченного философского мышления, стремящегося стать на самую высокую ступень абстракции, какой философская мысль греков успела достигнуть в последний период своего развития в неоплатонизме и какая возможна только для ума, вышедшего из неоплатонической школы. У св. Григория Нисского, и именно в его сочинении «Περὶ κατασκευῆς ἰχνυθρώπου», встречаем характерное учение об уме (νοῦς) как центре и сущности человеческого существа, определяющее дальнейшие подробности антропологии этого отца, причем, как замечено, проводимый здесь взгляд на человека не был взглядом только Григория и даже вообще восточных отцов и учителей, а всего греческого востока. Св. Максим Исповедник, всецело утверждаясь на воззрениях Дионисия и исходя из них как из основания, принимает в то же время и антропологию св. Григория и стремится обнять в цельном философско-богословском мировоззрении результаты предшествующей пятивековой работы мысли в области богословия. У него находим и обстоятельное раскрытие учения о религиозном познании и его источниках.

В каждом из указанных авторов, произведения которых служили главным источником для Эригены при ознакомлении его с восточным богословием, можно указать особые стороны, представляющие интерес для сравнения их с бл. Августином, представителем западного богословия. Дионисий может быть сравниваем более или менее с Августином вообще по тому значению, какое он имел для последующего времени. У Августина находят возможным усматривать начатки средневековой западной схоластики и мистики, что справедливо в смысле общего влияния бл. Августина на различные направления мысли и жизни запада. Сочинения Дионисия имели подобное же значение для соответствующих явлений в жизни восточной церкви (хотя они пользовались не меньшим уважением и в позднейшее время имели влияние и на западе). Григория Нисского можно назвать представителем восточной антропологии; антропологические вопросы вообще представляли для него наибольший интерес пред всеми другими, указанное же произведение его, пользовавшееся

таким *уважением* на востоке (τεῦχος θαυμάσιον, по Свиде), есть главное в этом роде. Но для бл. Августина человек и его психическая жизнь служат исходным пунктом его умозрения, и он даже не хочет ни о чем другом иметь знание, как только о человеческой душе и о Боге, Который познается человеком через познание собственной души. Максим Исповедник может быть признан характерным представителем восточного богословия по своей многосторонности и широте Интересов, подобным тем, какими в области западного богословия озаменовал себя гений Августина. Стремясь усвоить и объединить данные предшествующего развития мысли в области догматической, он пытается в то же время поставить в связь с нею и осветить сферу нравственно-практических вопросов. Особый интерес его к этим вопросам и вместе его компетентность с восточной точки зрения в их решении становятся понятными уже из той роли, какую ему пришлось играть в истории догматических споров восточной церкви, из его деятельности по разъяснению вопроса о человеческой воле в лице Богочеловека, вопроса, близко соприкасавшегося с областью нравственных вопросов. Максим является классическим выразителем православного учения о двух волях во Христе и представителем восточного понимания воли вообще, которой придается такое важное значение в психологии Августина.

Ареопагитская система не может быть названа в собственном смысле системой церковного гнозиса. Хотя неизвестный автор так называемых ареопагитских сочинений не только с отрицательной стороны, выставлением на первый план в понятии Божества непостижимости и трансцендентности (ὑπερουσιότης) и требованием применения чисто абстрактных операций в рассуждениях о мире духовном, предупреждает возможность фантастических построений вроде древних гностических систем, но и своим положительным учением, именно, главным образом «О небесной иерархии», дает как бы замену и вместе опровержение нецерковного гнозиса Оригена с его гипотезой трансформации духовных существ, однако его задача состоит вовсе не в создании полной спекулятивно-

богословской системы. Он в этом отношении дает лишь абстрактные схемы, которые нужно еще наполнить конкретным содержанием, начертывает только, так сказать, рамки, в которые потом укладываются так или иначе воззрения представителей позднейшего византийского богословия. В общем же его влияние далеко не ограничивается пределами только спекуляции в собственном смысле. Богословская спекуляция разрешается для него, как в естественное, в известном смысле необходимое завершение, в мистическое созерцание Божества, и с этой стороны он является родоначальником спекулятивной мистики христианства, как восточного, так и западного. Что касается значения его собственно для восточной церкви, то, твердо держась церковной почвы и прилагая результаты своей спекуляции к уяснению смысла религиозно-церковной жизни, насколько высшее выражение она находит в богослужебной практике, он является выразителем мистико-литургического характера этой церкви, основателем богослужебной мистики восточного христианства⁴⁴¹.

Концепция, осуществляемая автором в тех из произведений его, которые можно признавать вообще самыми важными и которые, за исключением двух, сохранились до настоящего времени, отличается простотою, вполне отражая богословско-церковный, если можно так сказать, характер его воззрений. Предметами его спекуляции являются, с одной стороны, – Бог, с другой стороны – церковь, небесная и земная. Учению о Боге и познании Бога он посвящает четыре сочинения, связь и последовательность которых он сам указывает (θεολογικάι, ὑποτυπώσεις, Περί θείων ὀνομάτων, Συμβολική θεολογία, Μυστική θεολογία). Учение о церкви излагается в двух сочинениях об иерархиях – небесной и церковной в собственном смысле, т. е. земной (Περί τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, Περί τῆς Εκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας). Земная церковь есть отражение небесной; та и другая отражает в своей жизни и деятельности Самого Бога.

Если у бл. Августина основой для богословской спекуляции является антропология и исходным пунктом для него служат данные непосредственного сознания, то для автора

ареопагитских сочинений, напротив, Бог есть главный предмет, и исходный пункт, и последняя цель умозрения, и в своем учении о Боге он хочет утверждаться исключительно на откровении Самого Бога, как объективно данном. Идея Абсолютного занимает центральное положение в воззрениях учителя позднейших представителей христианской мистики в деле мистического созерцания как самой высшей ступени в познании Божества. Вся речь его, отличающаяся неподражаемыми особенностями, соответственно высоте той области, в которой вращается его мысль, настроена на самый высокий тон, и уже с внешней стороны характерным нужно признать факт, что слово θεός, особенно сложные с ним и частью производные, употребляются им, по-видимому, чаще всех других. Богословствование, рассуждения о Боге и священных предметах для него есть как бы торжественный гимн (частое употребление слова ὕμνεῖν). Сам он хотел бы уклониться, сознавая слабость своих сил, даже от слушания чего-либо относящегося к «божественной философии», и только естественное стремление к знанию и установленный свыше порядок вещей, требующий от всякого учиться и учить других, заставляет его взяться за перо, идя при том по проложенному уже другими пути⁴⁴². Молитва с целью приближения к Богу, в которой человек открывает себя для объективного воздействия на него со стороны Бога, есть необходимое условие богословствования⁴⁴³.

Источником, откуда должно почерпнуть данные для учения о Боге, должно быть Св. Писание. Если Сам Бог благоволит открывать Себя людям, то к Его Откровению и должно, конечно, обращаться, чтобы познавать Его⁴⁴⁴. Усвоение истины Откровения имеет величайшую важность даже в том случае, когда эта истина является непостижимой для ума, именно в силу объективного значения этой истины⁴⁴⁵. Вера христиан в божественную истину есть не что иное, как единение их с этой истиною как объективною, и она именно дает вере твердость и неизменность⁴⁴⁶. Те в христианстве, которые идут впереди в деле религиозного познания и являются руководителями других⁴⁴⁷, каждый день умирают за эту истину, и словом и

делом свидетельствуя (μαρτυροῦντες) о ее исключительном достоинстве, т. е. они, по истолкованию комментатора, не только всегда готовы на смерть ради истины, но и всегда умирают для незнания и живут для знания⁴⁴⁸. Непостижимый и невыразимый обычными способами элемент необходимо должен быть в Откровении наряду с доступным для понимания содержанием, находящим выражение в обычных формах сообщения мыслей и действующим силою логической убедительности, тогда как действие первого основывается, так сказать, на непосредственном влиянии его на душу⁴⁴⁹. Разумеется, степени действительного постижения содержания Откровения для различных людей весьма различны. Символы, которыми так часто пользуется Св. Писание и которые иногда кажутся не только странными, но и прямо соблазнительными, являются, между прочим, по автору, не чем иным, как покровом для высших тайн религии, скрывающим их от недостойных и открывающимся только для тех, которые приступают к ним с надлежащим религиозным настроением и могут возноситься мыслью от чувственного к духовному⁴⁵⁰.

Задача автора в отношении к учению о Боге и состоит в том, чтобы изложить это учение чрез разъяснение тех предикатов (θεωυμῖαι), которые усвояются Божеству в самом Св. Писании или для которых есть прямые данные в последнем, вообще тех выражений, которыми пользуются священные писатели, когда говорят о Боге. Так как эти предикаты частью относятся к внутренней жизни Божества, частью выражают отношения Его ко вне, к миру конечному, и так как помимо прямого способа выражения Писание в том и другом случае весьма часто употребляет символические обозначения, то подлежащий рассмотрению, заимствуемый из Откровения материал автор распределяет в трех сочинениях. «Начертание богословия» (богословские наставления) должно было заключать учение о Боге в отношении к внутренней жизни Его, как Едином и Троичном, вместе с учением о воплощении второго Лица Св. Троицы. Сочинение «О божественных именах» посвящено уяснению абстрактных наименований Божества, выражающих отношения Его к миру. «Символическое

богословие» рассматривает метафорические выражения о Божестве Св. Писания⁴⁵¹. Символы должны быть разрешаемы в абстрактные понятия и вообще так или иначе сводимы к прямым наименованиям⁴⁵²; последние же необходимо разъяснять, насколько возможно, путем метафизического анализа⁴⁵³.

По отношению к наименованиям, которые указывают на внутреннюю жизнь Божества, как Троицы, допуская возможность лишь некоторого уяснения их путем анализа, автор требует вообще строгого отличия их от предикатов, выражающих отношения Божества ко вне⁴⁵⁴, и этому требованию всегда, как известно, оставались верными восточные богословы позднейшего времени в своей полемике против учения о Filioque. Но «Начертание богословия», где излагалось подробно учение автора о Св. Троице и о воплощении Сына Божия⁴⁵⁵, не дошло до нас, равно как и его «Символическое богословие»; о содержании этих произведений мы можем судить лишь по тем указаниям, какие встречаются в других, сохранившихся сочинениях⁴⁵⁶. Только учение об абстрактных наименованиях Божества, выражающих отношения Его к миру, может быть изложено с подробностью на основании сочинения «О божественных именах».

Рассматриваемые в последнем имена обозначают, с точки зрения автора, именно лишь обнаружения ко вне Абсолютного как непостижимой причины мира, проявления Его в конечном бытии (πρόοδοι, διακρίσεις, ἐκφάνσεις, у Эригены processiones), когда Оно как бы исходит из Своей непостижимости и единства и делается явным в создании множественного, конечного бытия и вообще в Своих отношениях к нему, не переставая быть непостижимым и единым⁴⁵⁷.

На первом месте в ряду этих «имен» автор ставит наименование Бога благим (ἰυαθός), предикат благодати, так как благодать должна быть признана причиною как самого создания мира, так и всех дальнейших отношений к нему Божества, и проявляется во всех действиях Его⁴⁵⁸. Благодать принадлежит Богу так же, как солнцу свойство светить⁴⁵⁹, и Бог есть духовный свет для мира духовного⁴⁶⁰. В связи с этим предикатом стоят

другие, ближе раскрывающие его. Абсолютное благо является в своем обнаружении как абсолютно прекрасное и как сама красота, – так как все прекрасно, лишь заимствуя красоту от Него, само же Оно ни от кого не заимствует (καλόν καί κάλλος, красота в обширном смысле слова). Как абсолютно прекрасное, Оно есть предмет любви для всего существующего и Само есть любовь (ίχϋαπητδν καί ίχϋάπη), так как Само любит все и от Него исходит всякая любовь. И Оно есть предмет не просто любви, но любви в сильнейшей степени, предмет страстного влечения, и само любит все такую именно любовью (έραστόν καί Ερως). Некоторые считают неприличным употреблять для выражения высших и чисто духовных отношений слово Ερως, которое имеет уже определенное значение в приложении к сфере низших, чувственных отношений, тем более, что оно не употребляется и в Писании⁴⁶¹. Но, по Дионисию, последнее недостойное значение придала этому термину толпа, которая не может вместить и не знает истинной любви к Богу во всей ее силе. В действительности же это есть более ясное выражение для обозначения высших отношений, и на высшее значение, какое может иметь это слово, есть указание и в Св. Писании (Притч. 4,6,8), употребляется оно в этом значении и у церковных писателей⁴⁶². Приводящая все в движение, исходящая от Бога и к Богу возвращающаяся любовь характеризуется как любовь экстатическая (Ερως Εκστατικός): любящий как бы выступает из пределов собственного существа, принадлежа не себе, но любимому предмету. Как такая, она является причиной взаимной связи существ, побуждая стоящих на высшей ступени в общей иерархии посвящать свою жизнь и деятельность на служение благу низших, связуя друг с другом, чрез взаимное усвоение личных интересов, занимающих более или менее одинаковое положение в этой иерархии, побуждая, наконец, низших обращаться к высшим, подражать им и стремиться жить жизнью их. «Живу не ктаму аз, но живет во мне Христос» (Гал. 2,20), – говорит, например, о себе апостол Павел, как живущий не своей жизнью, но жизнью Того, Кого он любит⁴⁶³. К Самому Богу приложимо понятие экстатической любви: и Он как бы исходил из Себя Самого в Своем промыслении о мире, как

бы услаждаясь Своею благостью и любовью; отсюда наименование Его Богом ревнителем (Исх.20,5)⁴⁶⁴. Будучи движущей силой мировой жизни и основой связи всего существующего, божественная любовь, исходя из Бога и к Нему возвращаясь, представляет как бы некоторое непрестанное круговращение, определяющееся стремлением к благу всех существ, которое вложено в них Самим же Богом, подателем благ; и начало, и продолжение, и конец этого движения в Боге. Согласно с учением Иерофея, наставника Дионисия, изложенным в его «Гимнах о любви» (Ερωτικό ὕμνοι), проявляясь в различных существах различно, эта любовь всюду одна, и в обоих направлениях, которые можно различать в мировой жизни, в движении от Бога и к Богу, при созерцании процесса этой жизни с высшей точки зрения, должно признать действующей единую силу божественной любви⁴⁶⁵.

В заключение учения о Боге как абсолютном благе, начале и цели всего существующего естественно было поставить вопрос о зле и попытаться дать такое или иное решение его. Если все получило бытие от благого Бога и все стремится к Нему, откуда могли появиться злые существа, прежде всего демоны, и каким образом возможно для них не стремиться к благу? Что собственно делает их злыми, и вообще, что такое зло, и как может оно существовать при промыслительном действии Бога и не уничтожается? Ответ на эти вопросы, какой дает автор, есть более или менее общий для всех христианских мыслителей древности. Зло объективно не есть что-либо сущее. Оно не существует, как что-либо положительное, ни в чем сотворенном, – ни в ангелах, ни в демонах (ибо зло и в них не относится к их природе)⁴⁶⁶, ни в душах, ни в неразумных животных, ни вообще в природе, ни в телах, ни в материи⁴⁶⁷. Но, будучи чисто отрицательным явлением, оно отнюдь не тождественно с метафизической ограниченностью конечного бытия. Оно есть отсутствие или недостаток того, что на самом деле должно быть в природе существа по его идее, отклонение от нормального состояния природы⁴⁶⁸. При своем отрицательном значении, как не сущее само по себе, зло никогда не может быть целью стремления для разумных

существ. Последние, когда стремятся ко злу, представляют его под видом блага, придавая таким образом злу не сущему некоторое призрачное существование и обольщая самих себя⁴⁶⁹. Хотя зло, как нечто отрицательное, проявляется собственно в том или другом существе как отсутствие силы (ἰσχθένεια, καί ἰχδυναμία, καί ἔλλειψις) к совершению добра, но так как это отсутствие силы бывает следствием произвольного уклонения от Бога, источника благ⁴⁷⁰, и в действительности Бог всегда всем готов подать с своей стороны помощь и от каждого зависит принять или не принять эту помощь⁴⁷¹, то зло по справедливости подвергает злых ответственности и наказанию в будущей жизни. Самое наказание злых будет состоять главным образом в удалении их от Бога; но они сами уже ныне удалили себя от Него и святых Его⁴⁷².

Дальнейшие определения Абсолютного, после первого и самого общего предиката благодати, выражают ближайшие отношения Его к различным сторонам и областям конечного бытия. Различая в разумных существах, стоящих на высшей ступени бытия и совмещающих в себе все свойственное существам низших порядков, сущность или бытие (οὐσία), естественную силу или способность (δύναμις) и действие (Ενέργεια), как ее проявление⁴⁷³, применительно к этой схеме Дионисий распределяет, по-видимому, первые из рассматриваемых им далее «божественных имен»⁴⁷⁴.

Все существующее, прежде чем быть чем-либо определенным, должно обладать бытием вообще. В области сущего, как частнейшая область, выделяется область того, что обладает не просто бытием, но и жизнью. Еще более ограниченную область составляют существа, в которых жизнь является сознательной, начиная от самых низших проявлений сознания, сопровождающего чувственные восприятия, продолжая сознательностью дискурсивного мышления человека и оканчивая чистым созерцанием бесплотных духов⁴⁷⁵. Бог, как причина всего, есть причина бытия всего сущего, причина жизни одаренного жизнью вообще и сознательной жизнью в частности, и соответственно этому именуется Сущим (ὁ ὢν, τό ὄν, οὐσία), Жизнью (ζωή), Мудростью, Умом, Словом, Истиною (σοφία,

σοφός, νοῦς, λόγος, ἰχλήθεια)⁴⁷⁶. Автор стремится при определении отношений Абсолютного к конечному, как причины бытия последнего, достигнуть крайних пределов абстракции. Бог – причина сущего не в определенной только форме существования его, но причина прежде всего именно самого бытия сущего, взятого отдельно от других определений его⁴⁷⁷. И не только сущее (τὸ ὄντα), просто как сущее, прежде чем иметь какие-либо другие определения, участвует в идее бытия и потом уже может получать частнейшие определения, – но и самые эти определения должны также участвовать в этой идее⁴⁷⁸. От Бога происходит и в Боге существует, таким образом, прежде всего – бытие в себе, затем – частнейшие определения сущего или *идеи* (αὐτομετοχαῖ, αρχαῖ), наконец, уже все сущее⁴⁷⁹. Но все существует в Боге в нераздельном единстве, существует идеально, иначе говоря – в Нем находятся собственно идеальные прототипы всего существующего (παράδειγμα, λόγοι, προορισμοί, θελήματα)⁴⁸⁰. Зная их, Бог знает все прежде, чем оно получит бытие как бы вне Его (Дан. 13,42), т. е. зная собственно Себя, божественная Премудрость, как причина всего, знает через это все и не имеет нужды ни в каком ином знании⁴⁸¹. Для человека понятия бытия в себе, жизни в себе и т. п. суть не что иное, как чистые абстракции, и Дионисий с особой выразительностью предостерегает читателей от опасности гипостазировать эти понятия, превращая их как бы в какие-то существа, как делают это некоторые (языческие) мыслители, создавшие из этих абстракций богов и демиургов, которых «не знали ни они, ни отцы их»⁴⁸². Абстрактными наименованиями обозначается Сам Бог, единая превышающая все причина всего (βρχικώς, θεϊκώς καί αἰτιατικώς) и исходящие от Него действия или силы (μεθεκτός). Прием же абстрактного мышления, приложение которого показано выше, выделение идеи, например, бытия в особое понятие, имеет целью показать, что Бог в действительности выше всех понятий, заимствованных от конечного мира, так что и самое бытие (конечного) зависит от Него и находится в Нем⁴⁸³. Некоторые из христианских учителей находят нужным говорить даже об αὐτοαγαθότης и θεότης только как о дарах (δωρεά) со стороны

непостижимого Бога, именно для того, чтобы вполне выдержать по отношению к Нему понятие трансценденности, и сам Дионисий соглашается с этим⁴⁸⁴.

Абсолютное есть не только причина конечного бытия и определенной его конституции по его началу, но в то же время есть вседействующая сила (δύναμις), которая постоянно поддерживает это бытие и влияние которой простирается на все области его. Чистые духи, например, только стремятся с своей стороны всегда быть тем, чем они являются, силу же быть получают от Бога; но от Бога же получают они, по Дионисию, который в данном случае высказывает мысль, лежащую в основе учения о благодати бл. Августина, и самую силу стремиться⁴⁸⁵. Как поддерживающая все сила, Бог каждому существу дает всегда то, что соответствует положению, занимаемому этим существом в системе универса (δικαιοσύνη), сохраняет в целости нормальный строй его жизни, охраняя от всяких нарушающих его чуждых влияний (σωτηρία), в случае же уклонения от нормального состояния снова возводит к нему (ἰχπολύτρωσις)⁴⁸⁶.

Обращая внимание на самое проявление действий Божества, как абсолютной силы, в мире конечном, можно видеть, что Ему в этом отношении могут быть приписаны прямо противоположные определения, т. е. что Он не подлежит никаким категориям. Будучи бесконечно великим, Бог одинаково проявляется и в малом (τό μέγα καί τό μικρόν). Будучи всегда тождественным Себе и неизменным и причиной неизменности для тварей, Он является, однако, в обнаружениях.

Своей деятельности в мире как нечто иное, нежели то, что Он есть на самом деле (τό ταύτόν καί τό ἑτερον). Будучи всегда подобным Себе (как тождественный) и принципом подобия для всех существ, которые должны уподобляться Ему, чрез это становясь подобными и друг другу, Сам Он не подобен никому, как первообраз (τό ὁμοιον καί τό ἰχνόμοιον). Пребывая неподвижным и неизменным в Своей деятельности, Он получает, однако, и предикат движения, как все приводящий в бытие и о всем промысляющий (ἡ στάσις καί ἡ κίνησις, ὁ βκίνητος καί κινούμενος)⁴⁸⁷.

Обнимая далее все сущее одним взглядом, как совместно существующее, и поставляя Абсолютное в причинное отношение к той форме существования конечного, которая для предметов мира чувственного является формой пространственного бытия, получаем определение Абсолютного как вседержительной силы, или Вседержителя (Παντοκράτωρ)⁴⁸⁸. Подобным же образом Бог есть причина и той формы бытия конечного, которая для подлежащих изменению предметов есть форма времени, для неизменного же и истинно сущего определяется как «век», почему Он и называется в Писании «Ветхим денми» (Παλαιός ἡμερῶν)⁴⁸⁹. Бог есть, далее, причина гармонии жизни всего существующего вообще, и в частности дает каждому существу внутренний мир, определяет его согласие с другими и с самим собою (εἰρήνη)⁴⁹⁰. Как источник для всякого сотворенного существа святости и чистоты от всего не свойственного природе твари по ее назначению, Бог именуется Святым святых (Ἅγιος ἰχθύων). Как начало и виновник всякого порядка, Он есть Царь царствующих (Βασιλεύς τῶν βασιλευόντων). Как обладающий всем, Господь господствующих (Κύριος τῶν κυρίων). Как промысляющий о всем и действующий во всем, все созерцающий и все объемлющий Своею деятельностью, Он называется Богом богов (θεός τῶν θεῶν)⁴⁹¹.

Но в конце концов, в положительном учении о Боге (καταφατική θεολογία), при перенесении на Абсолютное предикатов из области конечного, невозможно сказать о Боге что-либо большее и более достойное Его, как наименовав Его совершенным вообще, т. е. обладающим всеми мыслимыми совершенствами, которые при этом должно мыслить существующими в Нем в нераздельном единстве. Поэтому, начав рассмотрение усвояемых Божеству в Св. Писании наименований учением о Боге, как благом, автор заканчивает свое сочинение рассуждением о Боге, как совершенном и едином (τέλειον καί ἓν)⁴⁹². Совершенным Бог именуется, как имеющий все совершенства от Себя Самого и в высочайшей мере, или лучше – выше всякой меры, без всякого изменения, увеличения и умаления, и как всему дарующий совершенство (αὐτοτελής, ὑπερτελής, αἰεὶ τέλειον, τὰ τέλεια πάντα τελεσιουργεῖ).

Рассуждение о «едином» по своей абстрактности может найти параллель лишь в неоплатонической спекуляции об этом предмете. Все существующее имеет бытие, насколько участвует в едином или представляет в себе осуществление идеи единства⁴⁹³. Единство существует прежде множественности: в то время как единое может существовать без многого, многое не мыслимо без единого⁴⁹⁴. Все многое всегда может быть объединено в каком-либо отношении, или в качестве частей целого, или в качестве акциденций единого субъекта, индивидуумов одного вида, видов одного рода, действий одной причины. Первообраз же и причина всякого единства есть Бог, Который Сам, однако, выше понятия единства (τό ἓν), как обозначающего сущее с количественной стороны, ибо Бог вообще выше сущего. Будучи именуем Единицей (μονάς) и Троицей, Он не есть ни единица, ни троица в смысле понятий, постижимых для нашего ума⁴⁹⁵, подобно тому как и предикат благодати отнюдь не выражает сущности неизреченной природы Божества. Этим замечанием о трансцендентности Божества заканчивается рассуждение о «божественных именах», заключаемое просьбой об исправлении и дополнении того, что оказалось бы в сочинении несогласным с истиной или недостаточно раскрытым.

Что же вообще оказывается в результате приобретаемого таким образом познания о Боге? В мире конечном может быть различаемо, с одной стороны, бытие духовное, умопредставляемое (τά νοητά), с другой – бытие чувственное (τά αἰσθητά). Но как духовное выше чувственного, несравнимо с ним и не может быть само по себе выражено в форме чувственных представлений, так, в свою очередь, и над духовным, но конечным бытием возвышается Существо абсолютное, и никакое понятие, заимствованное из мира конечного, не может выразить идею этого Существа. Само в Себе Оно не постижимо ни для какого ума и не выразимо никаким словом⁴⁹⁶. Сам Бог в Писании говорит, что знание о Нем и созерцание Его, как Он есть Сам в Себе, недоступно для конечных существ, и многие из священных писателей говорят о Нем как не только невидимом и недоступном для восприятия

(ἰπερίληπτος), но и как неиспытуемом и неисследимом⁴⁹⁷. Конечное, духовно-чувственное существо, человек, всегда возвращается своею мыслию в области конечного и может мыслить только конечное. Поэтому, когда Богу усвояются те или другие определения, когда человек хочет мыслить в выражаемых этими предикатами понятиях Абсолютное, – в сущности совершается лишь перенесение предикатов с конечного бытия на Существо бесконечное, и человек не более, как только стремится мыслить последнее⁴⁹⁸. Усвояя абстрактные наименования Божеству, мы выражаем, как уже было сказано, всегда лишь отношение к той или другой стороне конечного бытия Бога, как непостижимой, вседействующей причины, выражаем обнаруживающиеся вне действия этой причины⁴⁹⁹, далеко не адекватные ей самой⁵⁰⁰. И если наименования для обозначения внутренних отношений в жизни Божества также заимствованы от конечного, то познать вполне, что собственно обозначают они в Божестве, невозможно, хотя мы знаем из Писания, что источник Божества в Троице есть Отец и от Него происходят Сын и Дух⁵⁰¹. Самый ясный и очевиднейший в смысле факта, факт воплощения Бога совершенно непостижим в своем значении ни для какого ума, поскольку действующим в нем является Абсолютное, не перестающее быть абсолютным, но проявляющееся именно как таковое в этом факте⁵⁰². Как абсолютной причине всего, которая может быть поставлена в самые разнообразные отношения к конечному бытию, Богу могут быть усвоены самые разнообразные имена, как и делает это Писание. Но с другой стороны, никакое положительное наименование не выражает идеи Абсолютного. *«Зачем ты спрашиваешь об имени Моем?»* – говорит Он в одном из таинственных видений, как бы порицая за самый вопрос того, кто спросил о Его имени: – *«Оно чудно»* (Быт. 32,29; ср. Суд. 13,18). И не в том ли заключается это чудное имя, чтобы быть выше всякого имени и не иметь имени, – имя выше всякого имени, именуемого в сем веке или в грядущем (Еф. 1,21)?⁵⁰³ Какие бы предикаты ни были прилагаемы Богу (καταφατική θεολογία), в то же самое время приложимость их с гораздо большим правом может быть отрицаема (ἀποφατική θεολογία)⁵⁰⁴. Но это означает собственно

только то, что Бог выше всяких и положительных, и отрицательных предикатов⁵⁰⁵.

Если Абсолютное не может быть мыслимо ни под каким понятием и невыразимо никаким словом, если Оно само в себе недоступно для обычного мышления, то, по-видимому, стремление ума к познанию Его должно остаться в конце концов неудовлетворенным. На самом деле, однако, ум может найти, по Дионисию, удовлетворение своему стремлению именно в мистическом созерцании Божества, в познании Его через непостижимое единение с Ним⁵⁰⁶. Об этом созерцании не следует и говорить с теми, которые думают, что выше «сущего» нет ничего сверхсущего⁵⁰⁷, и в понятиях своего разума думают обнять и познать *«положившаго тму за кров свой»* (Пс. 17,12); тем более это нужно сказать о тех, которые не могут отрешиться даже и от грубо-чувственных представлений по отношению к Божеству. Конечно, только делом самого Бога может быть возведение человека на высоту этого созерцания, равного ангельскому, где истина созерцается без всяких покровов и все содержание Откровения усматривается в едином акте, так как непосредственно открывается сам виновник Откровения⁵⁰⁸. Но и от человека требуется для достижения этой высшей ступени богопознания активное участие и высшее напряжение сил, чтобы после отрешения от всего сущего и не сущего ему даровано было созерцание превышающего сущее⁵⁰⁹. Самое это отрешение и должно быть высшим проявлением энергии ума, – оно должно быть следствием ясного сознания непостижимости Божества обычным путем и предполагает уже большую или меньшую полноту и совершенство приобретенного этим путем знания о Боге⁵¹⁰. Кто не стремится познать Бога прежде всего обычным путем, для того тем менее, конечно, необходим какой-либо иной путь познания. Таким образом, мистическое созерцание не только не устраняет вообще необходимости Откровения, как первоначального источника богопознания, и методически-научной разработки заключающихся в нем данных, но само предполагает его, будучи лишь завершительной высшей ступенью познания. Дионисий настолько далек от мысли отрицать эту необходимость, что сам, как было показано,

делает в трех сочинениях опыт построения положительного учения о Боге на основе Св. Писания. Но так как само же Писание говорит и о непостижимости Бога, и по отношению к каждому положительному предикату выступает всегда с новой силой при ближайшем рассмотрении его апофатический момент, это и заставляет искать особого способа познания Бога, и указания на него можно найти в самом же Писании (созерцание Христа учениками во время преображения, Моисей, Давид, ап. Павел)⁵¹¹. Учению о нем посвящено четвертое сочинение о Боге – «О мистическом богословии», как завершение первых трех.

Сущность процесса, которым достигается мистическое созерцание, как он описывается в этом сочинении, состоит в последовательном сосредоточении внимания на отрицательном, «апофатическом» моменте прилагаемых к Божеству определений. Начиная с определений и выражений, заимствованных из низшей области бытия, неприложимость которых в собственном смысле к Божеству очевидна сама по себе, созерцающий ум переходит, отрешаясь от них, к более высшим и более абстрактным определениям. Усматривая неприложимость и этих определений, он не останавливается и на них и, восходя выше и выше, достигает наконец самых высших, предельных понятий⁵¹². И если он ясно созерцает неадекватность Абсолютному и этих определений, он в силу логической необходимости, точнее же – влекомый силою самого Абсолютного, отрешается и от них, выступает из себя самого и из всего окружающего, чтобы быть в единении только с Богом, и тогда вступает в мрак неведения, поистине таинственный, объединяясь высшей стороной души с Непознаваемым и познавая Его помимо и сверх естественных действий ума⁵¹³. Дионисий пытается при этом точнее указать тот путь, который может вести к цели, намечая стадии, которые должен для этого пройти ум⁵¹⁴.

Самый акт созерцания может быть описываем только с формальной стороны. Со стороны же содержания он не уясним не только для кого-либо постороннего, но и для самого созерцающего, так как это есть единение с Непостижимым

именно как непостижимым. Удостоившийся созерцания может лишь знать о себе, что он находится превыше всего чувственного и умопредставляемого, но не постигать то, что он созерцает; по отношению к предмету созерцания он может лишь взывать с пророком: *«удивися разум Твой от мене: утвердися, не возмогу к нему»* (Пс. 138,6)⁵¹⁵. И если кто-либо, после созерцания Бога, постигает то, что видел, он созерцал не самого Бога, но что-либо из сущего и познаваемого, приписываемого Богу⁵¹⁶. Поэтому и с формальной стороны этот акт описывается в выражениях, по-видимому исключающих друг друга взаимно, как познание Бога «через незнание», в непостижимом единении⁵¹⁷. Но неведение, о котором в этом случае говорится, не есть, как объясняет греческий комментатор Дионисия, состояние отрицательного характера, простое отсутствие знания (διὰ τῆς ἀμαθίας), оно не есть также акт, сопровождающийся сознанием собственного неведения (ὅτι ἰχθυοεῖται ὁ ἀγνώστος); но в нем созерцающий не знает и того, что он не знает⁵¹⁸, т. е. описываемый акт с этой стороны является сходным с актом эстетического созерцания.

Вопрос о цели мистического созерцания, с точки зрения Дионисия, не должен иметь места (как излишним являлся бы вопрос о какой-либо посторонней цели эстетического созерцания): оно заключает цель в самом себе, будучи единением с Абсолютным. В нем удовлетворяется не удовлетворимое обычным путем стремление ума к познанию Непостижимого, дается со стороны Бога как бы опытное заверение в самом факте существования Его, как непостижимого, в чем ум не может убедиться путем дискурсивного мышления по самому существу. Ум находит в нем как бы успокоение в своем стремлении⁵¹⁹.

Такова методика спекулятивной мистики Ареопагита, отличающейся чисто объективным характером, почти без всяких психологических разъяснений, какие представляет в особенности западная мистика позднейшего времени. В общем, нигде так ясно не отражается теоретически-интеллектуальный характер стремлений греческого гения в области богословия, как в учении об экстатическом созерцании, именно в том виде,

какой оно имеет у Дионисия. Непостижимое единение с Божеством должно удовлетворять ничем иначе не удовлетворимому стремлению к познанию Божества, и путь к нему – есть путь чисто логической, постепенно возвышающейся абстракции⁵²⁰.

Для бл. Августина, как было уже замечено раньше, человек является исходным пунктом даже в его спекуляции о Боге. Наоборот, у Дионисия идея Божества служит точкой отправления при определении сущности духовно-религиозной жизни самих конечных существ.

Учение о мире сотворенных разумных существ, о сущности и условиях их жизни, излагаемое в сочинениях «О небесной иерархии» и «О церковной иерархии», раскрывается в этих сочинениях через установление и уяснение понятия «иерархии».

Причина всего, благой Бог, есть и последняя цель для всего существующего, как абсолютное благо и совершенство. Смысл жизни конечных существ может поэтому заключаться только в стремлении к общению или единению с Ним и уподоблении Ему (θεώσις, «обожествление»)⁵²¹. Если же стремление к абсолютному благу и совершенству, т. е. к Самому Богу, общее всем разумным существам, то и отношения этих существ между собою, очевидно, должны в конце концов сводиться не к чему иному, как к взаимному содействию, направленному к успешнейшему достижению их общей цели. Стоящие на высших ступенях совершенства и близости к Богу, в общем порядке жизни, естественно, должны являться при этом руководителями низших. Но Сам Бог по отношению к этому стремлению конечных существ к Нему, как абсолютному благу и совершенству, не является только пассивным объектом или просто лишь умопредставляемым идеалом совершенства. Именно Ему, напротив, как можно видеть из учения, изложенного в сочинении «О божественных именах», принадлежит наибольшая активность как по отношению к мировому процессу вообще, так, в частности, по отношению к жизни разумных существ. Он Сам является вседействующей силой, все привлекающей к Себе. И когда одни существа

содействуют другим в достижении общей для всех цели жизни, высшие возводят к ней низших, то они являются не более лишь как «споспешниками» (συνεργός), по выражению Писания, Самого Бога, действуют при помощи тех сил и средств, которые дает Сам же Бог, и в своей деятельности как бы подражают действиям Самого Бога, отражают Его деятельность в мире (θεοουργία, θεία ἐνέργεια, συνεργεία). Обладание в большей или меньшей мере тем, что необходимо для целей религиозной жизни и в чем собственно и находит выражение эта жизнь (τὰ ἱερά), и обозначается словом «иерархия» (ἱεραρχία), понимаемым в отвлеченном смысле. В конкретном смысле «иерархия» есть известный разряд или порядок существ, осуществляющий прежде всего по отношению к себе требования религиозной жизни и затем являющийся руководителем в этой жизни других⁵²².

Установленное понятие иерархии вообще и прилагается прежде всего к миру духовному. И именно этим понятием определяется прежде всего общее положение и значение духовных существ в системе универса. Как существа высшие и более близкие к Божеству, чисто духовные существа, называемые вообще в Писании ангелами, являются силами, чрез посредство которых невидимо осуществляется промысление Божие о существах низших, частнее посредниками между Богом и родом человеческим. На такое значение указывает самое наименование их ангелами, и оно ясно засвидетельствовано в Св. Писании⁵²³.

что такое духовный мир сам в себе, это знает вполне один только Бог; знают, конечно, более или менее и сами составляющие его существа. И мы можем знать о нем единственно лишь то и настолько, что и насколько открыто Богом в Писании и именно чрез посредство самих же ангелов.⁵²⁴

В данном случае мы встречаемся с учением, которое, будучи принято в догматику, дало признанному за св. Дионисия Ареопагита автору наибольшую известность в христианском мире, учением о девяти чинах (τάξεις) ангельской иерархии, разделяемой на три лика или три иерархии (ἱεραρχίαι,

διακοσμήσεις): серафимы, херувимы, престолы; силы, господства, власти; начала, архангелы, ангелы. Наименования чинов, в большей или меньшей степени – порядок их (Еф. 1,21; Кол. 1,16), и, по Дионисию, число, имеют основание в Св. Писании. Неясным является вопрос о фактических основаниях весьма важного, однако, разделения их на три лика в том определенном виде, в каком оно предлагается у автора (как неясна вообще история происхождения и первоначальная судьба самих ареопагитских сочинений). Предлагая это разделение, автор не ссылается непосредственно на Писание, но на неизвестного нам ὁ θεῖος ἱεροτελεστής (т. е., конечно, Иерофея), и только тот уже более или менее должен был утверждаться на данных Откровения⁵²⁵.

С спекулятивной стороны учение это должно представлять не что иное, как дальнейшее приложение раскрытого уже выше понятия о сущности религиозно-духовной жизни, по которому высшие и совершеннейшие являются руководителями в достижении целей религиозной жизни для низших и менее совершенных. Разделяясь на классы, духовный или ангельский мир внутри себя представляет отношения, подобные тому, какое существует между небесной иерархией вообще и родом человеческим. Отдельные иерархии, или классы, на которые он разделяется, имеют частнейшие подразделения, и между ними всюду повторяются одни и те же отношения, как между высшими и низшими. Вообще должно, по Дионисию, представлять этот мир состоящим из существ, по самой природе до бесконечности разнообразно и в различной степени отражающих божественные совершенства и в силу этого различия, по установленным самим Творцом законам, находящихся в постоянном взаимодействии. Совершенного равенства нет даже между отдельными индивидуумами, даже во внутренней жизни индивидуума должно быть различие между отдельными силами. Этим богоустановленным порядком отношений разумных существ обуславливается гармония мирового бытия в стремлении всех к единой цели⁵²⁶. Общее указание на то, что в мире ангельском высшие являются посредниками для низших при возведении всех к совершенству

Самим Богом, автор находит в Св. Писании в изображениях пророческих видений и вообще в тех местах, где одни ангелы представляются получающими наущение и повеления от других⁵²⁷.

Но Св. Писание говорит более, чем только просто о факте различия между ангелами, о существовании в мире ангельском различных порядков или чинов. Оно сообщает и самые наименования чинов. Если вообще небесная церковь должна представлять высшее осуществление идеала религиозной жизни и более или менее полное отражение божественных совершенств, то эти наименования должны содержать, по Дионисию, указание на различные стороны этого идеала и выражать некоторые особые свойства каждого порядка духовных существ⁵²⁸. В первой триаде чистых духов, непосредственно предстоящей Богу, наименование серафимов (σεραφ(μ), которым дается представление вообще об огне по переводу этого слова с еврейского языка, указывает, соответственно общему значению символа огня, наиболее часто употребляемого в Писании по отношению к Самому Богу, на высочайшую энергию духовной жизни существ, находящихся в постоянной и непосредственной близости к источнику жизни. Херувимы (χερουβίμ, – πλήθος γνώσεως, f χύσις σοφίας) являются высшим осуществлением идеала религиозного ведения. Престолы (θρόνοι) суть идеал чистоты и возвышенности над всем низшим и готовности к восприятию воздействий со стороны Божества⁵²⁹. По отношению к наименованиям чинов второй триады (κυριότητες, δυνάμεις, έξουσίαι) дается автором абстрактный анализ выражаемых ими понятий⁵³⁰. В третьей иерархии, ближайшей к людям, начала (ίχρχαί) осуществляют принцип начальствования, цель которого – возведение всего к единому Началу всего. Наименование архангелов (Αρχάγγελοι) указывает на среднее положение их между началами и ангелами. Ангелы (άγγελοι) находятся в непосредственных отношениях к роду человеческому, почему носят наименование ангелов по преимуществу. Через эту последнюю иерархию осуществляется собственно промышление о роде человеческом⁵³¹.

Основная идея учения автора «небесной иерархии» есть, таким образом, идея разнообразия духовно-разумных существ, как представляющих отражение в различных степенях и с различных сторон единого для всех идеала духовной жизни, что с объективной точки зрения понимается в смысле различной степени близости к абсолютно совершенному Существо. У Августина внимание обращено преимущественно на внутреннюю жизнь личности. Для Дионисия главной задачей является выяснение объективных отношений конечных существ к Абсолютному и между собой.

Совершенное осуществление законов духовно-религиозной жизни представляет, по Дионисию, мир чисто духовный, ангельский, «небесная иерархия». Небесная церковь является как бы идеалом по отношению к земной. Но законы духовно-религиозной жизни должны быть в общем одни и те же как для чисто духовных существ, так и для человечества, для существ духовно-чувственных. Все разумные существа стремятся к одной и той же цели, к Богу, и в Нем находят благо; уподобление же Богу и единение или общение с Ним вообще в мире разумных существ достигается стоящими на низших ступенях при помощи занимающих высшее положение. Такие отношения существуют между миром духовным вообще и родом человеческим, между существами различных порядков в самом духовном мире. Те же самые отношения повторяются и в среде рода человеческого и отражаются в устройстве земной церкви, в которой духовнорелигиозная жизнь человечества на земле находит высшее выражение и завершение. И здесь из общей совокупности членов церкви выдвигаются божественною волею и избранием⁵³² некоторые в качестве руководителей прочих, и они составляют «церковную иерархию». Полнота иерархических полномочий сосредоточивается собственно в носителях епископского сана, «иерархах», тогда как пресвитеры и диаконы являются представителями частных функций деятельности иерархии, зависящими от епископа⁵³³. Эта иерархия занимает в общем порядке существ следующее место после небесной и есть как бы четвертая после трех иерархий, на которые подразделяется небесная⁵³⁴. Как в мире духовном каждый

предшествующий порядок существ имеет посредствующее значение для последующего в деле усвоения исходящего от Бога Откровения, так назначение иерархии в церкви земной состоит в том, чтобы проводить в жизнь членов церкви дарованное человечеству откровение в широком смысле. Значение ее основывается на том, что она является провозвестницей божественной истины и божественной воли, должна во всем поступать так, как бы движущей силой всегда был сам Бог⁵³⁵.

Но внимание мистического писателя при изображении деятельности церковной иерархии и вообще уяснении смысла церковной жизни обращено не на деятельность ее, направленную к научению верующих истинам христианства в общем смысле, и не на значение ее в отношении к управлению церковью и руководство паствой в нравственной жизни. Оно почти исключительно сосредоточено на той стороне ее, которая имеет отношение к мистической основе церковной жизни, насколько она находит выражение в богослужении и таинствах.

Значение таинств, как известных действий, совершаемых церковной иерархией, заключается, по Дионисию, вообще в том, что через них для членов церкви дается возможность вступать в мистическиреальные, т. е. сокрытые под символическими формами и недоступные для чувственного познания, но тем не менее действительные отношения ко Христу, через приложение к их жизни дела Христова и воспроизведение его в символических действиях в его вечном, так сказать, метафизическом значении. Начало этим отношениям полагается в таинстве крещения (μυστήριον φωτίσματος), в котором человек впервые начинает существовать для новой истинной жизни по образу Божию, рождается для нее⁵³⁶. В Евхаристии (μυστήριον συνάξεως, εἰς τοὺς κοινωνίας, Εὐχαριστία) священнодействующий воспроизводит под чувственными образами факт вочеловечения Христа, исшедшего в этом вочеловечении из сокровенной области, где Он пребывает по своему Божеству, как непостижимо единый, в область чувственного и множественного бытия. Невидимый Христос в этом величайшем священнодействии делается видимым и вступает в общение с

приобщающимися Св. Даров⁵³⁷. Таинство мира (μύρου τέλετή), равное по своей «совершительной силе» предыдущему, есть воспроизведение вечной истины освящения человечества Христа Его Божеством, освящения, созерцаемого серафимами, как непосредственно предстоящими Божеству, и сообщаемого всему, что требует освящения⁵³⁸.

Если учение ареопагитских сочинений о Боге и Его познании имело руководящее значение для мистического направления богословия позднейшего времени, как восточного, так и западного, если для догматики наиболее важным оказалось изложенное в них учение об ангелах, на котором по преимуществу утверждается вообще широкая известность их автора, хотя и с чужим именем, – то непосредственно для восточной церкви, как было уже сказано, наибольшее значение имело приложение автором его спекуляции к уяснению церковной жизни, как находящей особое и высшее выражение в богослужении с таинствами в центре. Понимая богослужение как выражение в известной форме религиозной истины, византийская церковь после утверждения догмы на вселенских соборах поставила своей задачей вообще воплощение догмы в богослужении с целью проведения ее в сознание и жизнь верующих. Отсюда, при взгляде на таинства как средства для достижения единения с самим Божеством и при требовании активного, сопровождающегося созерцанием религиозной истины, участия в богослужении, последнее получило в восточной церкви несравненно большее значение, чем в западной. Но такой «литургический» характер восточной церкви если и не возник впервые, то, по крайней мере, прочно утвердился под влиянием именно авторитета Дионисия, которого всегда имеют более или менее в виду другие позднейшие греческие изъяснители богослужения, начиная с Максима.

Объективно-метафизическая точка зрения восточного богословия, особенно ясное выражение и широкое применение нашедшая в ареопагитских сочинениях, у св. Григория Нисского (род. ок. 330), в том трактате его, который подлежит в данном

случае рассмотрению, находит применение в отношении к антропологии.

Темой трактата его «Об устройении человека» служит мысль о создании человека по образу Божию. Исходной точкой он избирает текст из книги Бытия: *«сотворим человека по образу нашему и по подобию»* (Быт. 1,26) и хочет представить в своем сочинении истолкование этих слов. Мысль о человеке как образе Божиим была, как мы видели, основной мыслью и для Августина в его спекуляции. Но западный и восточный мыслители пользуются ею совершенно различно. Если человек есть образ Бога, то, по бл. Августину, мы можем заключать, что находимое нами в человеческой душе так или иначе должно находиться и в Боге: через познание души мы можем прийти к познанию Бога. Совершенно иным путем идет Григорий. Если человек есть образ Бога, то в человеческом существе мы можем найти и должны находить отражение того, что заключается в Существе божественном, насколько мы можем знать о Нем (более всего, разумеется, из Откровения): познание Бога ведет к познанию человека.

В то время как бл. Августин хочет применить субъективно-психологический метод к богословию, св. Григорий объективно-метафизический, так сказать – богословский метод хочет распространить и на психологию или вообще антропологию.

Таким образом, в учении о человеке он исходит из понятия о Боге. Самым общим понятием в применении к данному случаю будет, по Григорию, то, что Бог есть абсолютная полнота благ (πλήρωμα τῶν ἰγυαθῶν τό θειον)⁵³⁹. Человек, как образ Божий, отражает в себе эти блага. То, что Бог имеет самобытно, то же самое человек имеет от Бога; различие между Богом и человеком состоит в том, что те же самые блага существуют в человеке как в особенном, сотворенном и изменяющемся субъекте (τό ὑποκειμενον)⁵⁴⁰.

Очевидно, образа Божия нельзя искать в какой-либо одной стороне человеческого существа. Но и в целом человеке, в смысле индивидуума, не может, по Григорию, отразиться вся полнота божественных благ (πλήρωμα τῶν ἰγυαθῶν): обилие божественных даров может быть воспринято и беспредельность

божественных совершенств может быть отражена в большей или меньшей полноте только всем человечеством в полном его составе (τό τῆς ἰχθυοπότητος πλήρωμα, πλήρωμα τῶν ψυχῶν). Создание человека по образу Божию было созданием не одного только первого человека, но и всей человеческой природы или всего человечества в нем (ὅπαν τό ἀνθρώπινον)⁵⁴¹. Единичная личность не может быть адекватным выражением идеи человечества и полным отражением образа Божия; самое название «человек», по Григорию, прилагается к человеку как индивидууму лишь вследствие неточного словоупотребления⁵⁴².

Но эти разъяснения сами по себе дают не более как только общее указание пути, по которому должно идти в решении вопроса об образе Божиим в человеке. Для решения этого вопроса нужно, имея в виду идею Первообраза, ближе всмотреться и в природу самого человека.

Бог, творец всего и обладатель всех благ, есть верховный Царь всего. Создавая человека по своему образу, Он и его поставил царем в известной области сотворенного бытия (σκεύος εἰς βασιλείας ἐνέργειαν ἐπιτήδειον). Образ Божий, таким образом, определяется ближе в царственном положении человека над окружающим его миром. Человек вводится в мир, как царь во дворец; дары природы предлагаются в его распоряжение и пользование, как бы на пиру. Как царь, он получает все, соответствующее его положению и необходимое для выполнения его назначения: облекается в порфиру добродетели, получает скипетр нетления и венец правды. Бог, создавая человека, делает в нем как бы изображение Себя Самого и дает ему все, что Сам имеет: ум и слово, способность к любви, способность видеть и слышать, исследовать (νοῦς καί λόγος, ἰχυάπη, ὄψις, ἀκοή, διάνοια)⁵⁴³.

Но главное, в чем выражается царственное достоинство человека и образ Божий, есть ум (νοῦς). Как способность созерцания, он прежде всего отражает божественный Первообраз и это отражение распространяет на все области жизни человеческой. Если человек есть центр и царь природы, то центр и царственное (τό ἡγεμονικόν) в человеческом существе есть ум; в обладании умом и заключается основание

царственного положения человека над прочим миром. Все в человеке указывает на такое значение ума. Самое телесное устройство человека, в отличительных его особенностях в сравнении с животными, объясняется из присутствия в человеке ума и служит его целям. Так, человек слаб по физической своей природе и лишен естественных средств к защите от вредных влияний. Но его ум заставляет служить себе внешние силы природы, пользуется, например, силами животных; если бы эти силы были в самом человеке, они часто служили бы только излишним бременем⁵⁴⁴. Далее, человек обладает руками при прямом положении тела, – и это дает ему возможность свободного употребления голосовых органов, которые являются в нем органами членораздельной речи. Но дар слова дан человеку как средство для ума к выражению вне своих движений; ибо сам ум невидим и пользуется органом речи, как музыкант лирою и флейтою⁵⁴⁵. Внешние чувства в человеке, наоборот, являются средством для получения умом восприятий извне⁵⁴⁶.

Что же такое ум, νοῦς, сам по себе? Он присутствует во всех движениях человека, всем управляет, все может созерцать⁵⁴⁷, но сам он не может быть созерцаем (ἰχθεώρητος). Он может быть познаваем только в своих действиях; он всегда есть созерцающий, но никогда не бывает созерцаемым ни для себя, ни для другого. В этом свойстве Григорий усматривает сходство человеческого ума с божественным⁵⁴⁸. Ум не имеет какого-либо особенного местопребывания в известных частях организма (сердце, голове), хотя известные органы имеют преимущественное значение для него в его деятельности; он зависит от их состояния так же, как музыкант от состояния своих инструментов (болезнь, состояние сна)⁵⁴⁹. Вообще ум должно мыслить вне пространственных определений: он не находится ни в теле, ни вне тела⁵⁵⁰. Непостижимый и внепространственный, ум составляет в человеке самое существо его души, или лучше – он есть самая душа (ἡ νοερά ψυχή, ἡ λογική). Так называемая чувствующая душа и душа питающая (αἰσθητική καὶ θρεπτική ἐνφυεῖα), которые общи человеку с животными, а последняя и с растениями, не суть

особые души; в человеке они выражают лишь отношение к области чувственного бытия ума (νοῦς), который и дает возможность душе человеческой быть и называться душой. Если же способность чувственного восприятия существует и в животных, а жизненная энергия и в растениях, помимо ума, и они называются душами, то называются не точно (ἐκκαταχρήσεως)⁵⁵¹.

Таким образом, дух человеческий⁵⁵² характеризуется у св. Григория с интеллектуальной стороны. Существо души и образ Божий полагается в том, что она есть ум, который, как способность к созерцанию, по самой природе предназначен к отражению в себе своего Первообраза.

Насколько человек по существу своему есть ум и насколько особенности его природы имеют отношение к уму, он есть образ Божий. Но, продолжая далее рассматривать природу человека, мы находим, что хотя человек, как ум, есть образ Божий и должен отражать в себе свойства Первообраза, в действительности он является с такими чертами, которые не принадлежат и ни в каком случае не могут быть приписаны Первообразу. Таковы общие с животными материальный состав и устройство тела человека, подверженность страстям, тленность. Ничего подобного нельзя предположить в Боге, и все подобные черты, по Григорию, могут выражать только уклонение человека от своего Первообраза или последствия этого уклонения, и только таким образом и могут быть объяснены. Поэтому, говоря о человеке, нужно всегда иметь в виду различие между настоящим его состоянием, когда он является с указанными чертами, с одной стороны, и с другой состоянием первоначальным, до уклонения его от своего Первообраза, или до грехопадения, а равно и состоянием будущим, которое будет восстановлением первоначального⁵⁵³. Рассматривая настоящее, эмпирическое состояние человека, Григорий останавливается 1) на факте различия полов, общего у человека с животными; 2) на привязанности человека к чувственности, порабощающей его психическую жизнь; 3) на зависимости человека от внешней материальной природы по

телу, выражающейся, например, в необходимости для него пищи для поддержания телесного существования.

Первая черта, различие полов и вообще телесная организация человека в нынешнем ее виде, не принадлежит, по Григорию, к сущности человека как образа Божия: ее нет в Первообразе и она обща человеку с животными. В этой мысли его утверждают слова Христа о будущем, восстановленном состоянии людей, что в воскресении *«ни женятся, ни посягают, но яко ангели Божию на небеси суть»* (Мф.22,30), и слова апостола о Христе, Которым восстановлена истинная человеческая природа, что в Нем *«нестъ мужеский пол, ни женский»* (о Христе – ἐν Χριστῷ, во Христе, Гал. 3,28). Указание на это он находит и в повествовании книги Бытия о творении человека.

Целью Творца при создании человека по образу Божию был человек вообще, а не мужчина и женщина (Быт. 1,26: *«сотворим человека по образу нашему и по подобию»*)., поэтому-то сотворение человека вообще (1,27: *«и сотвори Бог человека, по образу Божию сотвори его»*) и отличается у Бытописателя от сотворения животной стороны его природы, с различием двух полов (*«мужа и жену сотвори их»*). Эта последняя сторона присоединена Богом к образу Божию в человеке лишь ввиду будущего грехопадения его; ибо для Бога будущее есть то же, что настоящее⁵⁵⁴. Человек сам, *«в чести сый»*, уподобил себя *«скотом несмысленным»* (Пс. 48,13,21). Животная природа человека, таким образом, есть и создание Бога, и следствие падения самого человека. На то возражение, что различие полов есть необходимое условие размножения рода человеческого, Григорий отвечает, что именно с этой целью Бог и присоединил его к природе человеческой, – но единственно потому, что человек сделался чрез грехопадение неспособным к другому способу размножения, которого мы не можем и представить, но который должен был существовать и который во всяком случае (πάντως) имел место в мире ангельском⁵⁵⁵.

Находясь в ряду животных по своей телесной природе, человек естественно и в душевной своей жизни отражает состояния, свойственные животным по их стремлению к

сохранению и продолжению своего чувственно-телесного бытия. Но что в животных совершенно естественно и необходимо, то в человеке, служа препятствием к проявлению высшей стороны его существа, является предосудительным. Между тем, ум, не довольствуясь теми формами, в которых проявляется чувственность в животных, без конца умножает и разнообразит страсти (τίχ πάθη). Образ Божий через это часто затемняется. Однако силы души, проявляющиеся в привязанности ее к чувственным предметам, те же самые, которые обнаруживаются при обращении ее к истинному предмету ее стремления; поэтому, по Григорию, через простую, так сказать, переменную объекта деятельности каждый порок может быть превращен в соответствующую добродетель⁵⁵⁶. Душа подчиняется чувственности уже невольно, вследствие прирожденных потребностей тела. Таких потребностей, каковы, например, потребность в пище, не было бы у человека, если б он не был тем чувственно-телесным существом, каким является по причине грехопадения. По своему первоначальному назначению, как существо духовное, он не нуждался бы в телесной пище, а только в духовной, – так как Св. Писание указывает кроме телесной еще духовную пищу. Он мог заимствовать истинное и сущее благо непосредственно от Бога; Логос, или Слово Божие, доставляло ему всякое благо; Его-то и нужно разуместь *подгвсским древом райским*» (Быт. 3,2), или *древом*, которому имя »τό παν« и которое по существу тождественно с *древом жизни*, так как благо, проявляясь в различных видах, одно по существу⁵⁵⁷.

Причина ненормального состояния человека в том, что ум (νοῦς) его, который должен быть чистым зеркалом, обращенным к Богу и отражающим Его, вместо того отвратился от Бога, обратился к материи и воспринял в себя ее неустроенность⁵⁵⁸. Человек подобен в настоящее время статуе с двумя лицами: одним обращенным вперед и другим – назад. Естественный порядок отношений между различными элементами сотворенного мира и Богом (θεός, νοῦς – εἰκών θεοῦ, φύσις ἰχθυόωπου – εἰκὼν εἰκόνοϛ, Ολη) нарушен. В этом нарушении и состоит зло, как ненормальное состояние мира и человека (ή

κακία). Человек хочет найти благо там, где его нет; зла, как какого-либо объективного предмета его стремлений и деятельности, в действительности нет⁵⁵⁹. Каким образом человек, обладая умом, мог отклониться от истинного блага и усмотреть благо там, где его в действительности не было, объяснение этого можно видеть только в том, что зло, если человек избирает его, никогда не представляется уму как зло, но всегда под видом блага⁵⁶⁰; грехопадение есть обман или заблуждение ума. Поэтому-то падение человека в Библии выражается под образом вкушения от древа познания добра и зла. Стремление к познанию, вкушение от древа *познания* было в этом случае, по Григорию, преступным, потому что познание предполагает и склонность к познаваемому предмету (γνώσις – διάθεσις, в отличие от εἰδησις). При этом первоначальное появление в уме человека мысли о существовании блага там, где его нет, может быть объяснено только из внешнего влияния, из внушения со стороны постороннего существа, иначе говоря, оно совершенно не может быть объяснено само по себе⁵⁶¹.

Таковы следствия падения человека и сущность его. Падение состояло в отвращении человека, как духовного существа, от Бога и подчинении его чувственности; следствия – вообще в присоединении к человеческой природе животной, с которой неизбежно соединяется подверженность страстям и тлению. Следствия, по Григорию, предшествовали падению, по причине предведения Богом последнего; человек был духовно-чувственным существом еще до падения. Ввиду этого для Григория являлась возможность понимать библейский рассказ о жизни в раю и о падении в буквальном смысле, как он и понимает его в некоторых из своих произведений. Но ответов на все недоумения, какие могут возникнуть по поводу изложенного учения его, у него нельзя найти.

Настоящее ненормальное состояние мира и человека не может быть вечным. Зло (κακία) по самой природе конечно, только благо беспредельно. Наша всегда изменяющаяся природа не может бесконечно двигаться в направлении ко злу, но лишь до известного предела, по достижении которого неизбежно опять движение к благу. Зло можно уподобить конусу

тени, которую бросает земля в беспредельном мировом пространстве, исполненном света; как достигнувший предела этого конуса вступает в область света, так вступим в область света и мы, когда будет пройден известный предел, или когда наступит конец нынешнему состоянию мира (δρος κακίας), в котором находимся как бы в тени, бросаемой грехом, и начнем совершенно отличную от нынешней жизнь⁵⁶². Чувственный мир вообще кончит свое существование после того, как все души до последней из числа предназначенных Богом к появлению на свет (πλήρωμα ψυχών) пройдут назначенное им земное существование. Что он будет иметь конец своего существования во времени, это видно из того, что он имел начало своего движения⁵⁶³. Как совершится этот конец, Григорий не дает ближайшего разъяснения, но, упомянув о начале мира, останавливается на возражении, каким образом телесное, материальное бытие могло произойти от чуждого всякой телесности и соединенных с нею определений Бога, и излагает по этому поводу весьма важное само по себе учение о сущности материи.

Хотя бы для нас было и совершенно непонятно, каким образом чисто духовное существо могло создать бытие, совершенно противоположное себе, мы все-таки должны были бы веровать, что материя от Бога, как и все от Бога (ἐκ θεοῦ). Но в действительности затруднения к принятию этого положения не так велики, как это кажется, именно, если мы обратимся к анализу понятия материи. Материя представляет для нас совокупность известных свойств. Каждое из этих свойств (цвет, плотность – ἰντιπυλία, количество и т. п.), взятое само по себе, отдельно от предмета, в котором оно существует, есть нечто невещественное (существует в уме, λόγῳ, есть νοητόν); ни одно из них не есть тело – и однако же в своей совокупности они обрадуют тело. Материальное бытие всецело разлагается, таким образом, в ряд нематериальных определений, и указанное недоумение разрешается само собою. Высказывая эту важную теорию, Григорий не ставит, однако, ее в ближайшую связь ни с учением о конце мира, которое он излагает в данном месте, ни вообще с другими пунктами своего

воззрения. Как во многих других случаях, в данном случае для него достаточно, если предложенная им гипотеза разрешает делаемое возражение, не противореча, разумеется, другим пунктам его воззрения; о последовательном развитии и применении ее он не заботится⁵⁶⁴.

С концом мира не прекратится, однако, всякое отношение душ к внешнему бытию, являющемуся ныне в виде материального мира, последует лишь восстановление нормальных отношений к нему. Это выражается в учении о воскресении тел и соединении их с душами. Что воскресение тел будет, об этом со всею ясностью свидетельствует Св. Писание; о возможности его говорят бывшие уже факты воскресения и соображения разума. Прежде всего, какова бы ни была судьба тел, для Бога всегда возможно собрать элементы, из которых они состоят, и соединить с душою. Но не ограничиваясь ссылкой на всемогущество Божие, Григорий хочет осветить для разума труднейший пункт в вопросе о данном предмете, показать возможность соединения душ с теми самыми телами, которые они имели в земной жизни, и представить воскресение тел вполне естественным с точки зрения разума фактом.

Вследствие связи души с телом, во время земной жизни образуется некоторое определенное отношение между душой и элементами тела, которыми она владеет; душа как бы налагает на них печать своего обладания ими. В силу этого, и по отделении их от души с той и другой стороны сохраняется некоторое скрытое (κατά τό λεληθός) стремление к вторичному соединению, и когда наступит время этого соединения, из общей массы материи выделятся для соединения с каждой душой те элементы, которые были уже в соединении с нею прежде. Существование души в теле не остается для нее бесследным и с другой стороны. Каждый человек обладает особым, ему лишь свойственным наружным видом и вообще характером телесной организации, который отличает его от других людей и сохраняется неизменным (εἶδος). Это различие в организации людей определяется разнообразием комбинаций тех элементов, из которых каждая душа образует для себя тело,

как бы собственное свое жилище. Будучи неизменным при постоянной текучести вещества, свойственный каждому человеку особый характер телесной организации отпечатлевается и на душе, подобно печати оставляет на ней свой оттиск. Если теперь душа снова должна соединиться с элементами материального мира, она может воспринять только одну, свойственную ей комбинацию этих элементов, иначе – ту самую телесную организацию, отпечаток которой она сохраняет, за исключением лишь того, что было в ней уклонением от нормального типа человеческой организации вообще (повреждения тела, различие полов и т. д.). Таким образом, воскресение тел и соединение их с душами будет явлением совершенно естественным и не потребует от Творца души и тела, так сказать, никаких усилий. Принятие каждой душой собственного своего тела из общей массы стихий, в которые переходят элементы тела по его разложению, столь же естественно и не более непонятно, как и то явление, что семя известного растения заимствует из почвы всегда только известные, соответствующие его природе элементы и всегда развивает из себя определенного вида растение⁵⁶⁵.

В заключение своего трактата св. Григорий, отчасти в связи с предыдущим изложением, касается вопроса о происхождении и развитии души и тела. Душа и тело происходят одновременно и развиваются параллельно. Григорий опровергает мнения как о предсуществовании душ, так и о сотворении души после тела. Отвергая по поводу первого мнения (против Περὶ τῶν ἀρχῶν) существование какого-то домирового государства (δῆμος *by* ἰδιὰ τοῦ θεοῦ πολιτεία) душ, он признает однако же, что для Бога существует и сотворено Им полное число душ человеческих, какое имеет со временем явиться на свет. Но это признается в том смысле, что для Бога нет различия между будущим и настоящим. С конечной же, земной точки зрения каждая душа происходит и развивается вместе с телесным организмом из семени. Рассматривая их развитие, Григорий вдается в довольно подробные рассуждения относительно анатомии и физиологии человеческого организма, как он делает это и в других местах трактата⁵⁶⁶.

Таким образом, по Григорию, человек, как образ Божий, есть ум, который предназначен к созерцанию и отражению высочайшего существа; в этом сущность природы человека. В грехопадении человек отвратился от Бога и вместо того, чтобы отражать Его подобно чистому зеркалу, обратился к чувственности, к материальному бытию. Восстановление человека будет состоять в возобновлении нормальных отношений его к Богу и миру, когда ныне существующий мир совершенно перестанет существовать для человека в том виде, в каком он существует ныне, и наступит новая, непостижимая для нас ныне, жизнь.

Философско-богословские воззрения св. Максима (580–662) разбросаны по его многочисленным сочинениям (экзегетического, догматического, морально-аскетического, литургического содержания) и ни в одном из них, несмотря на свое внутреннее единство и цельность, не находят систематически-цельного выражения. Однако они с достаточной полнотой и определенностью выступают, по крайней мере, в основных чертах, в его произведениях, которые были известны Эригене, и именно, прежде всего в сочинении Атора εἰς Γρηγόριον, которое Эригеною переведено было на латинский язык и которое он чаще всего цитирует под заглавием «De ambiguis»⁵⁶⁷.

С метафизической отвлеченностью Ареопагита в учении о Боге св. Максим соединяет глубокий интерес к вопросам антропологическим. Не сходя с почвы ареопагитских воззрений, соглашаясь в общем и с результатами антропологии Григория Нисского, при широком и близком знакомстве с философской и патристической литературой прежнего времени вообще, он, тем не менее, со свободой оригинального мыслителя развивает свои собственные взгляды⁵⁶⁸.

Бог Сам в Себе, по Максиму, по Своей беспредельной сущности и в Своей внутренней жизни непостижим для человека. Он является доступным для человеческого познания лишь в Своих внешних проявлениях. Откровением Его служит во 1) весь сотворенный мир вообще, во 2) Св. Писание. Таким образом, возможность богопознания обуславливается

существованием откровения (в широком смысле), идущего извне, от самого Бога.

Из доверия к этому откровению, как внешнему факту, и хочет исходить в своей системе св. Максим, согласно с общим характером восточного богословия, не останавливая внимания, подобно бл. Августину, почти исключительно или хотя бы только преимущественно на фактах внутренней жизни человека, как непосредственно достоверных для его сознания.

Весь сотворенный мир есть откровение второго Лица Св. Троицы, божественного Логоса. Каждая вещь в мире имеет свою цель или идею; идеи отдельных предметов объединяются в высших и более общих, как виды в роде; последняя же цель всего есть Логос. В Нем содержатся идеи всех предметов; Он же есть и начало всего. Он и открывается во всем, как первое начало и последняя цель каждой вещи⁵⁶⁹. Нужно только при познании явлений физического мира не ограничиваться их поверхностью, чувственной видимостью, а стараться проникнуть в скрытый в них более глубокий смысл; тогда познание каждой вещи необходимо будет приводить к познанию Логоса, как первой причины и последней цели всего существующего.

Св. Максим особенно выставляет на вид одинаковое в принципиальном отношении значение откровения в природе и в Св. Писании. В природе открывается та же самая истина, как и в Писании. Кто действительно хочет познать истину, тот может познать ее и из природы, без помощи писанного Откровения⁵⁷⁰. Как на пример можно указать на Мельхиседека, который путем собственного созерцания по своему знанию стал выше времени и добродетелью победил природу. Но ему может подражать в известной степени и каждый человек, – как и другим подобным же лицам (Аврааму, Моисею)⁵⁷¹.

Божественный Логос, проявляясь в разнообразии чувственных явлений, как бы играет с людьми или дает им игрушку (παίγνιον), применяясь к слабому, детскому пониманию их. Как родители, применительно к неразвитому состоянию своих детей, сначала дают им игрушки просто для того, чтобы занять и заинтересовать их, отвлечь от бездеятельности и содействовать развитию их способностей, а потом уже дети

начинают знакомиться с более серьезными предметами, – так и божественный Логос хочет сначала через красоту и разнообразие явлений чувственного мира заинтересовать и возбудить к познавательной деятельности человечество, чтобы, отрешаясь малопомалу от чувственной видимости и проникая в сокровенный смысл вещей (πνευματικώτεροι λόγοι), человек пришел к познанию самого Логоса (μυστικώτερον γνῶσις διὰ θεολογίας) ⁵⁷². И в этом смысле познание природы имеет лишь преходящее значение. Кто познал чрез рассмотрение и изучение природы, в чем заключается истина, тот, видя невозможность объять умом все разнообразие явлений, в которых она проявляется в природе, естественно обращается мыслью от твари к самому Творцу⁵⁷³ и ищет других средств к более прямому Его познанию.

Другим источником познания Бога служит для человека писанное Откровение, Св. Писание, которое есть как бы мир особого рода, в то время как видимый мир может быть назван книгой своего рода. Но и Св. Писание действительным откровением истины является только для тех, которые ищут в нем истины и не останавливаются на его букве. Те, которые во внешней природе не видят ничего, кроме того, что является внешним чувствам, уподобляются язычникам-эллинам. Но не лучше делают и те, которые, обращаясь к Св. Писанию, не хотят идти далее его буквы: они уподобляются иудеям-богоубийцам, ибо умерщвляют живой смысл Писания, который есть Логос⁵⁷⁴. В Св. Писании под покровом букв и слов присутствует сам Логос, который есть и виновник, и цель, и предмет писанного Откровения, как и неписанного. Будучи невидимым и нематериальным, Он становится видимым и слышимым в письменах и словах Писания ради нашей грубо-чувственной природы (ὁ λόγος παχύνεται)⁵⁷⁵, как бы воплощается: письмена и слова суть как бы Его плоть. Если же в Писании присутствует сам Логос, беспредельный по существу Бог, то, очевидно, и смысл Св. Писания, понимаемого духовно, должен быть также беспредельным и не может быть исчерпан никакими толкованиями. Смысл буквальный, исторический может быть определен точно; но не он составляет цель толкования и

изучения Св Писания. Исторические лица и события и все вообще подробности библейского повествования служат лишь выражением и отражением вечной, непреходящей истины. Этой-то истины, или самого божественного Логоса, и нужно искать в Писании. Сам св. Максим дает многочисленные образцы подобного толкования Св. Писания в духе александрийской школы, влагая в частные исторические факты общее метафизическое и моральное значение.

Внешняя природа и Св. Писание служат средствами к познанию Логоса. Логос есть заключающаяся в них истина. Цель их и значение их познания в том, что они ведут к познанию Логоса. Но, кроме этих двух источников и двух способов познания Логоса чрез посредство, есть, по Максиму, еще способ познания Логоса – чрез непосредственное откровение Его человеку в мистическом созерцании. В непосредственном созерцании познают Бога ангелы; как награда, оно обещается и людям в будущей жизни; но святые удостоиваются его уже и в настоящей. Пример такого созерцания можно видеть в созерцании преобразившегося Христа-Логоса Его учениками на Фаворе. Они не только не нуждались при этом для Его познания в каких-либо посредствах, но когда свет Его Божества, Лице Его, как солнце воссиял в их душах, для них сделались светлы и прозрачны и те покровы или одежды Его, под которыми Он скрывается для обычного познания, т. е. природа и Писание. Святые достигают этого созерцания чрез совершенное бесстрастие и отречение от всякого познания конечных вещей ради соединения с Тем, Который есть единая истина. Но чрез это отречение, когда они говорят, как и ученики Христа: *«се мы оставихом вся и вслед Тебе идехом»* (Мф. 19,27), они не теряют в действительности ничего, так как получают возможность иметь и познавать все в Логосе. Как солнце в мире чувственном, восходя, дает возможность видеть доступные зрению предметы, так в мире духовном Солнце правды – Христос, восходя в уме их, освещает для них и всю область доступного для человека познания, так как Он же есть и виновник всего и в Нем существует все⁵⁷⁶. Святые знают и

сотворенный мир и Писание совершенно иначе, чем мы (ὡφ μόνφ καθαρότηφ) ⁵⁷⁷.

Но такое непосредственное познание Бога в настоящей жизни только святым и доступно. Оно есть дело благодати и превышает естественные силы человека. В чем оно состоит, мы не можем и представить; это знает Бог и те, которые удостоиваются получить его от Бога⁵⁷⁸. Для нас же истина, или Логос, скрыта под покровом буквы Писания и явлений видимой природы, чтобы никто не мог дерзнуть недостойно приступить к неприступному (τοῦς ἀχώρητοις, невместимому); ибо тот тать, по Максиму, кто хочет исследовать божественную истину и как бы похитить ее, не заслужив ее делами. Потому-то познание Св. Писания и созерцание природы вообще являются необходимыми для желающего идти к Богу без каких-либо уклонений в сторону⁵⁷⁹.

Таковы, по Максиму, способы богопознания. Непосредственное познание Логоса отличается от посредственного не по существу, а по степени и характеру: и там, и здесь познается один и тот же Логос, Он есть цель всякого познания.

Так как всякое познание вообще есть восприятие объективно существующей вне человека истины и единение с ней, то оно имеет весьма важное значение само по себе. Всякий предмет, становясь предметом познания, оставляет после себя впечатление в душе, как переходит в ее природу. Ум, стремясь к созерцанию предмета и созерцая его, не просто только отражает его в себе, как в зеркале, но и переживает, испытывает, как бы объединяется с ним⁵⁸⁰. Созерцание Истины (θεωρία) само по себе имеет поэтому значение и благотворное влияние на психическую жизнь человека. Через него подчиняемся уму неразумные (δλαυοί) силы души и получают надлежащее отравление ее страстные движения (θυμός обращается в αὑάπη, Ραθυμία – в χαρά)⁵⁸¹. Добродетель есть прежде всего добродетель в Отношении к Богу и имеет источником Бога⁵⁸². Она может существовать и при одном созерцании, без проявления во внешней деятельности, проявляясь только тогда, когда этого требуют обстоятельства.

Святые, достигшие бесстрастия, могут и не нуждаться во внешней деятельности, которая имеет целью освобождение от страстей⁵⁸³. В практической деятельности (πρακτική φιλοσοφία) стоит познавательная (φυσική θεωρία), за которой следует мистическое созерцание (μυστική θεολογία)⁵⁸⁴. Впрочем, и практическая деятельность, и познание равно приводят к цели, хотя различными способами; посвящающий себя первой одинаково достигнет в своей области цели, как и посвящающий себя второму⁵⁸⁵. Способность к познанию (“познание, γνώσις) есть первая сила, вложенная в разумные существа (αἱ λογικαὶ οὐσίαι) Богом; разум (τοῦ λόγου δύναμις) дан человеку, чтобы он познал способы удовлетворения его влечения к Богу. Возлюбившие истину (τῆς ἀληθείας ἐρασταί) и избрали единственным занятием исследование ее, зная, что степени стремления к истине в настоящей жизни и его удовлетворению будет соответствовать и ее откровение в будущем веке. Награда будущей жизни будет состоять в дарах знания (τὰ δώρα τῆς γνώσεως)⁵⁸⁶. Философ силен обладанием истины. Ничем непобедимы Бог и ангелы; сюда нужно, по Максиму, присоединить еще третье – философию⁵⁸⁷.

Сообразно такому взгляду на познание вообще и религиозное познание в частности и его значение, и вера является у св. Максима, как представителя восточного богословия, с совершенно иным характером и значением, чем у бл. Августина. Вера не есть просто только дело воли, имеющее значение подвига, в награду за который уже затем дается понимание усвоенной сначала внешним образом истины (хотя у Максима также встречаются выражения, что награда за веру – познание): она есть орган действительного восприятия и познания истины. Не отрицается естественная деятельность разума по отношению к предмету веры; но в то же время предполагается, что усвояемая чрез веру истина, как имеющая объективное значение вне человеческого сознания, имеет силу сама просвещать и привлекать к себе ум еще прежде, чем он успел, так сказать, сделать попытку к самостоятельному ее уяснению⁵⁸⁸. Вера не должна быть поэтому противопоставляема знанию и отличаема от него, как низшая ступень в усвоении

истины от высшей. Вера есть тоже знание, но исходящее из недоказуемых принципов⁵⁸⁹. Она имеет непреходящее значение в деле богопознания, так как высшие истины Откровения не могут быть вполне объяты умом, не переставая от этого сохранять просвещающее значение для ума. Вера есть в этом отношении даже высший пол познания в сравнении с обычным. При вкушении мистического агнца мы при познании божественного Логоса каждым верующим дообразно его силам, к главе Агнца может приступить только обладающий полною верою, которая из недоказуемых начал имеет самодостаточные основания или понятия богословского ведения⁵⁹⁰. Верою усвоится все, что превышает законы природы и знание человека⁵⁹¹. Только ум, уподобившийся бездне глубиной и множеством мыслей Я выступивший по своей вере (κατά πίστιν) за предел познаваемого утра, может взывать к божественной премудрости о даровании не – которого, подобного знанию, прояснения для себя предметов веры⁵⁹².

Хотя Бог открывается человеку и является доступным для его познания через природу и Писание, но не в Своей сущности. Если в решенных вещах познается не сущность, а только ее проявления, тем это имеет место по отношению к Богу⁵⁹³. Бога мы можем представлять и мыслить лишь в формах, заимствованных из доступного нам конечного мира, не выражающих Его существа. Мы можем поэтому познавать собственно только, что Бог есть, а не что такое есть⁵⁹⁴. Наиболее, по-видимому, соответствующие божественному у эпитеты: беспредельный, безначальный, бесконечный и т. п. выражают только, что Бог не есть, а не то, что Он есть. К Богу одинаково приложимы и положительные, и отрицательные выражения: все свидетельствует, что Он есть, но Он не есть что-либо из всего доступного познанию. Он все, и ничто, и выше всего⁵⁹⁵. Если что-либо Ему приписывается, то должно быть понимаемо в особом смысле, нежели в каком понимается по отношению к конечным предметам.

Бог беспределен, или точнее – Он выше беспредельности⁵⁹⁶. Как беспредельный, не имеющий ни начала, ни конца, Он неподвижен, ибо Ему неоткуда и некуда

двигаться. Если приписывается Ему движение, когда идет речь об отношениях Его к сотворенному миру, и о Нем говорится, что Он движется и движет все, то это значит, что Он Сам и влагает в тварей любовь к Себе и влечет их к Себе: Он движется и движет, как жаждущий, чтобы Его жаждали, и стремящийся к тому, чтобы к Нему стремились, и любящий, чтобы Его любили. Если понятие движения вносится во внутреннюю жизнь Св. Троицы (как это делает, по-видимому, в одном месте Григорий Богослов), то это означает лишь движение Ее в уме, мыслящем о Ней, насколько Она есть причина этого движения⁵⁹⁷.

Совершенно противоположные этим определения должны быть приписаны сотворенным существам. Сотворенный мир, как сказано, есть создание и откровение второго Лица Св. Троицы, Логоса. В Нем существуют от века идеи всего сотворенного; от Него все получило начало и к Нему все стремится как к цели. Но нельзя представлять происхождение от Него конечных существ, и именно разумных, таким образом, что сначала существовало некоторое единство их друг с другом и с Логосом (ένς τών λογικών), а потом это единство распалось и явился настоящий мир. Этого единства никогда не было; конечные существа с самого начала существовали как отдельные и отличные от Логоса и потому только еще стремятся к единству с Ним⁵⁹⁸. Логос беспределен и, не имеет вне Себя цели, к которой бы Он стремился; сотворенные существа ограничены и всегда движутся. – Понятия ограниченности и движения конечных существ, в противоположность беспределности и неподвижности бесконечного Существа, лежат в основе метафизики св. Максима, и он часто к ним возвращается; при частом применении они получают у него и широкое значение.

Сотворенное существо мы не можем представлять иначе, как находящимся в ряду других существ, с которыми оно стоит в связи и от которых зависит в своем бытии и жизни, завися в последней инстанции от Абсолютного. Ограниченность сотворенных существ, понимаемая в этом смысле, т. е. в смысле нахождения в ряду других существ, может быть определена, по Максиму, как нахождение в каком-либо месте (причем место понимается не в смысле чувственного

пространства, а, так сказать, интеллектуального). Зависимость конечного существа от внешнего бытия выражается в том, что это существо всегда исходит в конце концов, в начальном моменте своего существования, из внешнего для себя бытия, и к внешнему же бытию должно обращаться для поддержания своей жизни. Как ограниченное, оно всегда обращается или движется к тому, что вне его. Через это движение полагается начало времени. Вне форм пространства и времени (в указанном смысле) не существует ничего, кроме Бога⁵⁹⁹. Понятию движения Максим дает весьма широкое значение. Движение должно быть мыслимо по отношению к конечному миру везде, где есть различие и множественность и может быть мыслим переход от одного к другому. Так, движется сущность (οὐσία), разделяясь на роды, виды и индивидуумы; движется качественность при увеличении или при уменьшении чего-либо. Все вообще движется в мире интеллектуальном и чувственном свойственным каждому образом⁶⁰⁰.

Ближайшее приложение эти основные определения конечных существ находят в учении о человеке. Разумное существо по своему понятию есть прежде всего, по своему бытию (τό εἶναι), естественная сила, по самой природе стремящаяся к некоторой цели. Как соединенная в существе разумном с сознанием, она проявляется в сознательной деятельности, совершающейся по свободному избранию: разумное существо само ставит цель для своей деятельности, понимая ее как благо (τό εὖ εἶναι), как нечто само в себе совершенное (τό αὐτοτέλες). В этом отношении разумное существо самоподвижно (ἡ λογική οὐσία αὐτοκίνητος). Но в то же время, как конечное, оно необходимо ограничено и по своей природной силе, и по своей свободной деятельности внешним бытием, и от последнего зависит возможность для него всегдашнего продолжения бытия (τό ἰχεῖ εἶναι)⁶⁰¹. И так как Бог есть первая причина и последняя цель всего бытия, то Он есть последний предел бытия, или природной силы, и деятельности разумных существ. В этом смысле движение их (которое ранее рассматриваемо было как проявление естественной силы, δυνάμις φυσική, и как собственное их действие, ἐνέργεια

δραστική) определяется уже как страдательное отношение их к другому, внешнему бытию⁶⁰². По бл. Августину, жизнь духа состоит в постоянном самообъективировании и в каждом моменте определяется имеющимся уже психическим содержанием субъекта, которое притом он развивает из собственных недр, хотя и не без содействия внешних условий. По св. Максиму, жизнь конечного духа есть постоянное обращение его к внешнему, не зависящему от него, объективному бытию и в каждом моменте определяется последним, хотя не только способность к восприятию внешних воздействий, но и свобода в обращении к внешнему бытию представляются лежащими в самой природе субъекта. Отсюда, в то время как воля у бл. Августина есть сила самообъективирования и обращена прежде всего на внутреннее содержание, у св. Максима воля, как сила стремления к сообразному с природой (δύναμις τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος ὀρεκτική)⁶⁰³, предполагает в конечном существе в конце концов обращение ко вне.

По Максиму, воля и в высочайшем Существо для нас может быть понятна и представима только как отношение Его к внешнему объекту. Правда, Бог ничего не имеет вне себя и ни в чем внешнем не нуждается. Но воля Его, обращаясь ко вне, сама из ничего создает внешний мир: для нас она понятна только как воля Божия о мире, – насколько выражается в сотворении его, промыслении о нем, спасении. Божественная воля есть как бы тот пункт, где соприкасается бесконечное с конечным. В хотениях своей воли (Θεῖα θελήματα), тождественных с идеями всего сущего в Логосе и называющихся иначе божественными предопределениями (προορισμοί), Бог знает все сотворенное, знает не чувственным образом все чувственное, не свойственным уму образом умственное, но знает только как свои хотения: как-либо иначе, чем в хотениях Его воли, для Него мир и не существует. Следовательно, и для нас воля Божия есть высшее, что мы можем знать о Боге в Его отношении к миру⁶⁰⁴. Внесение же понятия воли во внутреннюю жизнь Божества с целью уяснения отношения между Лицами Св. Троицы, по Максиму, бесполезно и не уясняет дела. Когда ариане с известными целями

утверждали, что Сын есть Сын воли, Григорий Богослов возражал, что Сын не есть Сын воли, но рождающего Отца; но может быть, для Бога рождение и есть воля родить. Это значит, что Лица Св. Троицы существуют вместе прежде всякого отношения и действия и своим существованием определяют уже отношение. Понятие воли или хотения (θέλησις) ни в каком случае не может заменить и устранить понятия рождения (γέννησις). Воля даже вовсе не является чемто посредствующим между Отцом и Сыном, ибо она обща и нераздельна у Отца и Сына⁶⁰⁵.

Объективная точка зрения проходит у св. Максима всюду при анализе явлений психической жизни. В познавательной деятельности человек, по Максиму, по необходимости должен обращаться ко вне и оттуда почерпать свое знание, как это можно было видеть и из учения об источниках познания Бога, ибо в самом себе конечное существо не включает источника знания⁶⁰⁶. Хотя человек, находясь в зависимости по своей духовно-чувственной природе от окружающего его духовно-чувственного мира, в то же время как бы включает в себе потенциально весь этот духовно-чувственный мир, так как может познать его умом и чувством, но включает не более как только потенциально; в действительность эта потенция переходит лишь при действительном отношении его к внешнему бытию⁶⁰⁷. Если ум (νοῦς) есть сила души (δύναμις), мышление (νόησις) – движение ума, то νόημα, как результат его (ἐνέργεια), вытекает из отношения его к внешнему объекту (νοούμενον). То же самое нужно сказать и о познании через чувство⁶⁰⁸. С этой же объективной точки зрения производится анализ других проявлений душевной жизни (ἐπιθυμία καὶ θυμός)⁶⁰⁹.

Общему воззрению на человека как существо, постоянно обращающееся в своей жизни ко вне, – воззрению, в котором выставляется на вид значение внешнего бытия и признается неизбежным неотразимое, так сказать, влияние объекта на человеческую природу, коль скоро человек добровольно подвергает себя этому влиянию, соответствует и все дальнейшее учение: о назначении человека, об уклонении его

от этого назначения или о падении и его следствиях, и о восстановлении.

В божественном Логосе наряду с идеями всего сотворенного находится и идея (λόγος) человеческого существа; в Логосе человек имеет начало и цель своего бытия. Через стремление к Логосу, согласное со своей природой и назначением (κίνησις κατὰ φύσιν, κατὰ λόγον), человек должен постепенно обнять в своем существе весь внешний мир, существующий идеально в Логосе, и сам должен соединиться с Логосом и по благодати сделаться тем, чем Он, как Бог, является по природе. Таким образом, назначение человека состоит 1) в объединении (Ενωσις) в себе всего существующего – по отношению к внешнему для него миру – и 2) в обожествлении (θεϊοσις) – по отношению к нему самому. И то и другое достигается через стремление к единой цели всего, Богу.

По словам святых, которые научились божественным тайнам из предания, идущего от самих апостолов, применяя последовательно пять раз прием деления ко всему существующему, или точнее – собственно только к происшедшему, находим следующие, постепенно, так сказать, суживающиеся сферы бытия, в центре которых стоит человек, как бы заключающий в себе потенциально все эти сферы вследствие присущей ему способности объединения их с соответствующими частями его собственной природы. Прежде всего должна быть отделена от несотворенной природы, или Бога, природа сотворенная вообще (φύσις δκτιστος καί κτιστή); основание этого деления – в совершенной непознаваемости Бога в отличие от твари. Затем в области сотворенного бытия выделяется, отделяясь от умопредставляемого, интеллектуального мира, мир чувственный (νοητά καί αἰσθητά). В чувственном мире из всего мирового поднебесного пространства выделяется земля (οὐρανός καί γη). На земле из всей ее поверхности выделяется место обитания человека – рай (οἰκουμένη καί παράδεισος). Наконец, сам человек, в настоящем состоянии, по природе представляет в себе разделение на два пола – мужеский и женский (δρσεν καί θηλυ) ⁶¹⁰.

Выполняя свое назначение в своем стремлении к Логосу, через достижение полного соответствия Ему, человек должен совершенно уничтожить для себя прежде всего самое первое разделение, которое он находит в своей собственной природе, именно – разделение на полы, как не относящееся к идее человеческого существа, через совершеннейшее бесстрашие в своей жизни, обращенной к первообразу и источнику добродетели – Богу⁶¹¹. Далее, человек, обращаясь к внешнему миру, в котором он живет и от которого зависит в своем благосостоянии (рай), должен уничтожить для себя в этом отношении различие между различными местами земной поверхности и всю землю превратить в рай. Иначе – он должен носить рай в себе и находить его всюду через собственную деятельность, жизнь и поведение, не завися от различия мест⁶¹². Не ограничиваясь поверхностью земли, человек должен проникнуть и в остальную, небесную область чувственного мира и уничтожить вообще пространственные расстояния не только для своего духа, но и для тела, сделавшись тождественным, насколько доступно для него, с ангелами по добродетели и объединив в себе все чувственное бытие. Выступив затем за пределы чувственного мира, он должен проникнуть через знание, равное ангельскому, в область бытия умопредставляемого, чтобы оно имело для его знания такую же реальность, как и чувственное бытие⁶¹³. Наконец, достигнув последнего предела познаваемого, объединив в себе все существующее и не имея пред собою далее ничего кроме Бога, человек по любви отдает все, и себя, и всю объединенную в себе сотворенную природу, Богу, чтобы вместо всего этого Бог дал ему Самого Себя, и он сделался бы всем, что есть Бог, кроме тождества по сущности. В этом обожествлении последняя цель и источник блаженства человека⁶¹⁴.

Кроме движения к Богу, как вне человека существующей, единственной цели стремлений его, для человека возможно было и имело место в действительности движение в другом направлении. Соответственно указанному разделению сотворенной природы – на умопредставляемый, духовный мир и мир чувственный, человека должно представлять как бы

стоящим на границе между обеими областями – духовного бытия, над которым возвышается Бог, неподвижное и приводящее все в движение начало, – и бытия чувственного, в основе которого лежит материя, абсолютно подвижная, но не могущая сама собою двигаться. Ум человека, как сила души, через которую человек выступает за пределы собственной природы (κίνησις ὑπὲρ φύσιν), стремясь к Богу, должен был давать направление всем силам или потенциям человеческого существа, так, чтобы душа человека сделалась тем же для тела, чем Бог является для души⁶¹⁵.

Но на самом деле, вместо того, чтобы стремиться к Богу, человек отвратился от Него и обратился к чувственному бытию⁶¹⁶. Всякий человеческий ум, заблуждаясь и отклоняясь от свойственного его природе движения, по необходимости⁶¹⁷, по Максиму, обращается к чувственному бытию и вращается в области чувственного бытия. Обратившись к тому, что было ниже его и над чем он поставлен господствовать, человек, во 1-х, не объединил разделенного, но даже разделил и то, что было соединено⁶¹⁸. Во 2-х, он подчинился влиянию внешней силы, чувственного бытия – и дьявола, который действует на человека через чувственность. Из существа духовного он сделался вследствие этого существом грубо-материальным, подобным животным⁶¹⁹. Пристрастие к чувственному миру производит помрачающее влияние на его ум; чрез посредство чувства, которое есть дочь мысленного фараона, дьявола⁶²⁰, этот мир наполняет душу представлениями о чувственных предметах, обольщающих человека своей видимостью и заставляющих забывать об истинном благе, заключающемся в Боге⁶²¹.

Таким образом, чрез грехопадение вместо объединения разделенного утвердилось разделение, вместо обожествления человека произошло подчинение его материи. В общем св. Максим понимает падение человека и следствия его согласно с Григорием Нисским и только глубже раскрывает учение об этом предмете с точки зрения собственной системы. И по нему – следствием падения было присоединение к духовной по первоначальному назначению природе человека нынешней грубо чувственной, животной природы. Но, по Максиму, это

присоединение материальности (υλική οὐσία) к телу человека могло иметь место уже по его падению, между тем как ранее его тело не имело нынешнего грубого, смертного и плотного (άντίτυπον) состава⁶²². Впрочем, и по Максиму – человек и чувственный мир, окружающий его, могли быть созданы такими, какими они являются в настоящее время, и с самого начала, по предведению Богом падения человека⁶²³. Сама по себе, помимо греха, низшая природа его не служила бы для него препятствием в стремлении его к Богу. И если бы он всецело обратил свое стремление к Богу, не имея ничего посредствующего между Ним и собою, и не обратился сам к чувственному бытию, для него, так сказать, не существовали бы (в том виде, в каком существуют ныне) ни его тело, ни внешний мир, и внешние чувства, через которые он стоит ныне в подчиненном отношении к внешнему миру, остались бы для него только потенцией⁶²⁴. Зло заключается, таким образом, не в самом чувственном мире и чувственной природе человека, а в том, что они господствуют над человеком вследствие добровольного подчинения им человека (πάθος). Тление и изменяемость чувственного бытия являются, с точки зрения Максима, прямым следствием противной природному назначению человека привязанности его к чувственности; они должны, по намерению Божию, постоянно напоминать человеку о неестественности этой привязанности⁶²⁵. Чрез вкушение плода с запрещенного дерева, понимаемое в буквальном смысле, человек вошел впервые в поток постоянно изменяющегося материального бытия⁶²⁶.

Вместе с чувственной природой или телом, господствующим над духом, привязанность к чувственности от первого человека передается всем последующим. В этом состоит первородный грех. Как начало земного бытия каждого человека лежит в чувственном удовольствии и в своей естественной жизни человек водится принципом чувственного удовольствия и страдания (λύπη), так смерть, как отрешение от чувственного бытия, неизбежный конец его жизни, является для него завершением страданий, проистекающих от привязанности к чувственности (όδύνη). Осуждение неизбежно соединено с

самым плотским рождением⁶²⁷. Чрез посредство плотского удовольствия и обольщения чувственностью (ἡδονή καί απάτη) владеет диавол человеческой природой до пришествия Христа. Каждый человек, воспитываясь первоначально, как Моисей в Египте, под руководством дочери мысленного фараона – чувства, должен затем освободиться от его влияния и, отрешаясь от собственного тела и чувственного мира, в Боге найти цель своего бытия⁶²⁸. Кто успевает при жизни совершенно отречься от настоящей жизни, для того и смерть тела является не смертью, а концом зол⁶²⁹.

Так как через грехопадение человек, вместо объединения всего в себе и обожествления себя самого, произвел разделение и подчинился чувственности и диаволу, то цели создания мира и человека являлись, таким образом, невыполненными человеком. И если человек, обладая естественной способностью для этого, не захотел воспользоваться ею, когда был свободен, он уже не мог сделать этого, когда отдался в рабство внешней силе. Необходимо было нисшествие в мир и воплощение Логоса, Который спас человека и выполнил цель создания его и создания мира⁶³⁰.

Нисшедший на землю Логос Сам создает Себе во утробе Девы Марии одушевленную плоть, соединяясь с нею ипостасно, и принимает человечество без греха, каким оно должно быть, согласно с своим назначением (λόγος γενέσεως), но в то же время со всеми следствиями греха, каким оно является у прочих людей, уже через самое вступление в область чувственного бытия (τρόπος γεννήσεως)⁶³¹.

В Нем странным образом является причина без следствия и следствие без причины, ибо безгрешность предполагает бесстрастие, и страдания, наоборот, предполагают грех, а Он и безгрешен, и страждет. Через первое (λόγος γενέσεως, безгрешность) Он хочет освободить человеческую природу от последнего, и через последнее (τρόπος γεννήσεως, принятие подверженной страданиям природы) восстановить первое⁶³². Невещественный и сверхчувственный Бог-Слово является в чувственном мире доступным чувственному познанию для того, чтобы освободить людей от подчинения чувственности в их

жизни и познании⁶³³. Принесенное Им на землю царствие Божие есть освобождение от рабства материи⁶³⁴. С Его пришествием прекратилось восстание страстей, имеющих основание в подчинении чувственности⁶³⁵, и Он к Себе привязал стремления человеческой природы, обращенные доселе к чувственному миру⁶³⁶. И именно, сначала Христос-Логос в Себе Самом возводит человеческую природу в состояние совершенного бесстрастия, чтобы через победу над миром и дьяволом положить основание освобождению от рабства им прочих людей. Он Сам сначала несет на Своем раме крест, символ Своего начальства, а потом уже дает его другим, которые готовы с послушанием следовать Ему⁶³⁷. Приняв цельную человеческую природу с низшими ее сторонами (θυμός, ἐπιθυμία), кроме греха, Он подвергается всем искушениям вольным и невольным – от дьявола, действующего через мир и плоть, претерпевает величайшие страдания и наконец самую смерть⁶³⁸. После этого Он, как победитель, восстает в прославленном состоянии.

Но освобождение человеческой природы в лице Иисуса Христа от рабства чуждой силе, в которое она повержена через грех, было только отрицательной стороной дела Христа. Положительная и главная состоит в действительном осуществлении тех целей, для которых был создан человек и которых он не осуществил естественными силами: в объединении всего в человеческой природе воплотившегося Логоса и ее обожествлении. Уже в самом воплощении и рождении Христос уничтожает первое и главное разделение природы человеческой на мужеский и женский пол. Через безсеменное зачатие и нетленное рождение Он разрушает законы плотской природы⁶³⁹, показывая, что Богу был, вероятно, известен иной способ размножения людей, отличный от нынешнего, и устраняя самым делом различие и разделение человеческой природы на полы, как такое, в котором для человека не было нужды и без которого он может существовать⁶⁴⁰. Но выполнение положительной стороны дела Христова преимущественно относится к Его прославленному состоянию. Так, вслед за тем, как Его человеческая природа

после смерти возвращается в первоначальное райское состояние, Он превращает в Себе всю вселенную в рай. Он говорит на кресте разбойнику: «*днесь со Мною будеши в рай*» (Лк. 23,43), и между тем Сам обращается по воскресении с учениками на земле, показывая чрез это, что для Него нет различия между раем и вселенной. Чрез вознесение на небо Он соединил небо и землю, так что в Нем весь чувственный мир есть едино. Затем, прошедши с душою и телом чрез все божественные и умопредставляемые чины, Он объединил чувственное и умопредставляемое бытие, как единую тварь⁶⁴¹. Объединив таким образом всю тварь, Он предстал со Своею человеческою природою пред Самого Бога, явившись ходатаем за нас пред лицом Бога и Отца, как человек, так как Он никогда не отделялся от Отца, как Логос⁶⁴². В этом возглавлении всего (ἀνακεφαλαίωσις) и воссоединении с Богом и заключалась последняя и высшая цель воплощения Логоса, которое в свою очередь является центром и целью всей мировой истории⁶⁴³.

Совершенное Христом дело служит необходимым основанием спасения каждого человека в частности. Каждый человек может освободиться от чувственности и достигнуть своего назначения не иначе, как через единение со Христом. В рассматриваемом сочинении Максим не излагает учения об особых средствах, через которые совершается в церкви усвоение верующими дела Христова, но говорит лишь вообще с аскетическо-мистической точки зрения о процессе единения со Христом в его различных видах и моментах, о восхождении от плоти Христа к душе, затем уму и наконец Божеству⁶⁴⁴.

Логос, Бог, воссоединивший с Собою человеческую природу и в ней весь мир, есть последняя цель всего существующего. После первого явления Его в мире или пришествия во плоти (πρώτη παρουσία) должно некогда последовать второе пришествие Его в мир в духе (δευτέρα παρουσία). Как ветхозаветный закон служил к научению руководимых им ко Христу-Слову, явившемуся в плоти (εἰς Χριστόν τόν ἑν σαρκί Λόγον), так Евангелие служит к научению руководимых им ко Христу-Слову, имеющему явиться в духе (εἰς Χριστόν τόν ἐν πνεύματι Λόγον)⁶⁴⁵.

Пришествие в духе Христа, уничтожающего глаголом силы антихриста, т. е. плотской закон⁶⁴⁶, положит конец существованию нынешнего чувственного мира. Будучи изменчивым и преходящим, ограниченным во всех своих частях, этот мир не может существовать вечно и как целое, и необходимо ограничен во времени⁶⁴⁷. Всякое движение прекратится с явлением последней цели всего существующего, и будет конец времени⁶⁴⁸. Настоящее устройство и состояние мира является только преходящим моментом, средним состоянием между состоянием первоначальным и будущим, – как указывает на это и Св. Писание: «что было? – говорит Екклезиаст; – то, что будет; что было сделано? -то, что будет сделано» (1,9)⁶⁴⁹. К первоначальному состоянию относятся, например, слова Бога: «сотворим человека по образу Нашему и по подобию» (Быт. 1,26); к среднему: *си сотвори Бог человека, мужа и жену сотвори их*» (Быт. 1,27); к будущему: «о Христе Иисусе несть мужеский пол, ни женский» (Гал. 3,28). Чрез повествование о шестидневном творении Моисей и хочет выразить творческую деятельность Божества, созидующую все и объединяющую неравные друг другу состояния, избирая число шесть, как наиболее выражающее ее совершенство⁶⁵⁰.

Как истинная и единственная цель человеческой природы, Логос явится всем людям без исключения. Но это явление будет лишь источником вечного мучения для тех, которые в земной жизни не стремились к Нему, как не приготовивших себя к восприятию и вмещению истинного блага и между тем не имеющих никакой другой цели бытия. Для тех же, которые сообразно с природным назначением пользовались естественными силами, откровение Логоса в духе будет источником вечного блаженства⁶⁵¹.

Тогда наступит полное и окончательное обожествление человечества, начало которого показал в Себе Христос. Это обожествление, как всецело дело благодати (ή κατά χάριν μέλλουσα θεώσις), у св. Максима отличается, как особый момент, от свойственного человеку по самой природе нетления, которое будет возвращено ему в будущем воскресении (ή

μέλλουσα φυσική ἀνάστασις, φυσική ἰφθαρσία). Самая плоть тогда будет как бы поглощена душою, душа же будет поглощена Богом, как имеющая проявлять Его одного вся во всем; душа соделается тогда едино с плотию, и дух, и ум, и Бог, как говорит св. Григорий Богослов, и пожерто будет жизнью смертное и текучее в настоящем бытии⁶⁵².

Тогда Бог откроется во всем и будет «всяческая во всех», так что как бы ничего не будет, кроме Бога, – не в смысле субстанциального уничтожения и исчезновения всякого конечного бытия в беспредельном Божестве, но в том смысле, что все тогда будет совершенно согласно с волей Божией и ничего не будет в тварях, что противоречило бы ей или отличалось бы от нее (ἐκχώρησις ὑψωτική). Во всем будет видим только Бог, ибо все как бы превратится в Бога и будет проявлять только одного Бога подобно тому, как воздух, воспринимая свет, как бы превращается в свет и сам бывает невидим, хотя и продолжает существовать, или подобно тому, как железо, когда оно раскалено, не может быть отлучено от огня, в котором находится. Ничто не будет являться вне и помимо Бога (ἐκτός θεοῦ) или отличаться от Него, но все будет объято Им и как бы исчезнет при Его неизреченном явлении, подобно тому, как при явлении солнечного света днем становится невидимым свет звезд и самые звезды перестают существовать для простого чувства⁶⁵³.

Из сравнения богословской спекуляции запада и востока патристической эпохи, в пределах изложенных выше воззрений бл. Августина, с одной стороны, св. Дионисия, Григория Нисского и Максима Исповедника – с другой, можно видеть, что та и другая спекуляция представляет особую точку зрения, ставит для себя свои особые задачи и идет к осуществлению их особыми путями. Различие в формальных принципах, естественно, сопровождается различием и в содержании воззрений запада и востока; на одни и те же предметы устанавливаются неодинаковые взгляды, в известных вопросах выдвигаются на первый план различные стороны, на некоторые вопросы даются ответы, различные до противоположности.

Все указанные мыслители, как представители собственно богословской мысли, с безусловным доверием относятся к авторитету Откровения и в своей спекуляции имеют дело вообще с готовыми положительными данными Св. Писания и церковного учения. Но отношение к откровенной истине не одинаково в западном и восточном богословии.

Для Августина, в его спекуляции, данные христианского Откровения, при предположении безусловной разумности последнего, имеют значение только как бы указания цели, к которой разум человеческий еще должен прийти, так сказать, независимо от самого Откровения, пытаюсь самостоятельно конструировать принятую на веру истину. Специальную попытку в этом роде Августин предпринимает по отношению к догмату о Св. Троице⁶⁵⁴. Материал для богословской спекуляции должен доставлять опыт собственной жизни человека, и именно, в широких размерах Августин пользуется в своем богословии результатами психологического анализа, делая исходным пунктом для себя непосредственно достоверные для сознания факты внутреннего самонаблюдения.

Иные отношения к положительному Откровению видим на востоке. Сообщаемое человеку в религии в божественном Откровении здесь не рассматривается как нечто только еще в известном смысле искомое или требующее рациональных доказательств. Содержание Откровения, усвояемое верою, само в себе заключает свет истины и при своей достоверности, в целом своем объеме, оно всегда будет стоять несравненно выше подобных доказательств. Задача богословия заключается в непосредственном уяснении и точном формулировании откровенного учения; для каких бы то ни было конструкций богословствующего разума в богословской спекуляции положительные данные Откровения должны служить исходным пунктом и объективным основанием. При своей объективной точке зрения, унаследованной еще от мыслителей античного мира, восточные богословы с этой именно точки зрения подвергают анализу основные факты и понятия христианской религии, в противоположность субъективно-психологическому характеру воззрений Августина.

Соответственно сказанному, уже в самой общей постановке спекулятивного учения о Боге и человеке обнаруживается различие между западом и востоком. Августин хочет возвыситься до понятия о Боге, абсолютном Духе, исходя из понятия о конечном духе человеческом. В восточном богословии идея Божества, как первообраза человеческого существа и вообще конечных разумных существ, служит исходным пунктом при определении идеальной конституции самой человеческой природы.

Что касается частных особенностей западного и восточного воззрений, прежде всего в учении о Божестве, то, с психологической точки зрения бл. Августина, Бог представляется абсолютным Духом, аналогичным с духом человеческим; бесконечный Дух здесь сближается с конечным. С метафизической точки зрения Дионисия и Максима, Бог является прежде всего абсолютной основой, причиной и целью всего существующего; Он недоступен для понимания конечного существа в Своей сущности и по Своей беспредельности и непостижим в Своей внутренней жизни; здесь выставляется на вид противоположность между Бесконечным и конечным.

С последней точки зрения вполне уместно и понятно обычное у восточных богословов различие между апофатическим и катафатическим богословием: все конечное указывает на Бесконечное, как на абсолютную причину и цель (катафатическое богословие); но последнее Само стоит не только выше всего конечного, но и совершенно отличается от него (апофатическое богословие). С западной точки зрения это различие не имеет места или же должно получить совершенно иное значение. Человеческий дух указывает на Бога не только как на причину; он сходен с Ним по существу. Поэтому все существенные свойства его в собственном смысле должны быть приписаны Божеству; апофатический момент можно усматривать лишь в том, что эти свойства должны быть приписаны Ему в безусловной степени, в какой они не существуют в конечных существах. Благодать Божия, по Августину, выше всякой качественности, Бог велик помимо всякого количества и т. п. В этом смысле к Нему не приложимы

аристотелевские категории. Если у Дионисия и Максима беспредельность есть отрицательное понятие в отношении к Богу (Который ἐπέκεινα πάσης απείρίας), то для бл. Августина оно означает возведение в положительную беспредельную степень тех же самых свойств, которые заключаются в конечном.

Полагая различие между апофатическим и катафатическим богословием, восточные различают, далее, между 1) существом или сущностью (οὐσία), 2) проявлением или действием божественной сущности вне (Ενέργεια, θεοφάνεια κατὰ τὴν θεῖαν Ενέργειαν) и 3) ипостасью или лицом (ὑπόστασις). С субъективно-психологической точки зрения бл. Августина, по которой во внутренней жизни личности проявляется самая сущность духа, так как memoria, intellectus и voluntas не суть акциденции духа, отличные от своего субъекта, и внешние проявления могут быть поняты только как выражение внутреннего процесса, различие между сущностью (essentia) и действием (operatio), а также лицом (persona), до известной степени сглаживается.

Различие в последнем пункте отражается и в различном понимании отношения Божества к миру в акте творения. И по восточному, и по западному воззрению мир сотворен Богом по идеям, которые существовали в Нем от вечности. Но по западному воззрению, подобно тому как мысли человека порождаются из глубины его духа, божественные идеи являются порождением и выражением самого существа Божия и потому не должны быть отделяемы от Него⁶⁵⁵. Каким же образом получают они внешнее существование и осуществляются в мире? Отвечая на этот вопрос, бл. Августин только далее проводит аналогию между духом человеческим и духом Бесконечным. Подобно тому как идеи человека получают внешнее существование благодаря внешнему материалу, на котором они осуществляются, – и Бог, создавая мир, сначала создал из ничего бесформенную материю и затем осуществил на ней Свои идеи.

Иначе представляется дело по восточному воззрению. Идеи (или действия, ἐνέργεια) Божества, хотя и проистекают из

сущности Божества, но не выражают ее по ее непостижимости и потому отличаются от нее. С другой стороны, они отличаются от мира конечного (по платоновскому реалистическому представлению). Аналогия божественной деятельности с человеческой в данном случае (по крайней мере *implicite*) признается несостоятельной. Мир сотворен по идеям и представляет в известной степени их воплощение. Но полного осуществления их еще нет; конечные существа только стремятся к этому осуществлению при помощи самого Бога. Идея понимается не только как причина, но и как цель или идеал (*λόγος*, по учению Максима). Введение материи для объяснения сотворения мира по идеям в конце концов не достигает цели; если все идеи имеют своим субстратом материю, то для материи уже не может быть мыслим еще какой-либо субстрат, и она по необходимости признается сотворенною из ничего. Поэтому восточное богословие вводит материю лишь как субстрат чувственного мира. Григорий Нисский, как было сказано, делал при этом попытку объяснить возможность ее происхождения от Бога чрез разрешение ее в нематериальные элементы.

Наиболее рельефно выступает различие воззрений востока и запада в учении о человеке, в определении сущности жизни его вообще, в учении о его природе в первоначальном состоянии, о ниспадении из этого состояния, о восстановлении через Христа.

В воззрении бл. Августина жизнь человеческого духа представляется как внутренний процесс. Человек сам из себя, из глубины своего существа, развивает содержание своей жизни, хотя при постоянной связи и взаимодействии с внешним бытием. Жизнь отдельных индивидуумов представляется развивающейся самостоятельно, как бы идущей, при нормальном направлении, по параллельным линиям. Нормальное направление ее определяется согласием с жизнью абсолютного Существа, с божественной волей, которая есть при том не только закон, определяющий это направление, но и активная движущая сила, повышающая энергию жизни каждого

отдельного существа. Уклонение от этой воли вносит разлад во внутреннюю жизнь и внешние отношения конечных существ.

По восточному воззрению, напротив, жизнь конечного духа, как ограниченного, есть постоянное обращение к внешнему бытию. Рассматриваемая с религиозной точки зрения, жизнь человека понимается как вообще усвоение им того, что дается извне – от Божества, что само по себе есть внешнее для него, хотя будучи усвояемо им, делается его внутренним достоянием. Это усвоение сопровождается приближением к Божеству человека, уподоблением Ему и «обожествлением» (θεώσις). Если прибегнуть к наглядному представлению (такой образ представления введен еще неоплатониками и усвоен Дионисием), то здесь абсолютное Существо является как бы центром универса; в различных расстояниях от Него к периферии расположены конечные существа, заимствующие от Него все необходимое для их существования. Все вообще зависит от Него и все неизбежно обращается к Нему, сознательно или бессознательно. Благо одаренного сознанием существа состоит в сознательном следовании этому естественному движению своей природы; уклонение от него, или избрание другого объекта стремлений и подчинение ему себя, есть зло, стремление к неистинному бытию, или к небытию.

Представление бл. Августина о первобытном состоянии и назначении человека отличается в известном смысле простотою и вполне согласуется с практическими тенденциями западной жизни. Исходным пунктом для него является настоящее, эмпирическое состояние человеческой природы. Человек был, по нему, с самого начала, до падения, таким же точно духовно-чувственным существом и стоял в тех же самых по существу отношениях к внешнему, чувственному миру, как и ныне. Он обладал тем же самым телом, которым обладает и ныне, так как оно есть естественный и необходимый орган действия его духа во внешнем мире. Его блаженное состояние в раю мы можем представить, если удалим из нынешнего бедственного существования все, что может нарушать его душевное и телесное благополучие, и предположим открытыми для него все

источники чистых наслаждений, доступных для него в настоящем состоянии.

Грехопадение было внутренним актом, произведшим расстройство в психической жизни человека. Вследствие этого расстройства нарушилась гармония и в отношении его к внешнему бытию, хотя как внешний материальный мир, так и собственное тело человека и до грехопадения по существу должны были быть такими же, какими они являются после грехопадения.

Восстановление совершается через ниспослание человеку благодати о Христе (*per Christum, propter Christum*), восполняющей произведенную грехом немощь собственной воли человека, т. е. через особое действие божественной силы в душе человека. Внимание Августина обращено на субъективную сторону дела спасения, на приложение его к личной жизни людей. Восстановление падшей человеческой природы есть цель, воплощение Христа есть только средство для этой цели. Августин не только не ставит учения о воплощении Бога в центр своей системы, но даже как бы не признает безусловной необходимости для спасения человечества этого факта, предполагая возможным для Бога другой способ спасения людей⁶⁵⁶.

По восстановлении, будущая блаженная жизнь праведных хотя будет отличаться от земной, но тем не менее сохранит черты земного существования, так что может быть доступна, по Августину, для чувственно-наглядного представления; так, тела в будущей жизни, хотя будут духовными, но сохраняют свой вид, различие полов; все будут в 33-х (или 30) летнем возрасте и т. п. То же нужно сказать об аде и наказаниях.

Иначе учат о человеческой природе представители восточного богословия – Григорий Нисский и Максим, с которыми согласны более или менее и некоторые другие из восточных отцов. Рассуждая о природе первозданного человека и его назначении, они признают не относящимися к идеальной конституции этой природы и не выражающими истинного назначения человека некоторые черты, с которыми она неизбежно является в настоящем эмпирическом состоянии,

именно – общую с животными организацию тела человека в нынешнем ее виде, с разделением на полы, и подчиненные отношения человека к внешнему, материальному миру. По восточному воззрению, если даже человек с самого начала, до падения, имел то же самое тело, какое имеет ныне, то оно было создано Творцом уже приспособленным, так сказать, к будущему падшему состоянию человека, и если чувственный мир и существовал сам по себе с начала в том виде, в каком существует ныне, то отношения к нему человека по существу должны были быть иные, чем нынешние отношения подчинения и зависимости. Телесный организм человека, насколько он является общим у человека с животными, по аскетически-созерцательному представлению востока, есть не столько естественное и по первоначальному назначению принадлежащее человеку орудие деятельности, сколько следствие грехопадения. По идее, человек должен был действовать в мире и господствовать над ним, как сила духовная, интеллектуальная, а не физическая, животная, и, объединив в себе все конечное и возвысившись над всем, должен был достигнуть особого теснейшего единения с Бесконечным, удостоиться обожествления.

Грехопадение состояло в том, что человек отвернулся от Бога, своего первообраза, обратился к тому, что было ниже его, к материальному бытию, и подчинился последнему. Несмотря на внешний, так сказать, характер этого акта, он имел настолько важное значение для человека, что определил самую телесную организацию человека в нынешнем состоянии⁶⁵⁷.

Восстановление человека совершается через освобождение воплотившимся Христом человеческой природы от господства над нею внешней силы и через приведение ее к истинному ее назначению. Факт воплощения Христа и вообще дело Его, с объективной точки зрения, имеет глубочайшее и исключительное значение сам по себе, независимо даже от грехопадения человека: через него именно осуществляются положительные цели создания мира и человека.

По окончательном восстановлении человеческой природы и мира вообще, после того как Христос-Логос, явившийся в

первый раз на земле во плоти, явится во второй раз всем людям в духе, человек с одухотворенным телом вступит в недоступную для чувственного представления область чисто духовного бытия. Тогда Бог будет всяческая во всех. В единении с Богом, непостижимой основой и целью всего бытия, будет заключаться будущее непостижимое блаженство праведных, ибо Бог есть все, и достигший единения с Ним не может желать никакого иного блага помимо этого единения.

Таким образом, в западном августиновском воззрении внимание обращено на внутреннюю, психическую сторону жизни человека, в восточном – на внешние отношения его к Богу и миру. Сущность отношения между божественным и человеческим элементом в религии на востоке понимается как проникновение человеческого элемента божественным. По западному же воззрению, значение религии заключается в возвышении, при содействии высшей, божественной силы, собственно человеческой природы на степень истинно человеческого достоинства, так как и о самом Божестве, как идеале человеческой жизни, человек составляет, по Августину, понятие на основании познания самого себя; для запада остается более или менее чуждым восточное понятие, выражаемое термином $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$, хотя самое слово (*deificatio*) и употребляется иногда представителями западного богословия (Амвросием, Иларием, иногда и Августином).

Глава V. Общий характер и смысл воззрений Эригены

Предшественники Эригены в области спекуляции на востоке и западе, воззрения которых изложены выше и которые должны были иметь, как ранее показано, особенное значение для него при развитии им собственного учения, были представителями собственно богословской мысли. Они хотят быть и являются богословами по своим принципам и целям, и их произведения уже по общей концепции более или менее обнаруживают богословский характер воззрений авторов. Напротив, Эригена является в действительности философом в собственном смысле, хотя философом весьма своеобразным. Это открывается из тех принципов, которые он устанавливает и которыми хочет руководиться в деле познания, и из всего содержания его системы. Отчасти это можно усматривать уже и из того, что он и с внешней стороны дает особую форму своим воззрениям, излагая их в виде цельной системы в особом сочинении.

Эригена хочет быть философом на почве христианского Откровения. Он видит в Св. Писании откровение абсолютной истины. Но в то же время он желает сохранить и за человеческим разумом право совершенно свободного исследования истины. Самая религия для философа отождествляется с философией: истинная философия есть истинная религия, и наоборот – истинная религия есть истинная философия, причем под философией и разумеется именно свободное, самостоятельное исследование религиозной истины человеческим разумом⁶⁵⁸.

Замечательна для мыслителя IX века та решительность, с какой он высказывается за принцип самостоятельного, ничем не стесняемого рационального познания по отношению именно к предметам религии. Хотя, при зависимости человека во всей жизни от Божества, и постижение истины разумом человеческим обусловливается так или иначе просвещением его со стороны абсолютного Разума, и в настоящем, в особенности, состоянии

человеческой природы разум нуждается более или менее в воспитании и вообще внешнем руководстве, чтобы иметь возможность правильно действовать⁶⁵⁹, но стремление к познанию и способность к исследованию истины принадлежит человеку по самой природе, и именно разум человека может при известных условиях достигать познания ее, пользуясь «правилами философии», т. е. приемами научного, методического мышления⁶⁶⁰. В своей деятельности он совершенно свободен и не должен бояться никакого авторитета. Он выше и по природе прежде всякого авторитета и дает силу всякому авторитету, не нуждаясь сам в подтверждении со стороны какого-либо авторитета. Чтобы иметь обязательное значение для разума, авторитет сам должен проистекать из разума. Истинный авторитет, в творениях, например, св. отцов, есть, по Эригене, не что иное, как открытая силой разума же истина, заключенная в письма. Ввиду этого при исследовании трудных вопросов нужно пользоваться прежде всего разумом и потом уже обращаться к авторитету⁶⁶¹. Ссылаться на авторитет нужно бывает иногда собственно ради тех, которые оказываются неспособными понять доводы, представляемые разумом, и могут успокоиться лишь на доверии к авторитету⁶⁶². Но голосу разума должно принадлежать на самом деле решающее значение во всех случаях. К чему истинный разум приходит в своих выводах и что определяет с несомненностью, то следует принимать, не утрущаясь никаким авторитетом и тем более нападения со стороны неспособной к пониманию трудных предметов толпы, если бы даже выводы его представлялись поразительными не только для простых умов, но и для тех, которые являются на вид мудрыми⁶⁶³. Наоборот, нельзя соглашаться с такими мнениями, которые истинный разум осмеивает⁶⁶⁴. Стать в противоречие с истинным авторитетом правильно действующий разум, по убеждению философа, и не может, так как оба они, и разум, и истинный авторитет, должны проистекать из одного источника – божественной мудрости⁶⁶⁵. Что же касается толпы с ее непониманием, то ее лучше оставить в стороне и о вопросах, возбуждающих недоумения, рассуждать лишь с мудрыми, для которых нет ничего приятнее,

как слушать доводы истинного разума; бороться с глупостью, которая признает себя непобедимой никаким авторитетом и неубеждаемой никаким разумом, трудно⁶⁶⁶.

Итак, разум человеческий может познавать истину в силу природной его способности к этому и в своем стремлении к познанию не должен бояться никаких препятствий, признавая за истину то, что согласно с его правилами.

Но признание за разумом человеческим способности к самостоятельному и свободному исследованию истины и усвоение ему права на такое исследование не соединяется еще с отрицанием всякого значения для разума внешнего авторитета. Отстаивая свободу философского мышления, Эригена в то же время сам хочет быть философом, как уже сказано, на почве христианского Откровения. Св. Писание, прежде всего, и есть тот истинный и ничем непоколебимый авторитет, в противоречии с которым не может, по его убеждению, оказаться истинный разум, так как оно проистекает из того же источника, из которого происходит и разум, из божественной мудрости. Оно есть откровение абсолютной истины и ему нужно следовать во всем, чему оно учит, и в особенности в учении о Боге, как говорит о том и св. Дионисий⁶⁶⁷.

Но каким образом согласить существование внешнего Откровения с той полной свободой разума в деле познания истины, о которой была речь выше, и какое вообще значение может иметь это откровение для философского разума, когда последний сам может и стремится познать истину? Откровение истины извне не стесняет ли разум, не устраняет ли для него необходимость и возможность самостоятельного и свободного исследования истины, к которому он призван по самой природе?

По воззрению философа, как замечено уже, авторитет, внешнее откровение, необходим прежде всего для простого, нефилософского сознания, не имеющего ни склонности, ни способности к самостоятельному исследованию и нуждающегося всегда во внешнем руководстве. Применительно к потребностям простых верующих Св. Писание, между прочим,

и открывает им истину в доступной их пониманию форме чувственных образов, чтобы, начиная с внешнего и подлежащего чувственному познанию, постепенно возводить их к внутреннему и духовному. Дух человеческий уклонился от непосредственного созерцания истины вследствие грехопадения, и необходимо снова возвратить его на высоту этого созерцания. Божественное Откровение и имеет вообще воспитательное значение для человечества, приводя его как бы из несовершенства детского возраста к совершенному пониманию возраста зрелого⁶⁶⁸.

Но вопрос собственно об отношении Откровения к философскому разуму, о значении его для сознания, стоящего на высшей ступени развития. И в этом последнем случае, по достижении разумом способности и права самостоятельного исследования, божественное Откровение не только не является излишним, не только не препятствует разуму в свойственной последнему деятельности, стесняя его и лишая свободы, а, напротив, содействует лишь ему в этой деятельности, возбуждая и призывая его к свободному исследованию.

Это объясняется особыми свойствами Откровения, данного в Писании.

Дело, по Эригене, в том, что хотя истина в нем открыта яснее, чем где-либо, и притом так, что может быть доступна более или менее и для неразвитого сознания, но тем не менее она не дана в Св. Писании в таком виде, чтобы совершенное усвоение ее во всей глубине не требовало усилий со стороны разума. Можно даже сказать в известном смысле, что здесь не столько дается истина, сколько указывается, где и как должно искать ее. Абсолютная истина, заключающаяся в Откровении, уже сама по себе не могла найти адекватного выражения в конечных формах, при бесконечности ее содержания. Но, кроме того, по Эригене, Дух Святой, вдохновлявший священных писателей, даже как бы намеренно производил или допускал некоторую, так сказать, неопределенность внешней ее формы и вообще особенности во внешнем ее выражении, затрудняющие ее понимание. Эта неопределенность не только не составляет недостатка Откровения, но, напротив, составляет его

достоинство; благодаря ей-то оно и может удовлетворять сознанию, стоящему на самых различных ступенях развития. Каждый находит в нем смысл, сообразно со степенью своего понимания, и не должно, по Эригене, всегда с пренебрежением относиться к тому простому смыслу, который влагают в слова Писания простое сознание верующих или св. отцы, имевшие в виду в своих толкованиях удовлетворение потребностям этого сознания. Священное Писание, различным образом отражающееся в сознании различных людей, в этом отношении можно сравнить с пером павлина, которое одинаково в каждой малейшей части переливает с удивительной красотой бесконечным разнообразием красок всевозможных оттенков⁶⁶⁹.

Разнообразие смыслов, которое открывается в Св. Писании для человеческого сознания, не означает еще, однако, что в нем нет совершенно определенного смысла, который был бы ближе к истине, чем все другие. И этот смысл можно находить, несмотря на все трудности, представляемые текстом свящ. книг. Затруднения, иногда весьма значительные, какие создает даже как бы намеренно Дух Святой в Св. Писании для желающих понимать смысл его, имеют целью не сокрытие истины от ума человеческого, а именно лишь возбуждение последнего к усиленному исканию ее, за которое дается, как награда, чистое и совершенное ее разумение⁶⁷⁰.

Этот высший смысл в Писании и должен найти или определить, можно сказать – внести в него – философский разум, следуя своим собственным принципам и имея в виду сущность самой выражаемой в нем истины, с одной стороны, с другой – особенности той формы, в которой она здесь выражается. Он должен знать, например, что к бесконечному Существо в собственном смысле неприложимы никакие предикаты, – и потому должен отрицать все, что Св. Писание приписывает Богу в положительном смысле, как не выражающее вполне истины⁶⁷¹. Он должен иметь в виду, что метафизическая истина, сама в себе не подлежащая условиям пространства и времени, при сообщении ее ограниченному формами пространства и времени сознанию часто разлагается на моменты, как бы следовавшие один за другим в порядке

времени; уже самая передача чего-либо на языке человеческом непременно требует для себя времени⁶⁷². Он-то и должен иметь дело с теми трудностями, какие даже намеренно создает в Писании Дух Святой, когда, например, в некоторых случаях прошедшее время употребляется вместо будущего⁶⁷³; события, совершившиеся после других известных событий, представляются совершившимися раньше⁶⁷⁴. Притчи, насколько они являются выражением высших истин, часто должны быть иначе понимаемы в одной части, иначе в другой; особенно последнее нужно сказать о речах пророков, где перемена смысла иногда замечается не только с каждым новым периодом, но через каждую точку с запятой и запятой⁶⁷⁵ иногда даже действительный смысл известного места Писания бывает прямо противоположным тому, какой оно представляет при буквальном понимании⁶⁷⁶.

Таким образом, как каждый, не выступая за пределы исповедуемой церковью веры, может вносить в Св. Писание свой смысл и находить в нем то, чего ищет, так и философ, определяя истинный смысл его, вносит собственно свое понимание, только старается, так сказать, угадать, что хочет сказать Дух Святой, желая более приблизиться к заключенной в нем истине. Понятно, что, при бесконечности ее содержания, она никогда не может быть определена вполне. Для разума возможно лишь постоянное искание и исследование истины; он всегда ищет ее в Писании, и всегда находит и никогда не находит вполне. И нет, по Эригене, высшей задачи для разума, при всей свободе его в его деятельности, как постижение божественного Откровения; достигая правильного понимания его, он получает через то и самую высшую для себя награду.

«Господи Иисусе! – обращается в одном месте философ с молитвой ко Христу, – Никакой иной награды, никакого иного блаженства, никакой иной радости не прошу у Тебя: только дай мне в истинном свете и без всякой примеси заблуждения уразуметь слова Твои, вдохновленные Святым Твоим Духом. Ибо в этом высшее мое счастье, и это есть предел познания на высшей ступени его совершенства, так как выше этого ничего не обретет разумная душа, даже чистейшая, потому что выше нет

ничего. Ибо как Тебя нельзя искать где-либо в ином месте с меньшими затруднениями, чем в словах Твоих, – так нельзя и находить лучше (яснее), чем в них. Там Ты обитаешь и туда приводишь ищущих и любящих Тебя; там уготовляешь избранным Своим духовную трапезу истинного познания, совершая прехождение, печешься о них (через то, что преходишь оттуда, служишь им). И что такое, Господи, есть это Твое прехождение, как не восхождение чрез бесконечные степени Твоего созерцания? Ибо Ты всегда преходишь в умах ищущих и обретающих Тебя. Ибо всегда они Тебя ищут, и всегда обретают, и всегда не обретают: обретают в Твоих проявлениях (*theophaniae*), в которых Ты, как бы в некоторых отражениях, исходишь навстречу к умам понимающих Тебя, давая уразуметь не то, что такое Ты есть, но что Ты не есть, и что Ты, однако, действительно существуешь; не обретают же в Твоей пресущественности, по которой Ты преходишь всякий ум и возвышаешься над всяким умом, желающим и стремящимся постигнуть Тебя. Итак, Ты даруешь Своим (избранным) Свое присутствие некоторым неизреченным способом Своего явления; преходишь от них непостижимой высотой и бесконечностью Своего существа»⁶⁷⁷.

Итак, Откровение не только имеет воспитательное и руководительное значение по отношению к простым верующим, но и для философствующего ума в нем создается божественной мудростью наиболее достойный предмет исследования, указывается ближайший путь к познанию истины и в то же время предлагается задача, возбуждающая ум к самодеятельности. Религия с ее положительным Откровением, таким образом, не только не налагает стеснений на свободу исследования истины, но предполагает это исследование, по Эригене – даже совпадает с ним.

Так думает философ согласить свободу философского мышления с фактом внешнего Откровения – сохранить за человеческим разумом во всей силе право свободного исследования, нисколько в то же время не нарушая авторитета божественного Откровения.

Сам он с безусловной верой относится к Св. Писанию, оставаясь в этом вполне верным представителем восточного и западного богословия, под влиянием которых находился, и будучи вполне согласен с духом времени, в которое жил. Об уважении и интересе его к Св. Писанию и о значении, какое имело для него последнее, ясно свидетельствует уже главное его произведение «О разделении природы». В нем всюду делаются ссылки на Писание и употребляются заимствованные оттуда выражения; большую часть произведения (2, 3 и 4 книги) философ хочет даже представить просто в виде философского комментария на первые три книги Бытия; обращает вообще внимание на текст Св. Писания, его разночтения и разные переводы, говорит, между прочим, о сличении им различных греческих кодексов⁶⁷⁸. Изучению и толкованию Св. Писания он посвящает свою деятельность, по-видимому, в последний период своей жизни, хотя, к сожалению, специально посвященный толкованию Евангелия от Иоанна труд дошел до настоящего времени только в отрывках.

Устанавливая в принципе указанные отношения между разумом и Откровением, насколько последнее находит выражение в Св. Писании, Эригена не признает, чтобы разум мог встречать препятствия в своей деятельности и со стороны Церкви с содержимым ею учением. И это опять потому, что определения Церкви и учения св. отцов, насколько последние вдохновляемы были в своих творениях самим Св. Духом⁶⁷⁹, должны быть сами безусловно разумными. «Кафолическое исповедание» есть, по Эригене, норма, с которой должен согласоваться всякий, ищущий истины в Писании⁶⁸⁰, но которая, очевидно, с точки зрения Эригены, не может служить стеснением для разума потому, что не предписывает ничего несогласного с разумом. Выступая сам в споре о предопределении на защиту, по его мнению, этого исповедания, философ с похвалой отзывается о благоверии «православнейшего» и «благочестивейшего» короля и о заботах его об опровержении нечестивых учений еретиков через доводы разума и через обращение к авторитету св. отцов⁶⁸¹.

Трудно, однако, сказать, в каком объеме и в какой форме представляет он обязательное для «кафолика» учение веры, помимо никео-цареградского символа. Касательно отношений его к западной церкви весьма характерно, что он не осмеливается совершенно отвергнуть прибавку *Filioque* в символе, сделанную на западе, желая быть послушным сыном своей церкви, хотя явно склоняется к восточному учению. И это потому, что он думает о «святых отцах» запада, внесших это слово в символ, что они поступили так по вполне разумным основаниям, только ему не пришлось пока узнать этих оснований; с учением же востока западное учение, по его мнению, так или иначе может быть примирено⁶⁸². Нужно, однако, думать, что к определениям современных ему соборов галльских епископов, признавших его собственное учение о предопределении за «диавольское измышление», он не нашел возможным отнестись с уважением.

Критерий разумности, как видно из произведения «О разделении природы», философу пришлось применять собственно к некоторым отдельным представителям богословской мысли прежнего времени. По отношению к ним именно он и предоставляет себе право избирать из их мнений то, что «кажется более согласным с Словом Божиим, по соображениям разума»⁶⁸³. Он питает к каждому из авторитетов в отдельности уважение, в известном смысле доверие, но это не исключает критического отношения к их воззрениям, которое является даже необходимым там, где они взаимно противоречат друг другу; примеры такого отношения были уже указаны выше, при определении источников воззрений философа. И именно такое свободное обращение философа с церковными авторитетами, в частности с величайшим авторитетом западной церкви, Августином, и составляет особенность его, характерную для того времени, когда следование церковным авторитетам признавалось обязательным, когда для свободы философского мышления не могло быть, по-видимому, места, и совсем не было и, по-видимому, не могло быть философии.

Факт появления философа, провозглашающего свободу философского мышления и критически относящегося к

церковным авторитетам, в IX веке, в эпоху господства авторитетов, причем и сам философ к христианскому Откровению вообще относится с безусловной верой и, отвергая некоторые мнения известных писателей, не перестает питать самое высокое уважение к ним, представляется на первый взгляд неожиданным и не совсем понятным. Однако на вопросы, откуда Эригена мог заимствовать принцип рационального познания и каким образом осмелился с такой решительностью применить его, не так трудно ответить, как это кажется с первого раза, имея в виду сказанное уже выше об особом положении его, как мыслителя, между востоком и западом и, в частности, о близких отношениях его к Августину. Эригена, на самом деле, будучи философом, не так далеко стоит, именно как философ, от своих предшественников-богословов и лишь своеобразно пользуется тем, что находит у них.

Эригена сам воспитался в свойственном его эпохе безусловном уважении и доверии к авторитету Откровения и к церковным авторитетам. Но при его особом положении между восточным и западным богословием церковные авторитеты, согласные в признании безусловного значения Откровения, но расходившиеся между собой в его истолковании при решении некоторых вопросов, на которые именно было обращено внимание Эригены, сами же своими взаимными противоречиями заставили его поставить в качестве высшего судии над ними собственный его разум. Он вынужден был самостоятельно отыскивать истину среди несогласных мнений и критерием при их оценке поставить их разумность. Он хочет следовать только тому, что представляется более разумным, и принимает на веру известное мнение под неременным условием, чтобы высказавшие его имели на то вполне разумные основания, хотя бы ему еще не удалось узнать этих оснований (так он думает о прибавке *Filioque*). При всем влиянии на него бл. Августина и при всем уважении его к этому «святейшему и божественнейшему богослову», выше которого по авторитету в деле истолкования Св. Писания не было, как он знает, никого у римлян, — он решается отвергнуть во имя разума многие из

мнений его, как не удовлетворяющие критерию разумности И хотя он питает самое высокое уважение и доверие к восточному богословию, но он не может усвоить и восточных идей с тем непосредственным доверием, какое возможно было для человека, воспитавшегося прямо в сфере этих идей, для восточного богослова. Он приступает к ознакомлению с ними, уже имея определенные воззрения, и может усвоить новые воззрения только через критическую оценку их и сравнение с противоположными путем философской работы своего ума. При этом в предоставлении разуму высших прав перед авторитетом он идет гораздо далее. Он не останавливается на простом выборе из различных мнений более подходящих и разумных и не хочет быть только эклектиком, всюду стоящим в зависимости от чужих воззрений. Разум, как стоящий выше авторитета по природе, совершенно может, по нему, заменить авторитет, и для разума собственно не нужны никакие ссылки на авторитет; он из себя самого должен развивать истину. Само божественное Откровение, Св. Писание, не должно, по нему, стеснять свободу философского исследования, а должно, напротив, призывать разум к такому исследованию.

Так, по-видимому, можно объяснить из положения Эригены между богословием востока и богословием запада столь смелое проведение им в своей спекуляции принципа рационального исследования.

Однако, если ставить вопрос о факте происхождения принципиального учения Эригены самого в себе, то этот принцип, мысль о необходимости приложения критерия разумности к авторитету, как было уже показано выше, ясно были выражены бл. Августином и у него уже нашли известного рода применение. Эригена в этом случае исходит прямо из бл. Августина и только дает его принципу особое, дальнейшее, более последовательное с теоретической точки зрения применение⁶⁸⁴.

У бл. Августина, для которого на первом плане стояли религиознопрактические интересы, требование от авторитета разумности, при предположении абсолютной разумности христианского Откровения, приводило к мысли о необходимости

подчинения и в теоретической, и в практической области авторитету Писания и Церкви (предания), так как чего-либо более разумного нет. Для самого Августина это стояло в тесной связи с его личным опытом: он пришел к христианству, пройдя целый ряд, между прочим, теоретических заблуждений, пока его ум не успокоился наконец на мысли об абсолютной истинности христианского вероучения и безусловной вере в него. Эригене (нужно, конечно, думать) не пришлось пройти такого пути. Он воспитался в сфере уже христианской и мысль о разумности Откровения мог принять в готовом виде. Высказанный Августином критерий разумности авторитета ему пришлось приложить на почве чисто христианской, причем он руководился чисто теоретическими, исключительно научными интересами, – именно, в вопросе о сравнительном достоинстве различных церковных авторитетов внутри самого христианства, каковыми явились великие представители богословской мысли востока и запада. Решение в положительном смысле вопроса о разумности авторитета в отношении к учению Писания и Церкви вообще дало возможность бл. Августину успокоиться на доверии к нему; тот же самый вопрос, только возникший по отношению к известным выразителям самого церковного учения на востоке и западе, пытавшимся понять и уяснить его в своих произведениях и признанным авторитетами, – вследствие оказавшегося между ними несогласия, побудил, напротив, пытливый ум Эригены, не успокаиваясь на простом доверии к тому или другому авторитету, стремиться к самостоятельному уяснению христианской истины на основании тех данных, которые выработала богословская мысль в предшествующее время и которые могли быть доступны ему. Замечательным образом критерий разумности, выставленный Августином по отношению к авторитету, Эригене пришлось приложить к самому же Августину, сделавшемуся к тому времени, можно сказать, величайшим авторитетом в западной церкви. Во имя его Эригена и отвергает многие из мнений Августина, как бы, по нему, ни старались объяснить их происхождение.

Но влияние августинизма отразилось не в одном только усвоении западным мыслителем принципа рационального

познания. Усвоив и развивая далее воззрение бл. Августина на значение человеческого разума и его отношение к Откровению, Эригена всецело усваивает и августиновский метод спекуляции, или, точнее, тот способ представления, который лежит в основе системы Августина, его психологическую точку зрения.

Мало того, что самопознание составляет необходимую обязанность для человека, так как через него только он может сделаться совершеннейшим образом Творца, – психологический анализ, по философу, есть почти единственный путь вообще к познанию истины. «И это самый лучший и почти единственный путь к познанию истины, т. е. чтобы человеческая природа сначала познавала и любила саму себя, а потом все свое познание и всю свою любовь обратила к познанию и любви Творца. Потому что, если она не знает, что происходит в ней самой, каким образом желает она знать то, что находится выше ее?» «Ибо не далеко отстоит от неразумных животных тот, кто не знает самого себя и общей всему роду человеческому природы. Моисей говорит также: “внимай себе самому” (Втор. 4,9) и читай как бы в книге историю действий души. Ибо, если мы не желаем узнать и исследовать самих себя, это значит, конечно, что мы не имеем желания возвратиться к тому, что выше нас, т. е. к причине, произведшей нас, и через то будем лежать на одре плоти и материи и пребывать в смерти неведения, так как нет никакого иного пути к яснейшему созерцанию Первообраза, кроме точнейшего познания ближайшего к Нему Его образа, потому что между Первообразом и образом и подобием Его, т. е. между Богом и человеком, нет ничего посредствующего»⁶⁸⁵.

Основной фон всей системы Эригены – психологический, и это обстоятельство является весьма важным для ее понимания. Через это именно налагается, так сказать, печать западного происхождения на самое ее содержание и, при всем стремлении философа усвоить точно мудрость востока, его спекуляция является оригинальной. Благодаря именно психологической точке зрения, заимствованной от Августина и примененной к решению метафизических вопросов, Эригена возвышается до того ясно сознанного и решительно

выражаемого им идеально-субъективного воззрения, которое кажется столь удивительным для современных исследователей в философии IX века в сравнении с философами XIX-го. Эта же точка зрения придает совершенно особый характер предполагаемому пантеизму его системы, о действительном смысле которой высказываются столь разнообразные суждения в современной литературе.

Обращаясь, после указания особенностей спекуляции Эригены с формальной стороны, к самому содержанию учения философа, к вопросу об общем смысле его воззрений, необходимо прежде всего признать без всяких ограничений, что по основной тенденции своего учения, которая ясно отражается и в общей концепции системы, философ хочет быть и является представителем монизма в самом строгом смысле этого слова.

Вся совокупность бытия, все, что доступно для сознания и что не доступно для него и никогда не может быть доступно и потому как бы не существует для него, подводится под одно понятие, обозначаемое термином «природа». Под этим понятием и названием объединяются вместе и Абсолютное, Божество, и мир конечный, созданный Божеством, причем мир признается не только производением, но и проявлением Божества. И так как между Абсолютным, производящим все и проявляющимся во всем началом, «природой не сотворенной и творящей», и между миром конечным, происшедшим от Него, «природой сотворенной и не творящей», полагаются еще творческие идеи, первые причины всего, происходящие от Божества и во всем проявляющиеся как «природа сотворенная и творящая», и так как Божество рассматривается не только как причина всего, но и как цель, как «природа не сотворенная и не творящая», то получается четырехчастное «разделение природы» – на природу 1) творящую и не сотворенную, 2) творящую и сотворенную, 3) сотворенную и не творящую, 4) не творящую и не сотворенную⁶⁸⁶. Разделение (*divisio*, *μερισμός*), как замечает Эригена, производится актом «некоторого умственного созерцания» всецелости существующего, разумея под этой всецелостью и Бога, и тварь, – именно поскольку Бог является началом всего, тварь – Его проявлением. Понятия

рода и вида или целого и частей в данном случае неприменимы. Вообще, Абсолютное Само по Себе, как все объемлющее и во всем проявляющееся, даже совсем не может быть выделяемо в особую форму бытия; лишь для того, чтобы мыслить хоть как-либо и о Нем, мыслящий ум представляет Его в качестве как бы особой формы или части. Таким образом, отдельные виды бытия суть лишь различные формы единой, всеобщей природы⁶⁸⁷.

Производя указанное разделение и рассматривая отдельные формы природы, нужно при этом, по Эригене, всегда помнить о единстве всего сущего: действию «деления» соотносительно обратное действие объединения, разрешения всего в первоначальное единство (*resolutio, recollectio, reditus, ἰχναλιτική*)⁶⁸⁸. Само собой очевидно, что первая и четвертая форма, природа не сотворенная творящая и не сотворенная не творящая, тождественны и обозначают одно и то же – Абсолютное, только рассматриваемое с различных точек зрения. Но и вторая форма с третьей, природа сотворенная творящая и природа сотворенная не творящая, составляют единое, объединяясь в общем понятии твари, причем мир конечный есть не что иное, как проявление идей. Но продолжая объединение далее, необходимо признать единство и Творца с тварью, ибо вне Абсолютного нет ничего, и в Своем творении Оно проявляет Само Себя. Единая всеобщая природа есть, таким образом, именно божественная природа. Все есть одно, и именно – все есть Бог, и Бог есть все: Бог есть и начало всего, и как бы середина, и конец или цель, и во всем присутствует Сам⁶⁸⁹.

Если требование философом полной свободы для разума в его деятельности дает повод к обвинению его в рационализме, то проведение столь строгого монистического учения, *понятно*, неизбежно должно вести к обвинению его в пантеизме. Но, как показано, с провозглашением принципа рационального исследования у Эригены соединяется на деле глубокое убеждение в абсолютной разумности Откровения, и он хочет всегда основываться в своей спекуляции на данных Откровения, именно, по убеждению в его истинности. И в

рассматриваемом случае, по отношению к главному содержанию своего учения, Эригена, утверждая крайний монизм со всеми его выводами, однако не хочет в то же время удаляться с почвы откровенной религии, хотя это должно показаться не менее неожиданным, нежели заявление его о своей безусловной вере в Откровение при требовании полной свободы для разума. Он и на самом деле не удаляется, – настолько, насколько, при своем монизме, держится теистически-христианского понятия о Божестве как самосознательном Духе, представляющем аналогию с духом человеческим, и насколько мысль об аналогии между Божеством и существом человеческим имеет существенно важное для него значение, можно сказать, – лежит в основе его спекуляции, так что даже самый монизм он пытается утвердить на основе этой мысли. И это вполне объясняется ближайшими отношениями философа к богословию, зависимостью его в его спекуляции от мыслителей-богословов.

С понятием восточных богословов, Дионисия и Максима, о Божестве как абсолютной основе всего сущего (чем отнюдь не отрицается и у них самосознательность Божества) Эригена соединяет выдвигаемое с особой силой у Августина представление о Боге как Духе, аналогичном с духом человеческим, и происхождение от Бога конечного бытия хочет понять как внутренний, так сказать, психический процесс, совершающийся в Самом Боге.

Бога мы можем познавать через познание собственного существа, через познание души, по Августину. Это, и по Эригене, лучший и почти единственный путь для разума при познании Божества. О том, что происходит вне нас, мы можем составлять понятие на основании того, что мы наблюдаем в нас самих. Если божественный Дух, как учит богословие, представляет вообще сходство с духом человеческим, то и для уяснения творческой деятельности Его, когда Он, производя все, Сам во всем проявляется, человеческий дух должен обратиться к себе и в своей жизни найти нечто аналогическое.

Находя в духе человеческом мышление и волю и усвоив их и Духу божественному, причем, при безусловной простоте

божественного существа, мышление и воля в Боге должны быть тождественными между собой и с самым бытием Божества, и можно усматривать, по философу, в данном случае искомую аналогию в деятельности духа, как мыслящего и осуществляющего свои мысли вне. Бог, как Творец мира, должен быть представляем как Разум, мыслящий все сотворенное. И именно, аналогию представляет та спецификация человеческого интеллекта, как бы принятие им некоторой формы, когда он, будучи сам по себе невидимым и непостижимым, как бы получает определенность в своих концепциях и представлениях, и воплощая их, например в звуках, в письменах и вообще в чувственных знаках, через то как бы становится доступным внешним чувствам, проявляет и как бы творит самого себя. Подобным же образом и абсолютный Дух, божественный Интеллект, будучи Сам превыше всякой формы, принимает как бы форму, порождая из Себя идеи; проявляя затем идеи в создании мира, Он проявляет через то Самого Себя. Если при этом человеческий дух, проявляя себя, нуждается, как известно, во внешней материи, как субстрате для обнаружения своих движений, – Дух абсолютный ничего не имеет вне Себя и из Себя, так сказать, берет и субстрат для своих проявлений, так что все всецело должно быть признано проявлением Его Самого⁶⁹⁰.

Природа не сотворенная и творящая и есть Бог, абсолютный Дух, в Его непостижимости. Природа сотворенная и творящая, идеи божественного ума, называемые вместе хотениями божественной воли, есть первое проявление Его, первый, так сказать, момент и непосредственный объект божественного мышления и воления. Природа сотворенная и не творящая, мир конечный, есть проявление этих идей и хотений и дальнейший момент проявления Самого Божества, в силу неотделимости от Его существа Его ума и воли. Таким образом, если утверждается, что все есть Бог, то утверждается Эригеной в том смысле, что все разрешается всецело в мысль и волю Божества как самосознательного Духа, обладающего умом и волей.

Очевидно, человек, признаваемый не просто только модусом, или проявлением Абсолютного, но образом Его, должен занимать в системе Эригены особое положение, не совсем, по-видимому, согласное с монистическими тенденциями, поскольку он как бы противопоставляется абсолютному Духу как самостоятельный субъект. Эригена ясно сознает возникающее для него в данном случае затруднение. Однако он не хочет отказываться ни от своего монизма, ни от идеи об аналогии между Абсолютным и человеческим духом. Исходя из своих монистических положений, он лишь пользуется последней идеей для развития учения и о самом человеке, идя уже в обратном, так сказать, направлении в сравнении с указанным выше, согласно с методом богословия восточного.

Если для Духа абсолютного мышление тождественно с бытием и все заключается в абсолютном Духе, как Его мысль, то и для духа человеческого, как образа Его, также должно иметь значение это тождество бытия и мышления, ибо и сам человек, как и все прочее, есть по своему существу не что иное, как мысль в уме Божества, и все для человека, в подлежащей его познанию сфере конечного бытия, должно разрешаться в его мысль и таким образом должно заключаться в нем, как учит о том и восточное богословие. Так получается вывод, что весь мир, или вся тварь – природа сотворенная и не творящая, – заключается собственно в человеке, и именно заключается в собственном и буквальном смысле, тогда как сам человек заключается в Боге.

Эмпирическое сознание человечества, в настоящем состоянии последнего, как известно, оказывается весьма далеким от подобного вывода, подобно тому, как оно не может усвоить и того положения, что Бог есть всяческая во всех. Но настоящее состояние человеческой природы, по философу, и не есть нормальное, оно представляет отклонение от истинного ее назначения и в богословии признается состоянием грехопадения. Смысл жизни человечества и сущность вообще мирового процесса и заключается в возвращении ее и в ней всего сотворенного в идеальное состояние, согласно с ее первоначальным назначением. Все внешнее, внешний мир,

возвратится в человеческую природу, в дух человека, именно возвратится в сознании всех индивидуумов человеческой природы, ибо на самом деле мир и теперь существует в человеческой природе; сама же человеческая природа возвратится к Богу и в Бога и будет существовать в Нем. Все возвратится, таким образом, в свою Причину и упокоится в Ней, ничто не будет происходить от Нее так, как происходит ныне, почему Она, рассматриваемая как цель всего, и называется природой не сотворенной и не творящей. Тогда Сам Бог и *будет, всяческая во всех*, как говорит апостол (1Кор. 15,28), т. е. будет проявляться во всем для всякого сознания, как составляющий сущность всего (ибо на самом деле Бог и ныне есть всяческая во всех).

Таково в общих чертах содержание воззрений Эригены. Сам философ положения своей системы вообще подтверждает ссылками главным образом на восточных богословов и от них зависит более или менее по материальной стороне своих воззрений. Самую тему своего труда «о природах» и вместе с тем термины «природа не сотворенная и сотворенная» он заимствовал, вероятно, непосредственно от св. Максима, из того места в *De Ambiguis*, дважды им приводимого, где у св. Максима говорится прежде всего о разделении всего существующего, по апостольскому преданию, на природу не сотворенную и природу сотворенную и о частнейших подразделениях последней, затем о человеке, как предназначенном к объединению в себе всего сотворенного, но уклонившемся от своего назначения и достигающем его через воплощение Сына Божия. Но заимствуемым философ пользуется совершенно свободно для развития собственных воззрений и является самостоятельным по отношению и к самой схеме разделения⁶⁹¹.

Можно сказать, таким образом, что вообще формальные принципы, лежащие в основе спекуляции Эригены, заимствованы им от бл. Августина. Он только далее развивает учение последнего о рациональном познании и шире применяет его психологический метод. Содержание же, или материальную сторону воззрений, он хочет заимствовать от представителей

восточного богословия, но при усвоении и переработке его руководится указанными принципами, пытаюсь соединить глубину психологического анализа бл. Августина с высотой абстракции неоплатонической метафизики, призванной на служение христианскому богословию в произведениях Дионисия и Максима.

Все учение философа, не отступая от общего плана сочинения его «О разделении природы», можно разделить, с одной стороны, на учение о Боге и происхождении от Него всего, с другой – о человеке и возвращении в нем всего к Богу.

Учение о Боге и о происходящих от Него идеях и мире конечном, иначе – о первых трех формах бытия, излагается в первых трех книгах Учению о человеке и о возвращении всего к Богу посвящены две последние книги, причем четвертая книга, где излагается учение об идеальной конституции человеческой природы и настоящем эмпирическом ее состоянии, должна, по намерению автора, служить как бы переходом к изложенному в пятой книге учению о возвращении всего в природу не сотворенную и не творящую.

Произведение *De divisione naturae*, в котором последовательное развитие мыслей нередко прерывается весьма длинными отступлениями, в общем представляет следующее содержание.

I. Общее вступление. Понятие о природе как совокупности всего сущего и не сущего, разделяемой на четыре формы; *modi essendi et non essendi* 1–7 (446A). Познание не сущего, т. е. непостижимого – Бога и идей: теофании 7 (446A) – 10. Природа творящая и не сотворенная – Бог. А) Творение Богом всего, как проявление Себя, и несотворенность Его Самого (*natura creatrix creat et creatur, sed non creata*) 11–13 (455B). В) Бог – Единица и Троица 13 (455B-457D). а) Непостижимость Божества и неприложимость к Нему самых высших наименований (*divinissima nomina*) 13 (457D) – 14(462D). б) Неприложимость категорий: сущности, количества, качества, отношения, положения 14–16, состояния 17–20, места, времени 21. [Учение о категориях. Категории неподвижные и движущиеся; категории, окружающие сущность и находящиеся в ней 22–25.

Рассмотрение отдельных категорий: сущность, количество, качество, отношение, положение, состояние 26. Категория места: правильное понятие о месте как «определении» предмета, находящемся в духе 27–28, и обычный взгляд, по которому одно тело является местом для другого 29–38; ближайшее разъяснение природы места и опровержение обычного взгляда 39–46; понятие о теле: тело не сущность, но ее проявление 47–61; категория времени 62(504А).] Категории страдания и действия: неприменимость их к Божеству 62–78.

II.[Разделение природы и объединение разделенного 1–2 (528С).] Природа сотворенная и творящая – идеи, или первоначальные причины вещей, предмет второй книги 2 (528С-529С). [Учение св. Максима Исповедника о разделении и объединении всего 3–14.] А) «Творение». Богом идей и их непостижимость для конечных существ (толкование Быт. 1,1–2) 15–20 (556А). [Учение о Боге, как Троице, в отношении к процессу творения (замечание о совечности идей Богу 20 (556А) – 21) 22; аналогия человеческой природы, как образа Божия, 23 (566D-580А) и степень подобия ее Первообразу 23 (580А) – 29(598С); вывод: Бог – единая причина в трех причинах и три в единой 29 (598С-599В). Учение о Боге, как Троице, Самом в Себе 30; вопрос об исхождении Св. Духа 31–35]. В) Перечисление идей и учение о них св. Дионисия Ареопагита 36.

III.[Содержание второй книги.] Природа сотворенная и не творящая – мир, предмет третьей книги 1 (619А-620В). [Первая форма природы – Бог, начало всего (620В-622А). Вторая форма – идеи, их число и порядок по степени участия в них всего существующего 1 (622А) – 3; переход к рассуждению о третьей форме]. А) Происхождение всего от Бога и проявление во всем Его Самого; аналогия человеческой природы 4. Творение из «ничего»; вечность всего конечного, как существующего в Боге (в идеях), и вместе сотворенность, как подлежащего условиям времени 5–8; попытка уяснения вопроса о соединении этих несогласимых определений: все вечно и вместе сотворено, потому что во всем проявляется или творит Себя Логос 9–10; все вечно и сотворено, подобно тому, как вечны в монаде числа, и вместе сотворены, проявляясь в своей

множественности для сознания конечных существ 11–12; [проявление сверхчувственного в материальном и значение творения из ничего 13–15]; признание неразрешимости вопроса 16 (666B-670D) и несомненность положений, с одной стороны, о сотворенности всего 16 (670D-672C), с другой – о вечности в Боге всего, как Его проявления 17–18; понятие творения из ничего 19–22. [Повторение. Разделение природы: Бог – начало, середина и конец всего (1-ая форма, 2 и 3, 4-я) 23.] В) Конституция мира по библейскому сказанию о шестидневном творении. Значение дней творения (толкование Быт. 1,3–23): 1) создание света – проявление идей в творении вообще 24–25; 2) твердь – простые элементы, лежащие в основе чувственного мира 26–27 (698C); 3) суша, растения – предметы чувственного мира и их субстанциальная форма 27 (697C)-31; 4) образование светил – система мира 32–35; 5) создание «души живой» – одушевленность природы и учение о душе вообще 36–40.

IV.[Содержание первых трех книг.] Предмет четвертой книги и пятой – человеческая природа и возвращение в ней всего в природу не творящую и не сотворенную 1–2. Продолжение объяснения шестидневного творения (Быт. 1, 24–31): 6) создание наиболее совершенной животной организации 3–5 (750A) и создание человека наряду с животными и вместе с тем по образу Божию 5 (750A-753D). А) Идеальная конституция человеческой природы. Животная организация заключается в человеке потому, что он, как образ Божий, содержит в себе весь сотворенный мир 5(753D) – 7(764C). Все сотворенное всецело заключается в человеке по сущности и акциденциям, так как все бытие всецело разрешается для человека в мышление или в знание 7 (764 C) – 8. Вывод: создание мира было созданием человека 9–10. В) Эмпирическое состояние человеческой природы. Образ Божий в человеке и уклонение человека от подобия Первообразу вследствие грехопадения: присоединение к духовной природе материального смертного тела (учение св. Григория Нисского) 11–13; несогласное с изложенным учением мнение бл. Августина 14 (803B-806D). Акт паления и его вневременность: человек сразу по сотворении ниспал из первоначального чисто духовного состояния, или из рая, в

настоящее эмпирическое состояние 14 (806D) – 15. Объяснение библейского сказания о рае в приложении к духовной природе самого человека (Быт. 2,8–17): мнения о чувственном рае у Августина, Амвросия, Епифания 16 (814C-818D); учение св. Григория Нисского, подтверждаемое Амвросием 16 (819A) – 18; факты, имеющие отношение к эмпирическому состоянию (вне рая) человеческой природы: создание человека из персти, сон его и создание жены, прельщение змием и вкушение запрещенного плода и пр. (Быт. 2,7,18–25; 3), 19–20; объяснение некоторых подробностей библейского повествования о падении: препоясание листьями смоковницы, хождение Бога в раю 21; древо познания добра и зла 22; призвание падших людей к покаянию и произнесение приговора 23–26. Природа не творящая и не сотворенная 27.

V. Продолжение толкования библейского сказания: указание на возвращение человеческой природы в прежнее состояние (Быт. 3,22–24) 1–2. А) Указания на возвращение в области видимой природы и в области бытия духовного 3–4. В) Сущность процесса возвращения человеческой природы к Богу: очищение ее и объединение – в себе самой и с Богом 5–6; отдельные моменты процесса и смысл учения об объединении 7–12 (884A); возвращение акциденциального бытия (чувственного мира) в субстанции и причины и прекращение пространственной и временной формы существования вещей 12 (884A) – 18: конец мира по возвращении его в причины, заключающиеся, в Логосе 19–21. С) Факторы процесса возвращения: будущее воскресение, как результат действия силы природы и силы благодати, – вывод из свидетельства Епифания 22 (898C-906C); [недоумение относительно воскресения или восстановления всего чувственного мира и значение в данном случае воплощения Христа 22 (906C) – 25]. Мнение св. Григория Нисского о значении естественной силы природы в деле восстановления человека 26. D) Всеобщность возвращения: вопрос о будущей судьбе зла и злых существ 27 (921 B-925A); уничтожение зла в человеческой природе и злых духах 27 (925B) – 28 и наказание злых как ограничение их стремления ко злу 29; неповрежденность самой природы

существ, в которых зло будет наказано 30–32, и значение зла и наказания в системе универса 33–35 (955С); ближайшее разъяснение положений о неповрежденное™ природы и значении зла и наказания 35 (955С) – 36 (968В); замечание против не понимающих сущности зла и наказания за него 36 (968В-978С), общий вывод из сказанного: всеобщее и частное возвращение 36 (978С-984В). Опровержение чувственных представлений о будущем состоянии человеческой природы и мира вообще, а также о плоти воскресшего Христа и о втором Его пришествии 37–38 (1001А). Е) Образы, под которыми представляется в Св. Писании общее и частное возвращение 38 (1001А-1019А). Заключение. Содержание всего сочинения – учение о разделении природы на четыре формы и возвращении мира и человека 39; обращение к читателю и к Вульфаду 40.

Глава VI. Учение о Боге и о происхождении от Него всего

В своем представлении о Боге Эригена, как сказано, психологический, так сказать, способ представления бл. Августина, по которому Бог есть аналогичное с духом человеческим Существо, соединяет с восточным абстрактным понятием о Божестве как абсолютной и непостижимой основе всего сущего.

Но бл. Августин, придававший такое значение аналогии Духа Божественного с человеческим, не пытался стать, если можно так выразиться, на точку зрения Самого Божества и последовательно провести ее в своем умозрении. То же нужно сказать и о представителях восточного богословия (Дионисии и Максиме), по которым Бог, бесконечно возвышаясь над конечным, может быть познаваем лишь настолько, насколько Сам благоволит открывать Себя. Они только констатировали возможность этой совершенно особой точки зрения и действительное существование ее для Бога. Правда, в восточном богословии признавалась возможность мистического созерцания всех вещей в Боге, или Логосе, и проводимо было учение об «обожествлении» человека вообще (θέωσις). Но это мистическое созерцание, как учат о нем Дионисий и Максим, есть акт чисто религиозного характера, имеющий целью вообще единение с Абсолютным; и это созерцание, по Максиму, возможно в настоящей жизни лишь в исключительных случаях, только для святых. «Обожествление», о котором говорят восточные богословы, также есть собственно дело будущего.

Эригена, напротив, как философ, пытается стать ныне уже на точку зрения Божества, или, точнее, представить себя стоящим на ней, и именно с той целью, чтобы с этой самой высокой точки зрения (*sub specie aeternitatis*) посмотреть на все сущее и попытаться понять его. Не только святые, по нему, для созерцания тайн Самого Божества должны возноситься, так сказать, в Самого Бога, обожествляясь, чрез единение с непостижимой божественной Истиной⁶⁹², но и всякий, кто хочет

в истинном свете видеть все сотворенное и правильно судить о всем, должен восходить к Самому Богу, или в Бога, в Котором все находится. «О, сколь блаженны те, – восклицает в одном месте философ, – которые видят и будут видеть мысленным взором все вместе, что существует после Бога! Суждение таковых ни в чем не погрешает, так как они все созерцают в истине; их ничто не соблазняет и не поражает во всей совокупности существующего. Ибо они судят не о части, а о целом, так как сами не заключаются ни в частях целого, ни в самом целом вообще, но в полете созерцания возвышаются над целым и его частями. Если бы они заключались в числе частей целого или в самом целом, они, конечно, не могли бы правильно судить ни о частях, ни о целом; а посему тот, кто правильно судит о частях и целом, по необходимости должен прежде силою и чистотою мысли стать выше всех частей и всего целого в созданном мире, как говорит апостол: *духовный человек судит о всем, а о нем никто не судит* (1Кор. 2,15). Но куда восходит этот духовный человек, который судит о всем и о котором никто не может судить, кроме Того, Который все сотворил? Не в Того ли, Который все превосходит и объемлет и в Котором все находится? – Итак, в Самого Бога восходит тот, кто всю совокупность сотворенного созерцает вместе, и различает, и обсуждает; и его суждение не погрешает, так как все он видит в самой истине, которая не вводит в заблуждение и не заблуждается, потому что тогда он бывает тем же, что есть она сама. Силою внутреннего созерцания вступает духовный человек в причины вещей, о которых судит. Ибо не по внешней видимости чувственных вещей различает он все, но по внутренним их основаниям, и неизменным причинам, и основным первообразами, в которых все существует вместе и есть едино. Итак, духовный человек обсуждает все, находясь там, где все едино и все живет и существует истинно и неизменно и куда должно возвратиться все, что произошло из своих первоначальных причин»⁶⁹³.

В то время как для св. Максима Бог, «не сотворенная природа» (φύσις ἀκτίωτος), отличается от всего сотворенного (φύσις κτιστή), как совершенно недоступный для познания,

Эригена, объединяя в одном понятии «природы» все существующее, хочет представить Божество началом всего, если можно так сказать, с точки зрения Самого же Божества. Не сотворенная природа, как творящая все, производя все, творит или проявляет Саму Себя, и именно потому, что творит все через одно лишь созерцание всего, соединенное с волей, по некоторой аналогии с духом человеческим. На это указывает, по Эригене, греческое слово θεός, как происходящее от θεωρώ (созерцаю) или θέω (бегу)⁶⁹⁴. Однако, хотя Она «творит» Саму Себя, Сама Она не может быть названа сотворенною, как всегда творящая⁶⁹⁵.

Отношение Ее к другим формам бытия может быть определено таким образом, что, производя все и во всем проявляясь, Она все в то же время заключает в Себе.

Что же такое есть природа не сотворенная и творящая, или Бог, Сама по Себе?

Учение о Боге (богословие) разделяется на апофатическое и катафатическое. В первом решаются вопросы, как должен мыслить о Боге человеческий разум и как мыслит или сознает Себя Бог. Последнее рассматривает, как, в каких положительных формах в действительности открывается Бог и отражается в человеческом сознании⁶⁹⁶. Первое выше второго.

На вопрос, как должно мыслить Бога по существу, Эригена, вслед за греческим богословием, отвечает, что о Боге можно сказать только *то, что Он есть*, а не *то, что Он есть*. Правда, богословы, исходя из фактов бытия всего сущего, удивительного порядка вещей и свойственного всему движения, определяют Причину всего как сущность, как премудрость и как жизнь, понимая под сущностью Отца, под премудростью Сына, под жизнью Духа Святого, и учат о Боге как о Троице и вместе Единице. Но таковые наименования открыты и преданы богословами для того собственно, чтобы о неизреченном и непостижимом предмете хотя что-либо могли мыслить и возвещать благочестивые умы, особенно в виду тех, которые стали бы вопрошать об основаниях христианской веры⁶⁹⁷.

Божественное существо не может быть выражено никакими наименованиями. Даже те, которые, по-видимому, наиболее

приличны Ему, – сущность, благодать, истина и т. п., имеют лишь метафорическое значение и не приложимы к Нему в собственном смысле, потому что нельзя мыслить ничего противоположного Абсолютному или существующего рядом с ним, в отличие от чего Оно получило бы то или другое наименование⁶⁹⁸. И хотя в греческом языке существуют, по-видимому, положительные наименования, как свойственные только Божеству: υπερούσιος (пресущественный), υπεράγαθος (преблагий), υπέρθεος (пребожественный), υπεραληθής (преистинный), υπεραἰώνιος (превечный), υπέρσοφος (премудрый), но они имеют только вид положительных, в действительности же не говорят о Божественном существе ничего. «Пресущественный» означает только, что Бог не есть сущность, но выше сущности; но что такое Он есть, не говорит⁶⁹⁹.

Если не приложимы к Богу в собственном смысле даже «божественнейшие» имена, которыми обозначаются собственно причины всех вещей, или идеи, то еще в большей степени должно признать не приложимыми к Богу категории, которыми определяется вся область конечного бытия, не только духовного, но и материального. Ссылаясь в этом случае на бл. Августина⁷⁰⁰, Эригена в духе восточного апофатического богословия гораздо строже, чем Августин, проводит мысль о неприложимости каких бы то ни было категорий к Божеству, – он хочет быть частью даже более строгим, чем сами восточные богословы. Бог не есть сущность, количество, качество. К Нему не приложима в собственном смысле и категория отношения (*relatio, habitudo ad aliquid*), хотя Григорий Богослов и вводит ее при объяснении Троичности Лиц в Божестве⁷⁰¹, не приложимы категории положения и состояния, места и времени, не приложима и категория действия, равно и страдания.

Обращает на себя внимание последнее утверждение Эригены. Св. Максим, отрицая по отношению к Богу понятие движения, не касается понятия действия. В позднейшее время в восточном богословии из трех понятий – οὐσία, δύναμις и Ενέργεια (сущность, сила и действие), которые вводятся Дионисием, как усматриваемые во всяком существе, – οὐσία

относилось к области апофатического богословия, ἐνέργεια – к области катафатического, так как то, что мы знаем о Боге, открывается из Его действий; δύναμις и ἐνέργεια вообще были рассматриваемы как выражающие обращение ко вне, отношение к внешнему бытию⁷⁰². Иначе смотрит на дело Эригена. Задаваясь вопросом, в каком отношении стоят в Боге δύναμις и ἐνέργεια к οὐσία, и находя, что в Боге не мыслимы акциденции, он признает необходимым отрицать приложимость к Богу и понятия действия в собственном смысле. Правда, и Св. Писание и св. отцы постоянно говорят о действиях Бога, и утверждения, подобные вышеприведенному, могут показаться поразительными даже для людей, кажущихся мудрыми, а не только для людей простых. Но в том и состоит дело разума, чтобы отрицать как не приложимое к Богу в собственном смысле то, что Св. Писание приписывает Ему в смысле переносном⁷⁰³. Действие и страдание необходимо предполагают движение, а движение, по Максиму, не свойственно Богу⁷⁰⁴. Действие в Боге должно быть понимаемо совершенно иначе, чем во всяком другом существе. Как в абсолютно простом, оно всегда тождественно в Нем с самым бытием Его. И когда говорится, что Бог все производит, под этим должно разуметь не что иное, как то, что Бог есть во всем, т. е. составляет сущность всего. И вообще по отношению к Богу выражения: быть, хотеть, делать, любить, видеть и тому подобные, означают не различные в действительности акты, но должны быть понимаемы как одно и то же⁷⁰⁵. Любить, например, для Бога означает распространяться во всем, что существует в Нем же и от Него имеет начало, – не в том смысле, чтобы распространялось каким-либо образом, все наполняя Собою, то, чему чуждо всякое движение, но в том, что Им движима бывает во все созерцающая мысль разумных существ и что Он Сам все производит; быть любимым – значит все привлекать к Себе в силу самого бытия Своего, подобно тому как магнит по самой природе привлекает к себе железо; так учат о божественной любви Дионисий и Максим⁷⁰⁶. Поэтому о Боге можно сказать в одно и то же время, что Он и любит и любим, и не любит и не любим, потому что эти понятия не приложимы к

Нему в собственном смысле, равно как и вообще какие бы то ни было предикаты когда прилагаются к Божеству, то прилагаются не в собственном, а в переносном смысле, когда же отрицаются по отношению к Нему, то отрицаются уже в собственном смысле, а не переносном⁷⁰⁷.

Таким образом, никакие понятия и наименования не выражают для человеческого ума бесконечной сущности Божества, и ни одна из категорий не приложима к Нему. Единый имеющий бессмертие, по апостолу, *во свете живет неприступном* (1Тим. 6,16), и кто может *уразуметь ум Господень* (Рим. 11,34; 1Кор. 2,16)? *Бога никтоже виде нигдеже* (Ин. 1,18), и, непостижимый Сам в Себе, Он может быть познаваем только в Его проявлениях, теофаниях. И когда в будущей жизни *узрим Его, якоже есть, лицом к лицу* (1Ин. 3,2; 1Кор. 13,12), как созерцают Его ангелы, всегда видящие Лице Отца Небесного (Мф. 10,18), и иногда созерцают святые, то и тогда узрим не самое существо Его, но лишь наиболее ясное его проявление⁷⁰⁸.

Каким образом нужно представлять знание о Себе Самого Бога, если Он совершенно недоступен для знания конечных существ? В основании этого вопроса, как и всей системы Эригены, лежит представление тождества по природе сознания и мышления божественного и человеческого. – Для человеческого познания, или вообще сознания, Бог непостижим не потому собственно, что оно принадлежит конечному существу, а потому, что бесконечен и непостижим самый объект, бесконечная сущность. Но Бог должен остаться бесконечным и для Себя Самого в Своем сознании; Его бесконечная сущность не может быть ограничиваема или определяема и Его собственным знанием. Эригена приходит, таким образом, к положению, что и Бог не знает Себя Самого. Категории имеют, по Эригене, такое же значение и для божественного мышления, как и для человеческого; прежде всего они и существуют в божественном мышлении. Но они не приложимы к Богу. Он не может быть ничем из того, что Он мыслит, и, следовательно, не знает Себя, т. е. отличает Себя от всякого содержания Своего сознания или мышления, так как превышает его⁷⁰⁹.

Не должно, однако, по Эригене, смущаться выражением: «Бог не знает Себя». Незнание прилагается иногда к Богу и в Св. Писании и должно быть понимаемо в этом случае, как и в некоторых других, в особом смысле⁷¹⁰. Оно означает только свойство божественного самосознания, в котором выражается его превосходство и по которому Бог всегда отличает Себя от всякого объекта Своего мышления, от категорий, идей и от всего возможного и невозможного, подобно тому, как человек отличает себя от камня и т. п. Слова Августина и Дионисия, что «Бог лучше познается чрез неведение» и что «неведение Его есть истинное познание», могут быть понимаемы, по Эригене, и по отношению к познанию Богом Самого Себя⁷¹¹. Так понимает и развивает Эригена положение Григория Нисского, что дух человека (νοῦς) есть образ Божий, потому что никогда не созерцает себя самого и не знает о себе, что такое он есть по существу, зная лишь, что он есть⁷¹².

В результате апофатического богословия у Эригены, в сущности, получается некоторый положительный вывод, и именно потому, что в основе всех рассуждений его лежит мысль об аналогии Божества с духом человеческим. Бог есть абсолютный Интеллект, Который, будучи основанием и условием всякого мыслимого бытия, Сам не может быть постигнут ни в каком понятии и представлении, и вечно отличает Себя Сам от всего содержания Своего сознания.

Катафатическое богословие, в котором на Божество, как на причину всего, переносятся положительные определения с сотворенных существ, сводится, главным образом, к учению о Св. Троице, в особенности к разъяснению аналогии Св. Троицы с духом человеческим. Как было уже замечено, имени Отца, по Эригене (причем он следует в этом св. Максиму), соответствует понятие сущности, имени Сына – понятие мудрости, имени Духа Святого – понятие жизни. Сопоставляя, далее, с Лицами Св. Троицы сущность, силу и действие, о которых говорит Дионисий, Эригена признает соответствующими им в человеческой душе те способности или стороны («движения»), учение о которых он находит у св. Максима: дух сам в себе или ум, разум, – способность созерцания идей, внутреннее чувство; пользуется

также августиновской аналогией: мысль, знание себя, любовь, или – быть, знать, хотеть⁷¹³. Но к психологической аналогии философ, как было показано, прибегает собственно для уяснения вопроса о происхождении всего от Бога. Поэтому, с его точки зрения, поскольку должна существовать аналогия между духом человеческим и Божеством как Троицей, эта аналогия должна касаться не столько взаимных отношений Лиц Божества Самых в Себе, сколько различного участия их в общем для них процессе творения или произведения всего, понимаемом, однако, в смысле внутреннего процесса, который так или иначе имеет место в Самом Божестве. Бог Отец, в этом процессе, творит все, полагая причины всего, или идеи, как первое проявление Божества (вторая форма природы), в Сыне; Сын, или Слово, содержит в Себе все от века; Дух Святой распределяет, по выражению Эригены, или изводит причины в их действия, или следствия (третья форма)⁷¹⁴.

Что касается вообще богословского элемента рассуждений Эригены, то непосредственное знакомство его с восточным богословием и восточной терминологией дает ему возможность установить правильный, в общем, с восточной точки зрения, взгляд на различие и отношения Лиц Св. Троицы. Он всегда имеет в виду различие между восточной и западной терминологией по поводу слов ὑπόστασις и substantia, замечая, что латинскую формулу «una substantia in tribus personis» принимают, впрочем, и греки⁷¹⁵. Имена Лиц и их личные свойства и должны быть относимы к Ним именно как к отдельным Лицам, а не как к имеющим единую сущность. Сын поэтому рождается от Отца, но не из сущности Отца, ибо сущность у Них одна и та же; то же нужно сказать и об исхождении Святого Духа⁷¹⁶.

В каком отношении должно стоять богословское учение о трех Лицах или Ипостасях Божества, предполагающее существование как бы трех особых самосознательных центров в жизни Божества, к понятию о Божестве как едином Духе, вопроса об этом, весьма важного при августиновской точке зрения, Эригена не разъясняет. Но несправедливо было бы в отрицательных выражениях его апофатического богословия

видеть отвержение этого учения, как несправедливо было бы признавать это и по отношению к Дионисию. Эригена сам ясно дает понять, что подобными выражениями он хочет лишь выразить мысль о несоответствии всяких человеческих понятий и наименований действительным отношениям, какие должно предполагать в Абсолютном, но не отрицает реальности этих отношений⁷¹⁷.

Об искренности, так сказать, философа в данном случае может свидетельствовать и тот интерес, с каким он отнесся к вопросу о Filioque, который был выдвинут во время возникших тогда между Римом и Константинополем недоразумений и по поводу которого, между прочим, писали сочинения в опровержение восточного учения франкские богословы, Ратрамн и Эней Парижский. То или другое решение его не имело, в сущности, значения для его системы; он и сам притом, вообще склоняясь на сторону восточного богословия, в конце концов не дает вполне определенного ответа на него. Но его рассуждения об этом предмете обращают на себя внимание, с одной стороны, как характеризующие отношения философа к этому вопросу чисто богословского характера, с другой – как представляющие попытку соединить восточный и западный способ представления.

Вопрос о том, исходит ли Дух Святой от Отца и Сына, «как исповедует католическая вера», особенно ввиду различия в этом пункте между греками (символ в сочинении Епифания «О вере») и латинянами, которое в некоторых из греческих изложений веры примиряется через формулу per Filium, кажется для философа настолько трудным и темным⁷¹⁸, что он колеблется, не почтить ли его лучше молчанием, как превышающий его силы. Однако в надежде, что «Тот, Кого ищут, не оставляет ищущих Его», он делает попытку осветить его и склоняется к восточному способу представления.

Основания его чисто философского характера: не только нет необходимости признавать происхождение Духа Святого не от одного Отца, но и от Сына, но даже трудно представить возможность такого происхождения единой «причины», Святого Духа, из двух «причин», тогда как происхождение из одной

причины многих может быть доказано многочисленными примерами (род и виды, единица и числа, точка и линии и пр.)⁷¹⁹. Если, по-видимому, указываются противоречащие этому факты, то в действительности все возражения основываются на недоразумениях. Если же возразят, что Св. Троица выше всяких примеров, то в ответ на это можно спросить: каким же образом и можно познавать Троицу, как не возвышаясь до Ее понимания чрез посредство каких-либо примеров из сотворенной Ею природы?⁷²⁰ Не должно при этом в доказательство исхождения Духа Святого и от Сына ссылаться на единство Отца и Сына по существу; если Сын говорит: *Аз и Отец едино есма* (Ин. 10,30), – то Он мог бы присоединить сюда и Духа Святого и сказать: *Аз и Отец и Дух Святой едино*⁷²¹.

Но хотя Дух Святой исходит только от Отца, или из Отца, как из единой причины, можно представлять, что Он исходит через Сына (*per Filium*). Поясняя этот способ представления через аналогию огня или источника света (солнца), луча и распространяемого им блеска, причем и луч, и исходящий от него блеск или сияние имеют одну причину в присущей самому источнику света силе⁷²², Эригена хочет через формулу *per Filium* согласить с восточным учением и августиновское понимание Св. Троицы. Ведь любовь (в аналогии бл. Августина – *mens, notitia sui, amor sui*) происходит собственно из сущности духа (*mens*) и только раскрывается при посредстве познания (*notitia sui*). Точнее, знание себя и любовь, т. е. стремление к самоподдержанию и к знанию, развиваются параллельно и одно при посредстве другого⁷²³. Правда, с этой точки зрения нужно бы сказать, что и Сын рождается от Отца через Духа; между тем ни Св. Писание, ни греческий и латинский символы не говорят этого. Но, может быть, отцы Никейского собора для того и сказали только об исхождении Духа просто от Отца, чтобы не возник и не потребовал немедленного решения вопрос об этом⁷²⁴.

В конце концов, однако, оказывается, что, склоняясь на сторону греков в учении об исхождении Святого Духа и принимая примирительную формулу *per Filium*, Эригена не хочет отказаться и от западной формулы – *Filioque* – по ее букве, но

только при предположении, что внесшие эту прибавку в символ отцы имели вполне разумные основания сделать это, так что ответили бы о ней вполне основательно, если бы можно было спросить их. «Может быть, они и были спрошены, и ответили, а только нам не удалось встретить их ответ», – говорит Эригена (не удовлетворяясь, очевидно, решением этого вопроса в духе бл. Августина). В Св. Писании, по крайней мере, указывается много мест в доказательство исхождения Духа Святого и от Сына⁷²⁵. Но как бы кто ни читал символ веры, со словами «от Отца и Сына», или только «от Сына», это все равно; лишь бы было признаваемо, что Дух ипостасно (substantialiter) исходит из единой причины, т. е. из Отца⁷²⁶.

Если Бог есть абсолютный Ум, который, творя мир, мыслит его, и только при этом предположении возможно разумное объяснение происхождения мира, – то как должно представлять божественное мышление, или точнее, божественное знание о мире? Согласно восточному учению, Бог знает все чувственное не через чувственное восприятие, постигаемое умом, знает не через обычную деятельность ума, свойственную людям, но все созерцает в вечных Своих идеях, которые тождественны в Нем, в силу простоты божественного существа, с хотениями Его воли⁷²⁷. Об идеях, которые существуют в божественном Духе и являются причинами всех вещей, говорят и западные учителя, Августин и Амвросий⁷²⁸.

По восточному воззрению, с точки зрения человеческого сознания, идеи (ἐνέργειαι λόγου) должно отличать от непостижимой сущности Бога. По западному воззрению (бл. Августина), идеи (rationes) происходят из самого существа Бога и не должны быть отделяемы от Него. По Эригене же, они должны быть представляемы как существующие в божественном Духе и в то же время как отличающиеся и Самим Богом от Себя Самого в Его собственном сознании. Но восточное богословие, по крайней мере впоследствии, отличая в Боге идеи или энергию от сущности, и то и другое отделяло от всего сотворенного⁷²⁹. Эригена, со своей точки зрения, задавшись целью объяснить происхождение всего от Бога, называет и идеи «сотворенною природою» и сближает их через

это с сотворенным миром в обычном смысле, т. е. пользуется совершенно противоположной терминологией. Впрочем, в одном месте Эригена сам признает избранный им термин не вполне удачным и приложимым по отношению к идеям или причинам, как существующим в Слове Божиим. Он хочет выразить им вообще лишь факт происхождения идей от Бога, происхождение же это должно мыслить как совершающееся вне условий времени. Между тем, именем твари (*creatura*) собственно означает бытие, происходящее и движущееся во времени; а то, что получило существование прежде всякого времени и места, не называется собственно тварию, так как превышает время и место, хотя по некоторому способу выражения вся совокупность того, что существует после Бога, и называется созданною Им тварию⁷³⁰.

Пользуясь богословской терминологией и имея в виду учение Максима о «движениях» души, Эригена учит, что идеи от вечности «сотворены» Отцом, как божественным Интеллектом, в Сыне, божественном Слове, или Разуме (*λόγος*, *ratio*). Рождение Сына не предшествует по времени сотворению в Нем идей, в которых существует все. Сын или Слово может быть мыслимо как единство всех идей и есть в то же время как бы форма или место для всех идей⁷³¹. Однако Сам Сын, как ипостась (*substantia*), не есть, по Эригене, только просто как бы комплекс идей и их форма, и необходимо полагать различие между рождением Сына, как ипостаси, и сотворением в Нем идей всего. Идеи вечны в Логосе и даже совечны Ему, но в известном лишь отношении. Они совечны Ему, потому что Он никогда не существовал без них, но вместе и не совечны, потому что Он отличается от них, как Творец от сотворенного⁷³².

Указание на метафизическую истину существования идей в Боге, или вечного творения их божественным Умом, Эригена видит в первых стихах первой главы книги Бытия, где говорится о творении неба и земли вообще. *В начале сотвори Бог небо и землю. Земля же бе невидима, и неустроена: и тьма верху бездны: и Дух Божий носашеся верху воды (Быт. 1,1–2).* Создание неба и земли «в начале» и есть создание творческих идей в Сыне. Дальнейшие слова о безвидности и

неустроенности первоизданной земли, т. е. причин бытия материального, и о *тьме верху бездны*, обозначающей причины бытия духовного, выражают недоступность их для сознания сотворенных существ помимо их осуществления в конечном мире. Они постижимы только для божественного Духа, и только Он один, как причина, превышает их; на это указывают дальнейшие слова: «и Дух Божий ношашеся верху воды». Таким образом, не только Сам Бог в Своем существе, но и находящиеся в божественном Разуме идеи не доступны сами по себе для познания как людей, так равно и ангелов, недоступны как в настоящее время, так пребудут такими и всегда. И они могут быть познаваемы только в проявлениях их в конечном мире, в теофаниях⁷³³.

Что же собственно нужно разуметь под этими непостижимыми в себе и проявляющимися в творении мира идеями? – Поскольку человеческий ум может познавать их не иначе, как в их проявлениях, они являются для него лишь объектом абстрактных понятий, отвлеченных от представлений о конечном бытии. И это именно суть те понятия, которые прилагаются к Божеству в качестве предикатов, выражающих отношения Его к миру, у Дионисия Ареопагита в сочинении «О божественных именах». Но в то время как для человеческого ума они являются лишь некоторым предполагаемым объектом абстракций, не так должно представлять отношение их к божественному Уму. В нем они являются отражением свойств самого существа Бога, хотя они и не исчерпывают собою природы Абсолютного вполне. Идея благодати, или «благодать сама в себе» (*per se bonitas*), потому и существует, что Сам Бог есть высочайшая и истинная благодать (*summa ac vera bonitas*): то же нужно сказать о всех других идеях⁷³⁴. Все прочее существует постольку, поскольку причастно этим идеям, называемым иначе первоначальными причинами, первообразами, предопределениями всего созданного, божественными хотениями, началами всего. Сами же они не имеют ничего посредствующего между собою и Божеством. Указанные наименования дают им греческие мыслители (Дионисий)⁷³⁵.

Невозможно указать число идей, представляющих отражение атрибутов божественного существа, и установить какой-либо определенный и неизменный порядок при их перечислении. Они выше всякого числа и порядка и суть начала (initia) всякого числа и порядка. Сами в себе все они составляют нечто единое и несложное и не определяются каким-либо одним порядком, потому что по отношению к ним всякий порядок совпадает со всяким другим. Только имея в виду проявления их в мире и прибегая более или менее к помощи воображения, можно указывать тот или иной порядок их. И при этом различным философствующим умам могут быть свойственны различные способы созерцания идей в отношении к числу и порядку их⁷³⁶. В этом случае их можно уподобить радиусам, или лучше – равным между собою секторам круга, перечисление которых можно бывает начать откуда угодно.

Со своей стороны Эригена ограничивается указанием следующих пятнадцати идей в следующем порядке: 1) благодать сама в себе, 2) сущность, 3) жизнь, 4) разум (разумность), 5) интеллигенция, 6) мудрость, 7) сила, 8) блаженство, 9) истина, 10) вечность, 11) величие, 12) любовь, 13) мир, 14) единство, 15) совершенство. Основание такого порядка он указывает в большей или меньшей степени общности проявлений той или другой идеи: идея благодати имеет более широкое проявление, нежели идея бытия; последняя более широкое, нежели идея жизни и т. д. Но собственно в таком порядке размещаются не сами они, а те области бытия, которые представляют их осуществление, или которые участвуют в той или другой из идей. Насколько и как именно применим такой принцип распределения ко всем перечисленным выше идеям, этого философ не указывает, делая лишь общее замечание, что при внимательном рассмотрении можно находить «то же правило по отношению ко всем или многим идеям»⁷³⁷. Не указывает Эригена и того, почему он ограничивается перечислением именно пятнадцати поименованных идей. В общем, во всем этом учении он хочет следовать Дионисию⁷³⁸.

Для божественного сознания непосредственно существуют только идеи; уже в них и чрез посредство их Бог мыслит

конечный мир. Но сам по себе этот мир есть не что иное, как дальнейший, если можно так сказать, момент процесса божественного мышления и может быть представляем как раскрытие божественных идей. Тот же божественный ум, который творит идеи, проявляется и во всем прочем. И хотя в действительности весьма трудно и весьма немногим удавалось познавать Бога в явлениях чувственного мира, но для философа несомненно, что и в этих явлениях проявляется ум Божества, тождественный в простом существе Божества с волею и самым бытием, подобно тому, как человеческий ум, будучи сам невидим, проявляется в словах и письменах и вообще видимых знаках. Знать и творить для Бога одно и то же. Божественное знание о вещах и составляет самую сущность вещей и все всецело должно разрешаться в мысль Божества, как говорит о том и Дионисий⁷³⁹.

Здесь Эригена встречается с самым трудным для его системы вопросом, который необходимо вытекает из основной точки зрения его. – Если все есть только проявление божественного интеллекта, мысль Божества, следовательно, явление в жизни Самого Бога, какое же различие между Богом и конечным миром? Не уничтожается ли оно совершенно? Когда речь была об идеях, не трудно было признать их имеющими божественную, так сказать, природу, так как они, несомненно, происходят из божественного ума и в нем существуют. Но как нужно мыслить о сотворенном мире и его отношении к Богу? Человеческий ум, когда проявляет себя или свои идеи вне, находит готовую материю для своего проявления; но когда Бог творит мир, Он не имеет вне Себя ничего; Бог творит мир из ничего. Но что означает это выражение «из ничего»? Не значит ли это – из божественного существа, или, лучше, из превышающей всякое бытие и небытие пресущественности (*superessentialitas*)? Однако почти все толкователи Св. Писания, замечает Эригена, понимают «ничто» в смысле лишения или отсутствия бытия⁷⁴⁰.

Сам он решительно склоняется на сторону первого мнения и в защиту интересов разума восстает против последнего. «Ничто», в смысле абсолютного небытия, ничего не может, по

философу, и объяснить. Можно сказать, вся система философа направлена к тому, чтобы изгнать небытие из универса, оставив в нем одно бытие. В изгнании небытия, насколько он вслед за своими предшественниками в области богословия, не только Дионисием, Григорием Нисским и Максимом, но и Августином, зло понимает как небытие, с объективной точки зрения, состоит, по нему, вся сущность мирового процесса. Философ твердо усволяет и последовательно проводит положение, что «существует только сущее, а не сущее не существует», или, по крайней мере, не должно существовать. Разум может только констатировать отсутствие бытия, как чистое отрицание, но никогда не должен вводить его с целью объяснить что-либо; это значило бы для него отказываться от всякого объяснения и даже от самой возможности объяснения, т. е. от самой разумности.

Правда, понятие и термин небытия в отличие его от бытия весьма часто употребляются в речи. Но нужно различать между небытием в абсолютном смысле и небытием в относительном смысле; последнее не есть небытие в собственном смысле, а только небытие для сознания, т. е. бытие, только находящееся вне сознания. Установка этих понятий кажется для Эригены настолько важной, что ею он и начинает свое сочинение «О разделении природы», когда, определяя природу как совокупность сущего и несущего, рассуждает о модусах *essendi* и *non essendi*⁷⁴¹, применяя потом эти понятия в учении о Боге, о творении, о зле. Небытием в последнем смысле можно, по нему, назвать и Бога, Его идеи, сущности вещей и материю, так как сами в себе они никогда не могут открываться для сознания, а всегда в каких-либо проявлениях; но это не значит, что их нет; напротив, их проявления необходимо предполагают их существование. Частнее, понятия бытия и небытия могут быть прилагаемы к различным порядкам сотворенной природы, поскольку утверждение или отрицание одного порядка является отрицанием или утверждением другого, так что, например, для сознания существ низшего порядка не существует то, что существует для существ высшего порядка, но не существует только для них, а не само по себе. Обычное сознание, далее,

называет несуществующим и то, что существует уже в своей причине, только в скрытом виде; таково потенциальное существование всех имеющих произойти людей, также животных и растений. Философское сознание не признает истинным бытием преходящего, пространственного и временного бытия материальных предметов. С точки зрения христианской религии, небытием является состояние невозрожденного человека вне христианства⁷⁴².

Сам Эригена обыкновенно употребляет термины «сущее и не сущее», или «бытие и небытие», как равнозначные с выражениями «постигаемое и непостижимое», заимствуя такой способ выражения из восточного апофатического богословия. И в данном случае, по отношению к вопросу о творении мира, он убежден, что под тем «ничто», из которого Бог создал мир, нужно разумеать собственно «несказанную и непостижимую и неприступную для всех умов светлость божественной благодати», так как все существующее могло получить бытие только от истинно сущего и превышающего всякое понимание бытия⁷⁴³. К самым идеям, по нему, можно приложить вопрос: откуда они, или из чего созданы? Если из ничего, и это ничто в Слове, то это уже не ничто, а нечто великое; если же оно вне Слова, то получается учение манихейское. Между тем, мир конечный и самая материя есть не что иное, как проявление божественных идей⁷⁴⁴.

Но здесь именно и встречается затруднение. Если все существует в идеях, совечных Богу, и в Самом Боге, и даже есть не что иное, как проявление вечных идей и вечного Бога, то все, с этой точки зрения, должно быть вечно. Однако с мыслью о вечном существовании мира в Боге совершенно несогласима, по-видимому, форма временного существования его. Пусть мир так или иначе от века существовал в божественном уме, пусть не будет никакого места тому «ничто», из которого должен быть создан, по мнению некоторых, мир, – ни в Боге, ни вне Бога, и пусть мир будет проявлением самого божественного ума. Но настоящая форма акциденциального существования мира имела начало и будет иметь конец, следовательно, «было, когда не было» всего сотворенного в том виде, в каком оно является

теперь. В этом смысле можно сказать, что все сотворено из ничего, хотя в то же время все всегда было в Слове. Как же согласить вечность мира и сотворенность его в указанном смысле? Вечное не может иметь ни начала, ни конца в каком бы то ни было отношении, и что имеет начало и конец, то уже не вечно. Между тем, мир и вечен в божественном уме, и вместе с тем является временным⁷⁴⁵.

Задаваясь неразрешимым по существу вопросом, каким образом вечные творческие идеи могли превратиться, так сказать, в конечный мир, будучи в то же время явлением во внутренней жизни Божества, – Эригена, понятно, не разрешает его; он и начинает и оканчивает свое рассуждение простым констатированием факта, что конечный мир действительно существует как сотворенный, будучи вечным в идеях, сколь неотступно ни преследует его вопрос: как же понять это? и сколь важным ни кажется ему этот вопрос, выше которого искать другого вопроса нет нужды исследователям истины⁷⁴⁶. Чтобы не подвергнуться обвинению в нерадении, он не отказывается от попытки рассмотрения его. Но попытка получает значение лишь более рельефной постановки вопроса, приводя в конце концов к признанию неразрешимости представляемой им антиномии. Философ имеет при этом в виду, как он сам говорит, специальную цель – утвердить в особенности первую половину антиномии, что все находится в Боге и даже есть Бог⁷⁴⁷.

На основании разума и авторитета – Св. Писания и Августина, также Дионисия, – и устанавливается прежде всего факт, что все вечно в Слове или даже есть само Слово. Богу ничто не может быть усвояемо в качестве акциденции, и потому и творение мира для Него есть вечный акт; Он предшествует твари не временно, а только как причина; следовательно, все для Него и в Нем вечно⁷⁴⁸. Апостол говорит, что в Боге *«мы живем, и движемся, и существуем»* (Деян. 17,28), т. е. постольку, поясняет Эригена, поскольку в Нем находятся вечные идеи нашего существа, не отличающиеся от этого существа⁷⁴⁹. По словам Августина, в зиждительстве Слова все «не сотворено, но вечно», – в Нем все пребывает без изменения

и все есть едино, – «иначе существует под Ним то, что сотворено через Него, иначе существует в Нем то, что есть Он Сам», не потому, чтобы то и другое было различно, по мнению Эригены, но потому, что одна и та же природа вещей иначе созерцается в вечности Слова, иначе во временности мира⁷⁵⁰. По словам Дионисия, Единое или Бог есть все и все в Себе наперед заключает и объемлет⁷⁵¹.

Но, с другой стороны, в Писании говорится, что все произошло, сотворено через Слово (Ин. 1,3; Кол. 1,16)⁷⁵². «Заключая в себе от века причины (или идеи) происшедшего, Бог, по Максиму, произвел по ним из не сущего видимую и невидимую тварь»⁷⁵³.

Итак, все вечно в Логосе, и все сотворено. Но каким образом согласить то и другое?⁷⁵⁴

Для уяснения вопроса философ обращается к понятию о Логосе, который есть и Слово, и разумное основание, и причина всего. Один и тот же Логос есть и единство всего, насколько все в нераздельном единстве существует в Нем, и в то же время Он именно заключает в Себе и множественность всего сотворенного. Рассматриваемый с одной стороны, Он есть единство (simplex), рассматриваемый с другой – множество (multiplex). Дионисий говорит, что Совершенное, Бог, не испытывая никакого ограничения, во все простирается, и что все существующее существует участием в божественном бытии, ибо «бытие для всего есть превышающее [всякое] бытие Божество»; что божественное провидение (πρόνοια) есть причина всякого бытия, и во все исходит, и бывает во всем, и все объемлет; что Виновник всего по преизбытку благодати бывает во всем, как бы выступая из Самого Себя; что Божество Иисуса наполняет и объемлет части универса⁷⁵⁵.

Таким образом, Слово, или Премудрость Отца, есть и вечная творческая причина всего, и в то же время во всем творимом творит Себя, так что тварь, рассматриваемая сама в себе, – ничто, как говорит о том Августин; иначе говоря, одна и та же божественная природа Логоса является общим, так сказать, субстратом и для второй формы бытия, идей, и для третьей – конечного мира. И что говорится о Причине, то можно

сказать и о действиях ее: поскольку вечной и сотворенной является сама проявляющаяся во всем Причина, все может быть названо и вечным, и сотворенным⁷⁵⁶.

Но всеми приведенными рассуждениями вопрос не только не решается, а, напротив, получает еще более затрудняющую решение постановку, когда утверждается, на основании авторитета Дионисия, не только то, что все вечно в Боге, но и то, что во всем проявляется Сам Бог, – положение «неслыханное и неизвестное многим и почти всем», которое покажется странным даже для тех, которые считаются мудрыми⁷⁵⁷. Чтобы разъяснить и доказать возможность такого представления, Эригена обращается далее к примеру, заимствованному из арифметики, как науки о числах, – но «не тех, которые мы считаем, но по которым мы считаем», и которые не находятся ни в каком субъекте, «имея свою субстанцией себя самих», т. е. как науки об объективных законах, лежащих в основе функции счета и имеющих значение независимо от какого бы то ни было субстрата, на котором они осуществляются⁷⁵⁸.

Единство, или идея единства, по Эригене, как объективная «монада», предполагает и само в себе включает множественность. Как множественность не мыслима без единства, так и единство всегда есть единство чего-либо многого объединенного. В монаде, таким образом, от вечности существуют все числа. Вечное существование чисел и объективное их значение доказывается тем, что «в числе 6 Творец совершил все дела свои» и распределил все, что существует во времени, и самые времена, и то, что выше времени, – и что Бог все создал мерою, числом и весом. Существовая вечно по своей сущности в монаде и обладая потенцией к обнаружению себя, законы числа проявляются в присущей человеческому духу функции счисления и в открывающейся для внешнего чувства человека множественности вещественных предметов, подлежащих счислению. Насколько числа, имея сами вечное объективное значение, т. е. существуя в божественном уме, обнаруживают себя в то же время, так или иначе, духу человеческому, они

могут быть названы вместе и вечными, и сотворенными⁷⁵⁹. Таким образом, сотворенными они признаются, поскольку проявляются для человеческого сознания.

Для Эригены это есть собственно более чем простой пример. Рассуждая о числах, он решает вопрос об отношении вообще многого к Единому и о происхождении первого от последнего, решает в том смысле, что многое всегда существовало в Едином как вечное, в условиях же временного существования открывается лишь сознанию конечных существ. Замечая, что под «монадой» он понимает не непосредственно само Абсолютное, но «сотворенную монаду», т. е. существующую в Абсолютном идею единства⁷⁶⁰, он говорит далее, что находящиеся в ней от века числа, когда проявляются даже и в чувственных предметах, материю для своего проявления заимствуют не отвне, а из самих себя, и рассуждает вообще о возможности для чисто духовного бытия принимать при своем обнаружении чувственные формы⁷⁶¹, причем вопрос об этом не затрудняет философа, так как он разрешает все материальное бытие в духовные элементы, как об этом будет сказано далее.

Несмотря, однако, на все эти разъяснения, несмотря на изумление ученика по поводу рассуждений о Логосе и особенно по поводу математических созерцаний учителя⁷⁶², главный вопрос по-прежнему остается неясным. Непонятно, каким же образом одно и то же может быть и вечным в божественном Слове, и сотворенным, проявляясь во времени; ибо то, что существовало в Слове, как вечное, не перестает находиться в Нем и тогда, когда проявляется во времени, как говорит о том ев. Иоанн: *Вся тем быша, и без Него ничтоже быст* (Ин. 1,3), т. е. все произошло через Слово и вместе с тем вне Слова (χωρίς) не существует ничего⁷⁶³. Остается признать, что всякий разум бессилен решить его, и он выше всякого ума, даже ангельского, и только верить, что все, существующее во времени, и от вечности существует в Творящем самое время, и вместе с тем сотворено.

«Удивляет меня и приводит даже в волнение, – отвечает наконец учитель ученику на постоянно повторяемый вопрос, –

как же согласить с разумом положение о вечности и сотворенности всего, – почему ты ищешь разумного основания для того, по отношению к чему оказывается бессильным всякий разум, или ясного понимания того, что выше всякого ума. Ужели ты думаешь, что преднамерение божественной мудрости может быть ясным для человеческих или ангельских умов, когда читаешь, что таинственные животные (виденные пророком и означающие серафимов, Ис.6,2) покрывали крылами своими и лица, и ноги, страшась именно взирать на высоту божественной силы, [которая] превышает всякой созданной природы, и на глубину нисхождения ее в то, что сотворено через нее, и в ней, и из нее?» «Если же чистейшие умы, которые символически обозначены в слове Божиим под образами упомянутых животных, не имеющие между собой и Словом ничего посредствующего, кроме первоначальных причин всех вещей, страшатся устремлять взоры на возвышенность превышающей все божественной светлости, и изливающейся во все силы, и мудрости, простирающейся сверху донизу, от конца до конца, т. е. от начатка духовной твари до последнего червя, зная, что способностей их природы недостаточно для постижения того, – что же мы, находящиеся еще под бременем плоти, пытаемся указать разумное основание для божественного промысления и действия? Здесь должно помышлять об одной лишь божественной воле, которая действует во всем, как хочет, так как всемогуща, и влагает в природу сокровенные и неисследимые основания, так как сама есть основание всего; ничто не сокровеннее ее, ничто столь не проявляется, как она, трудно [понять ее], где [насколько] она есть, труднее – где [насколько] ее нет, – несказанный свет, всегда сопричастующий умственным очам всех существ, хотя сам по себе он не познается никаким умом, во всем разлит до бесконечности, и бывает всем во всем, и ничем ни в чем». «Будем же веровать, – говорится далее, – созерцая и взором ума, насколько даруется, что все видимое и невидимое, вечное и временное, и самая вечность, и время, и места, и пространства, и все, что именуется в качестве субстанции или акциденции, вообще говоря, все, что только содержит

совокупность всей природы, – в едиnorodном Слове Божиим вместе и вечно, и сотворено, и ни вечность здесь не предшествует творению, ни творение вечности, так как вечность всего поименованного создана, и создание вечно в зиждительстве Слова; ибо и все то, что кажется возникающим через рождение в порядке веков во временах и местах, от века сотворено вместе и единокрatно в Слове Господнем». И относительно явлений, совершающихся во времени, невозможно дать отчета, почему совершаются они так, а не иначе, в таком, а не ином порядке. Кто же может постигнуть вечное создание всего в Слове? Можно указать лишь основания для того, почему нужно признавать все и вечным, и сотворенным, но разрешить эту антиномию нельзя⁷⁶⁴.

Основная точка зрения однако вполне выдерживается, и лишь тверже устанавливается положение: не только все существует в Боге, но даже есть Сам Бог⁷⁶⁵. К приведенным выше ссылкам на Дионисия присоединяются новые ссылки частью на него же⁷⁶⁶, частью на Максима и Василия Великого, также на Св. Писание, и затем в особенности доводы разума.

Не только Дионисий, но и Максим именует Бога сущностью существующего⁷⁶⁷. По Василию, божественное Слово, или творческое веление, и есть самая природа того, что создается этим Словом⁷⁶⁸. *Премудрость Божию, все предваряющую, кто исследовал? Прежде всего создана премудрость (Сир. 1,3–4), говорит Премудрый, выражая этими словами и вечность Премудрости, и сотворенность Ее*⁷⁶⁹.

Бог знает, или созерцает то, что создано Им, как хотения Своей собственной воли, как говорит об этом Максим, и созданное Им на самом деле не есть что-либо отличающееся от Его воли, ибо иначе оно было бы таковым и для божественного знания и последнее в этом случае представляло бы сложный акт, что несовместимо с простотою божественного существа. Воля же Божества не отделима от природы Божества. Следовательно, проявляя в творении Свою волю, Бог проявляет и как бы творит Себя Самого⁷⁷⁰. Говоря другими словами, Богу от вечности свойственны воля и ведение, тождественные между собой и с самым бытием Божества. Но и

то, что существует в божественной воле и божественном ведении, объект их, не отличается в простом Существе от самой природы Его. Отсюда следует, что единый Бог есть все во всем⁷⁷¹. Если же кто-либо будет думать, что тварь может заключаться в Боге, не будучи проявлением Его Самого, так как невероятным кажется, чтобы Бог творил, так сказать, Самого Себя, – у того можно спросить: что же видел в Себе Бог, когда видел тварь до ее создания? Очевидно, видя тварь, Он видел тогда Себя Самого, ибо тогда был только Сам Он. Между тем тварь, явившаяся во времени, есть та же самая, которую Он видел от вечности, и, таким образом, получается вывод, что Бог есть все всюду, Творец и сотворенное, видящий и видимое⁷⁷². Абсолютный Дух не нуждается для проявления Своих хотений или идей в какой-либо материи вне Себя, и та материя, из которой создан мир, от Него получила начало и в Нем существует, равно как и Он в ней⁷⁷³.

Никакого места не остается, таким образом, тому «ничто», как отрицанию всякого бытия, или всякого положительного состояния или существования, из которого все будто бы сотворено, по мнению людей, обладающих невысокой степенью понимания. Под «ничто» нужно разумеать, как сказано выше, лишь неприступную светлость божественной благодати, во всем проявляющейся⁷⁷⁴.

Имея в виду, по всей вероятности, каких-либо определенных противников своего учения в ряду тогдашних ученых, Эригена в заключение излагает в форме силлогизмов опровержение учения о «ничто», как абсолютном небытии, из которого создан мир⁷⁷⁵. Весьма немногие, однако, по философу, могут вознестись на такую высоту созерцания, чтобы ныне же видеть, что Бог есть всяческая во всех, как видят это ангелы. Бог будет *всяческая во всех* (1Кор. 15,28), по выражению апостола, для сознания всех без исключения лишь после возвращения человеческой природы в прежнее, равное ангельскому, состояние. Ныне для имеющих плотской образ мыслей это кажется весьма неудобоприемлемым, и высказывающих подобное положение они готовы обвинять в безумстве⁷⁷⁶.

Таким образом, с понятием об Абсолютном как самосознательном духе соединяется у Эригены положение: все есть проявление Самого Божества и Бог есть все. И хотя непостижимо, каким образом с вечностью всего в Боге, или иначе – вечным существованием Самого Бога, может быть совместима форма временного существования конечного мира, но философ твердо убежден в истине указанного положения и с решительностью высказывает его и в других произведениях.⁷⁷⁷

Самое творение мира, появление его, как временного или вместе с временем, было мгновенным и единократным актом, как учит о том и блаж. Августин, хотя Василий Великий, применяясь к простому смыслу верующих, и толковал дни творения в буквальном смысле⁷⁷⁸. Повествование Моисея о шестидневном творении представляет на самом деле изображение метафизической конституции мира. Дни творения суть отдельные моменты созерцания бытописателем различных сторон этой конституции. К рассмотрению ее применительно к сказанию Библии и обращается философ далее. Но вопроса о конституции мира Эригене приходилось касаться уже ранее, в первой книге, когда была речь о категориях. Изложенное там учение он и предполагает известным читателю в данном случае.

Категории представляют собственно частнейшие подразделения третьей формы в общей системе разделения природы. Под ними разумеются высшие родовые понятия, найденные Аристотелем, которыми определяется все в сотворенном мире. Принимая аристотелевскую таблицу категорий (сущность, количество, качество, отношение, положение, состояние, место, время, действие, страдание) и разделяя их при этом на неподвижные и движущиеся, Эригена придает им значение как бы метафизических элементов, из которых слагается вселенная⁷⁷⁹.

Особое место в ряду категорий занимает категория сущности или субстанции, иначе субстанциальная форма. Она служит в каждом предмете как бы связующим центром для всех определений предмета, выражаемых прочими категориями, или акциденциями в широком смысле, которые или как бы окружают ее, или существуют в ней. При этом и акциденции могут иметь

значение как бы субстанций для других акциденций, так что возможны «акциденции акциденций»; вообще же все категории находятся в тесной связи одна с другой⁷⁸⁰. Сущность какого бы то ни было предмета сама в себе непознаваема, как учат о том Григорий Богослов и Максим. Все доступное чувству или уму относится к области бытия акцидентального, всегда есть собственно проявление или акциденция непостижимой самой в себе сущности⁷⁸¹ (разумея под сущностью или субстанцией конечную сущность, в смысле технического термина, как первую категорию, ибо всеобщая сущность, проявляющаяся во всем, не принимает сама по себе непосредственно акциденций)⁷⁸².

Материальное бытие есть не что иное, как проявление сущности в ее акциденциях, не будучи само сущностью, насколько является материальным. Простые качественные (под которыми Эригена понимает аристотелевские сухость, влажность, теплоту и холодность), определяемые количеством, образуют материю чувственного мира, или стихии. Через присоединение к ней известной формы (*forma qualitative*) и сущности образуются материальные тела. Материя же в более отвлеченном смысле, помимо качественных и количественных определений, есть просто лишь изменяемость изменяющихся предметов, способная к принятию всякого рода форм, – как определяют ее Августин и Платон, или некоторая бесформенность, чуждая вида, формы и порядка, – как говорит о ней Дионисий. Вообще бесформенная материя сама по себе есть нечто умопредставляемое; доступною для внешнего чувства она делается лишь через присоединение к ней формы. Таким образом, материальное бытие, предметы чувственного мира, всецело разрешаются в элементы невещественные: недоступную для чувства, умопредставляемую материю и нематериальную форму⁷⁸³.

Не должно смущаться тем, что чисто духовные элементы производят своим соединением нечто как бы противоположное им, сохраняя в то же время свою природу. Подобно этому и в чувственном мире, например, свет и встречающееся на пути распространения его тело производят тень, хотя ни свет, ни тело сами не обращаются в тень⁷⁸⁴. Что материальное тело есть

не что иное, как комплекс акциденций (*concursum accidentium*) и без остатка разрешается в бытие духовное, об этом с совершенною ясностью учит Григорий Нисский⁷⁸⁵, хотя западный авторитет, Боэций, и проводит, по-видимому, несогласное с таким учением мнение⁷⁸⁶. Если же кому-либо все-таки кажется невероятным, чтобы бестелесное само по себе и сверхчувственное могло проявляться для чувств, пусть тот объяснит, обратившись к Откровению, каким образом бестелесная и невидимая душа Моисея могла сделаться видимою как бы телесно во время преображения Спасителя апостолам, или каким образом душа Самуила говорила с Саулом невидимо, как бы видимая⁷⁸⁷. Для Эригены положение о духовности по существу всего материального, часто повторяемое и разъясняемое им, будучи следствием учения о проявлении во всем Самого абсолютного Духа, Его мысли и воли, имело особое значение ввиду развиваемого им далее учения о возвращении всего в Бога.

Изображение указанной конституции чувственного мира и дается, как сказано, в повествовании книги Бытия о шести днях творения, означающих последовательные моменты созерцания, причем взор бытописателя с каждым новым моментом как бы нисходит от общего и отвлеченного к частному и конкретному. Мир вообще есть проявление непостижимых божественных идей; бытописатель обозначает их наименованиями неба, или бездны, и земли, называя землю невидимою и неустроенною, и бездну – покрытою тьмою (Быт. 1,1–2). Создание света в первый день (1,3–5) и означает вообще исхождение идей, или первоначальных причин всего, из их непостижимости в действия, – произведение ими определенных форм и видов, доступных для познания, т. е. вообще факт проявления их в создании конечного мира⁷⁸⁸. Но между неизменностью чисто духовного, сверхчувственного мира идей, и постоянною текучестью материального, чувственного мира должно быть нечто среднее, как относительно лишь неизменный субстрат чувственных вещей, приближающийся по своей природе к чисто духовному бытию. Это суть простые элементы, или стихии, обозначаемые именем тверди или неба, полагаемого между

водами (второй день, 1,6–8). Они наполняют собою весь мир и все проникают и из качественностей их слагаются все материальные тела⁷⁸⁹. Основанием же существования различных предметов в области акциденциального бытия, субстратом которого служат простые элементы, являются субстанциальные формы, или субстанции (идеи частных предметов как объект видовых понятий); им именно принадлежит и сила размножения, проявляющаяся в мире органическом. Субстанциальная форма, в отличие ее от текучести акциденций, и разумеется под сушею, или землею, выделяемую из воды и производящую растения в третий день (1,9–13)⁷⁹⁰. Из отдаленных предметов чувственного мира указываются, в частности, созданные в четвертый день светила на тверди небесной, т. е. светящиеся мировые тела в среде простых элементов или стихий, образованных из качественностей последних (1,13–19). Говоря о светилах, философ довольно долго останавливается на изложении геоцентрической системы мира, замечая в свое оправдание, что познание чувственных вещей весьма полезно бывает для уразумения духовных и может возводить мысль к Самому Богу, и представителей светской мудрости следует порицать в том лишь случае, когда они за тварью не ищут Творца⁷⁹¹. В пятый день (1,20–24) упоминаются существа, одаренные чувствующею душою, которая называется «живою» душою, т. е. животные организмы (птицы и рыбы). Душа или жизнь, впрочем, присуща, по Эригене, всему сотворенному, и всякое тело, хотя бы оно казалось мертвым, на самом деле участвует во всеобщей жизни постольку, поскольку имеет определенную форму, не говоря уже о телах органических. Душа животных, будучи неразумною, однако, не уничтожима (в родовом смысле), подобно тому, как не уничтожимо собственно и тело в отношении к составляющим его элементам⁷⁹². В шестой день (1,24–31) говорится также о животных, и именно о тех, с организацией которых одинакова телесная организация человека. Но к этому же дню относится и создание человека, почему речь о шестом дне творения переносится уже в следующую, четвертую книгу, предметом которой и является человек.

Глава VII. Учение о человеке и о возвращении в нем всего к Богу

После изложения в трех предыдущих книгах учения о первых трех формах природы, четвертая книга, начинаясь рассмотрением шестого дня творения и представляя рассуждение о возвращении всего в природу «не сотворенную и не творящую», должна бы положить, по намерению автора, конец сочинению. Обилие материала заставляет его, однако, присоединить к четвертой еще пятую книгу, и уже в последней собственно и излагается учение о процессе возвращения всего в Бога; в четвертой же говорится вообще о человеческой природе, так как в ней и через нее совершается этот процесс. Обе книги составляют по объему почти половину всего сочинения, и уже это обстоятельство указывает на важность в системе Эригены излагаемого в них учения.

Самого философа при этом заранее устрашает трудность предметов, подлежащих далее рассмотрению. Предыдущие книги, по его словам, представляли в этом отношении как бы совершенно спокойное и безопасное для плавания море, тогда как далее всюду будут встречаться на пути препятствия и опасности; лишь в надежде на благоприятное, споспешествующее веяние божественного Духа надеется он благополучно достигнуть конца. Впрочем, утешает он себя, для умудренного опытом разума бывает даже приятнее испытывать и обнаруживать свою силу, встречаясь с трудностями, нежели покоиться в бездействии. И божественным повелением также заповедано ему в поте лица есть хлеб свой, т. е. питаться словом Божиим, и возделывать землю Св. Писания, хотя бы она приносила ему терния и волчцы (Быт. 3,19), пока не обретет он место Господу, селение Богу Иакова (Пс. 131,5), т. е. пока неустанным изучением божественных писаний, при помощи благодати, не достигнет созерцания истины, которого лишился чрез падение первого человека⁷⁹³.

Читатель вступает как бы в новую область, приступая к чтению второй половины произведения «О разделении

природы», несмотря на то, что она составляет непосредственное продолжение предыдущего изложения и развиваемое в ней учение прямо основывается на данных этого изложения. Неожиданным более или менее является то значение, какое усваивается здесь человеческой природе. Хотя замечания об этом предмете можно было встречать и ранее, но теперь только они становятся понятными в их истинном смысле, и вообще – все изложенное прежде освещается как бы новым светом.

В предыдущих книгах было раскрываемо, что все существует в абсолютном, божественном Духе, как Его мысль. Теперь утверждается относительно человеческого духа, что и в нем, как мыслящем, должно заключаться все, принадлежащее к области конечного бытия, поскольку все может быть разрешено в его мысль. Исходным пунктом служит при этом для философа повествование Библии о творении человека, и руководящей идеей является библейская идея об образе Божием в человеке.

Рассуждение о человеке начинается констатированием факта двойственности природы человека в настоящем, эмпирическом его состоянии, согласно повествованию о творении его в самой Библии. Человек, с одной стороны, создается в шестой день, наряду с животными, как один из видов в царстве или роде животных, с другой – создается для обладания животными, как превышающий их, создается по образу Божию. *«И рече Бог, – говорится о создании человека в шестой день, когда сотворены были и животные, – сотворим человека по образу Нашему и по подобию: и да обладает рыбами морскими, и птицами небесными, (и зверьми,) и скотами, и всею землею, и всеми гады, пресмыкающимися по земли. И сотвори Бог человека, по образу Божию, сотвори его: мужа и жену сотвори их»* (Быт. 1,26–27). И в человеке, действительно, можно, прежде всего, найти все, свойственное животным: материальное тело, функции органической жизни, внешнее чувство и всякого рода неразумные движения; с другой стороны – в нем находится то, чего нет ни в каком животном: внутреннее чувство, как способность представления и рефлексии вообще, разум, как способность образования

абстрактных понятий, соответствующих идеям, и интеллект, высшая сторона в человеческом духе, соответствующая непостижимым отношениям его к Самому непостижимому божественному Духу. Низшая, животная сторона его природы и называется в Писании •"душевым человеком» (animalis, по Эригене – животный), «внешним», «плотию»; высшая, духовная – «духовным, внутренним человеком», «умом», или «духом» (1Кор.2,14–15; 2Кор.4,16; Рим.7,25). Таким образом, человек есть животное, но в то же время и не есть животное, но выше животного ⁷⁹⁴.

В каком же отношении друг к другу стоят эти две различные стороны человеческой природы, и каким образом человек, будучи животным, может быть в то же время и образом Божиим? Видимая двойственность природы человека не должна, по Эригене, на самом деле нарушать единства его простого существа, хотя это на первый взгляд кажется не вполне ясным. Простою же природа человеческая должна быть, как образ Абсолютного. Между высшею и низшею сторонами ее не только в действительности существует тесная связь, но они как бы проникают друг друга взаимно: образ Божий заключается в животном и животное в образе Божиим. Низшая сторона является как бы моментом высшей. Ибо не только различные стороны деятельности души выражают лишь различные движения ее простого существа и она присутствует всегда вся во всяком акте своей жизни и деятельности⁷⁹⁵, но и самое тело, в своей сущности, или по своим основаниям, все всецело находится в целостности простой природы человека. В этом случае, при решении вопроса об отношении духа человеческого к низшему бытию, природу человеческую, как образ Божий, и нужно мыслить, по Эригене, по некоторой аналогии с природой божественной. Как Бог и находится во всем, и превышает все, весь в мире и весь вне мира, так и природа человеческая – находится вся в своем мире или своей всецелости, и в то же время возвышается над всем⁷⁹⁶.

Но собственно такое решение поставленного вопроса является лишь частнейшим приложением более общего понятия о природе человеческой, какое устанавливается о ней, как

образе Божиим. Аналогия природы божественной и человеческой должна вести на самом деле, по философу, к гораздо более широким выводам по отношению к человеку. Мало сказать, что природа человеческая существует «в своем мире, в своей всецелости». Она существует, как и Творец ее, «во всем вообще мире видимом и невидимом», «находится во всецелости всей созданной природы, ибо в ней сотворена вся природа, и в ней объединена, и в нее имеет возвратиться, и чрез нее должна получить спасение». Потому-то и говорит апостолам, посылая их проповедовать Евангелие человечеству, Творец ее: *«проповедите Евангелие всей твари (Мк. 16,15); под всю тварию* разумеется здесь именно человек. И если человек, образ Божий, является в то же время животным, находится в «роде» животных, то возможность этого и обуславливается вообще тем, что в нем, как образе, сотворено все, сотворена и животная природа, или род животных. Все же сотворено в нем именно для того, чтобы он был совершеннейшим образом Творца, все в себе заключающего и все превышающего⁷⁹⁷.

Итак, человек, если судить о нем не по чувственной видимости его природы и эмпирическому ее состоянию, а иметь в виду идеальную конституцию ее в первоначальном состоянии, как созданный по образу Божию, заключает в себе весь мир. Заклячая весь мир, человек в простом существе своего духа должен заключать и свой животный организм, свое тело, как часть мира, в особых отношениях к которой он находится, хотя нынешнее смертное тело и является для его духа как бы внешним⁷⁹⁸. Но это положение, о существовании всего в человеке, для обычного сознания должно являться не менее чуждым, нежели и положение о существовании всего в Боге и о проявлении во всем Самого Бога. Оно требует, очевидно, ближайшего разъяснения и обоснования.

Как нужно понимать это положение? Каждый предмет в мире духовном или чувственном представляет, как было уже сказано, комплекс известных определений или акциденций, связуемых в одно целое субстанцией. Спрашивается: существуют ли предметы мира в человеке только по своим

субстанциям, или только по акциденциям?⁷⁹⁹ Если признать существование в человеке всего только по субстанциям (т. е., очевидно, в смысле лишь способности человека образовывать понятия и представления, соответствующие внешней действительности), то это будет значить, что в человеке не все находится. Если же признать, что все находится в человеке и по акциденциям, то ведь в этом случае, по-видимому, нужно будет приписать человеку совсем не свойственные ему определения и признать его каким-то странным и совершенно невозможным существом⁸⁰⁰. Философ утверждает, что на самом деле все существует в человеке некоторым образом всецело, и по субстанциям, и по акциденциям. Основанием для этого утверждения является признание тождества бытия и мышления и по отношению к конечному, человеческому духу, как это признано было по отношению к Духу абсолютному, образом которого является конечный. Все существует в человеке, насколько все может быть разрешено в его мысль.

От природы познающего духа неотделима формальная способность познания (*peritia*). Но не безразлично для него и его способности и не отделимо от них и самое содержание познания (*disciplina*). Эригена отказывается вообще представить разумную природу лишенную способности к познанию и самого познания. Хотя в настоящее время человеческая природа, по-видимому, является на свет неразвитою и без знаний, но это объясняется тем, что она находится ныне как бы в состоянии забвения и себя самой, и своего Творца; но она всегда при этом может найти именно в себе самой то, что в ней создано⁸⁰¹. Но главный вопрос заключается в том, как мыслить отношение знания, находящегося в разумном существе, к тому, что является объектом этого знания?⁸⁰² То и другое, по-видимому, различной природы. Но в действительности самое знание, по Эригене, выше своего объекта, и последний как бы разрешается в знание и существует в нем истиннее, чем каким он является, когда представляется для эмпирического сознания как существующий сам по себе. И это понятно с точки зрения философа⁸⁰³.

Уже установлено, что все по существу есть мысль Божества и все предметы существуют постольку, поскольку существует

мыслящий или знающий их абсолютный творческий Дух. И человеческий дух, с этой точки зрения, по существу своему есть также мысль или понятие, от века произведенное умом Божества и в нем существующее. Но эта мысль, в отличие от всех прочих, существует, так сказать, не наряду с прочими, а представляет объединение или синтез их, и есть мысль самосознательная, может мыслить все заключенное в ней, отличая от всего саму себя, так что человек, будучи мыслью Божества, является в то же время и образом Его, как самосознательного Духа⁸⁰⁴. Поскольку все может быть предметом человеческой мысли и поскольку бытие в действительности тождественно с мышлением, нужно признать, что все существует в человеке и по субстанции, и по акциденциям. В этом смысле сотворено в нем и заключается все, свойственное животным, роды и виды растительного царства, стихии, из которых слагается мир неорганический, ибо обо всем этом вложено истинное знание в человеческую природу, хотя бы сама она ныне пока и не сознавала этого⁸⁰⁵.

С какой решительностью отстаивает раскрываемое положение философ IX века, предупредивший некоторым образом выводы новейшей идеалистической философии, и насколько глубоко понимает его, это видно из делаемого им несколько далее замечания относительно пространственных определений материальных предметов, также из встречающегося еще в первой книге рассуждения о категории места.

Конечно, изложенное учение, что весь мир, все чувственные предметы существуют в духе человеческом, весьма трудно для понимания. Однако, кому это покажется слишком уже странным или совсем невероятным, такой, замечает философ, если он не знаком с науками, пусть лучше молчит или пусть поучится, а не отрицает без разбору того, чего не в силах понять. Сведущий же в науках пусть обратит внимание на то, что для пространственных определений внешних предметов основание заключается в самом духе как умопредставляемый и непространственный сам по себе закон, по которому воспроизводится та или другая геометрическая фигура. Но если

по своим пространственным определениям внешние тела существуют собственно в духе, то что удивительного, что и во всех других отношениях они существуют в духе же, имеющем о них знание, тем более, что все материальное, как было уже показано, разрешается в нематериальные элементы?⁸⁰⁶

Определенность не только материальных предметов в пространственном отношении, но и всех вещей с какой бы то ни было стороны, создается, по Эригене, логическим действием определения (*definitio*), присущим самому духу и неотделимым от него. «Место» (*locus*) в широком смысле слова, как одна из категорий, определяющая как бы границы предмета и положение его в среде других, и есть именно «определение», существующее в духе, так что в духе находятся «места» всех предметов. Вообще, все низшее в сравнении с разумным духом, ангельским или человеческим, определяется этим духом и в нем существует; сам же разумный дух как бы объемлется Духом божественным и в Нем находится⁸⁰⁷. Хотя для обычного сознания одно тело или предмет является как бы вместилищем другого, например, воздух, вода для находящихся в них предметов, эфир для мировых тел, и этому соответствует и обычное словоупотребление, но это бывает, по философу, лишь вследствие неясного различения истинного положения дела⁸⁰⁸. В действительности же материальные предметы не имеют сами по себе определенности и не могут сообщать ее чемулибо другому. Если стать на высшую точку зрения, то нужно признать, что ни одно тело не может иметь определенного места в окружающей его материальной среде при постоянной ее текучести и изменяемости, но что этих мест бесчисленное множество; мало того, каждое тело, насколько оно является материальным, по своим элементам до безразличия тождественно с окружающей его средой и есть просто лишь не отличающаяся от нее часть ее⁸⁰⁹.

Но философ, с другой стороны, видит и те затруднения, к каким приводит положение о существовании всего в духе, утверждаемое на основании признания тождества мысли и бытия вообще для самосознательных субъектов, как для Бога, так и для человека. Не говоря уже о трудности решения

вопроса, какое различие должно быть между человеком и ангелом, когда оба они являются самосознательными разумными существами, почему говорится, что только в человеке сотворено все⁸¹⁰, является недоумение: если знание человека о себе и о низшем его бытии есть сущность его самого и этого бытия и если, в то же время, сущность всего есть знание о всем Самом Бога, не возникает ли необходимость признать как бы двойственность сущностей (причем оставляется еще в стороне вопрос о том, каким образом и самая человеческая природа, будучи единою, на самом деле существует во множестве отдельных индивидуумов)? Эригена утверждает, что этой двойственности не должно быть. Один и тот же объект существует и в божественной мысли, и в мысли человека, и только неодинаково освещается, так сказать, с двух сторон: с абсолютной интенсивностью и во всем объеме, помимо всякой сложности и изменчивости акциденциального бытия – со стороны божественного сознания, и с несравненно меньшей степенью ясности и полноты, как нечто сложное и изменяющееся – со стороны человеческого сознания⁸¹¹. Но как это возможно, он не разъясняет. Очевидно, к этому вопросу и сводится до известной степени рассмотренный выше вопрос: каким образом все вместе и вечно, и сотворено. Как вечное, все существует в Боге и для Бога; временным и сотворенным вечное является постольку, поскольку открывается для конечного духа и в нем существует. Не подвергая этого последнего вопроса вторичному рассмотрению с новой точки зрения, философ останавливает внимание лишь на выводах, какие вытекают из приведенного учения о человеке, как заключающем в себе все сотворенное, по отношению к вопросу о самом акте первоначального происхождения человека и вместе всего мира.

Так как все создано в человеке и человек представляет единство всего сотворенного, то мгновенное творение мира и было творением именно самого человека и в нем всего. Если же творение мира было не чем иным, как творением человека, то, очевидно, в отношении к человеку должны быть истолкованы и различные моменты этого творения.

Создание света, как было сказано, означает вообще проявление непостижимых идей в их действиях. Это проявление и есть проявление их именно для сознания конечных существ и предполагает создание прежде всего, так сказать, света конечного сознания. Августин понимает под первоизданным светом ангельскую природу; но с не меньшим правом здесь можно видеть указание и на природу человеческую, причем этот свет в сотворенной природе возможен под условием лишь постоянного воздействия на нее Творца⁸¹². И разумная природа ангелов, и природа человеческая получили начало в один момент, причем можно сказать, что одна природа как бы заключается и сотворена в другой, ввиду возможности взаимного познания и вообще возможности теснейшего единения их через одинаковое отношение к познаваемому объекту⁸¹³. Отдельные индивидуумы самой человеческой природы сотворены все вместе, но при первоначальном и общем создании ее они не имеют еще, по философу, индивидуального сознания (очевидно, вследствие одинаково безразличного, так сказать, отношения к содержанию сознания), а получают его по мере своего появления в настрающем мире⁸¹⁴.

Все дальнейшее, о чем говорится после речи о создании света, создается уже в человеке, но не в смысле лишь отражения всего в человеческом сознании, а по самому существу, хотя сам человек вводится в повествование уже в конце, как заключение всего, подобно большему числу, заключающему в себе предшествующие меньшие числа⁸¹⁵.

В человеке полагаются простые элементы, или стихии мира, обозначаемые наименованием тверди, созданной во второй день. В нем находится устойчивость субстанции и подвижность акциденций и органическая жизнь, о которых говорится в повествовании о третьем дне. Создание светил в четвертый день объясняется в данном случае философом в переносном смысле, как означающее дарование человеку внешнего чувства. «И ты не удивляйся, – говорит он, – что то, что является в человеческой природе, т. е. телесные чувства, обозначается через наибольшие тела мира, т. е. небесные тела;

ибо истиннейший разум учит нас, не оставляя никаких сомнений, что один человек, – и исключительно один, – больше всего видимого мира, не по величине частей, но по достоинству гармонии разумной природы. Ибо если душа незначительного червя выше, нежели солнечное тело, освещающее весь мир, как научает святой отец Августин, и отдается, следовательно, предпочтение самой последней, какой бы то ни было жизни пред первым и самым высшим телом, согласно с достоинством ее сущности; что удивительного, если все тела целого мира поставляются ниже человеческого чувства?» Не чувство существует ради чувственных предметов, а эти предметы ради чувства. И вообще нужно признать, что как умопредставляемые основания созданной Богом вселенной, насколько они могут быть постигаемы, созданы в уме человека, так точно чувственные формы, количества, качества, насколько они могут быть доступны чувству, имеют причины для себя в чувстве человека и в нем существуют⁸¹⁶. В человеке находится, наконец, и «род» (genus) животных, о которых говорится в повествовании о пятом и шестом дне, как было уже замечено о том.

Итак, о человеческой природе, как образе Божиим, по ее идеальной, так сказать, сущности, устанавливается понятие как о единстве всего сотворенного, и все низшее человеческого духа признается существующим в духе. Но настоящее, эмпирическое состояние человека вовсе, по-видимому, не подтверждает такого понятия. Не человек ныне заключает в себе чувственный мир и господствует над ним, а, напротив, мир, как нечто внешнее, окружает человека; уже собственное тело человека является внешним для его духа, и дух стоит в известной зависимости от него и, через него, от окружающего его мира. Однако богословие учит, что настоящее состояние человека и мира не есть нормальное, но есть следствие грехопадения человека, уклонения его от своего Первообраза⁸¹⁷.

Как было замечено выше, человек ныне представляет из себя как бы двойственное существо: он есть и образ Божий, и, вместе с тем, животное, сходное по природе со всеми прочими

животными. Образом Абсолютного он не перестает быть по высшей стороне своей природы и в то время, когда является животным. Бог, абсолютный Дух, есть самосознательный дух, который производит все и во всем проявляется, и вместе с тем отличается и отличает Сам Себя от всего, производимого Им, и ни в чем не познаваем. Человеческий дух, хотя не творит ничего нового в собственном смысле, но проникает во все сотворенное своим познанием и освещает все как бы вторично светом сознания, причем порождение им самого познания из собственных недр о всем, что создано в нем же, может быть названо творением в некотором смысле⁸¹⁸. Кроме того, душа сама творит себе ныне, хотя из готовых уже элементов, тело и проникает его, оживляя и приводя его в движение и управляя им, по образу отношений Творца ко всей вселенной; творимое ею тело является отображением ее, как бы «образом образа Божия». При этом сама она остается непостижимою по своей сущности, подобно Творцу, ни для себя, ни для иной твари. Так учит о природе человека св. Григорий Нисский, из которого Эригена приводит в данном случае длинные выписки⁸¹⁹.

Но Григорий же Нисский, рассуждая далее о степени подобия человеческой природы ее Первообразу, в низшей стороне ее, по которой человек является животным, в присоединенном к духу телесном организме, творимом самою же душою, представляющем различие полов мужского и женского и подверженном разрушению и смерти, – видит не что иное, как уклонение ее от совершенного подобия Творцу. Если бы человек не согрешил, он не имел бы нынешнего, общего с животными тела, размножение же человечества, созданного, по Григорию, вместе и в одно мгновение в едином человеке, совершалось бы не так, как оно совершается ныне. Григорий не отвергает через это, что человек и в идеальном состоянии должен был иметь тело, но это тело должно было быть внутреннее, духовное и бессмертное, такое, или то самое, какое будем мы иметь по воскресении⁸²⁰.

Вывод Григория об эмпирической конституции человека как следствии греха, принимаемый и св. Максимом, Эригена и усваивает всецело, хотя вследствие этого ему приходится

отступить от мнения западного авторитета, Августина, «святейшего и божественнейшего богослова», который почти во всех своих сочинениях с решительностью утверждает, что «тело первого человека еще до греха было животным (animale – душевным), земным, смертным», хотя оно не умерло бы, если бы он не согрешил, и даже обратилось бы в духовное, – который изображает также подробно блаженную супружескую жизнь, какая ожидала первозданную чету, если бы не была нарушена первыми людьми данная им Творцом заповедь⁸²¹.

Но если настоящее состояние человеческой природы вызвано грехом, как же нужно представлять с точки зрения изложенного выше учения о человеке акт первоначального падения ее в первых людях и каким образом мог он произвести приписываемые ему следствия?

О первозданных людях и их грехопадении повествуется в первых главах книги Бытия. Повествование Библии указывает, по-видимому, с очевидностью, что первые люди обладали нынешней организацией уже в момент грехопадения, как рассказывается о нем у бытописателя. В объяснение этого Григорий Нисский и Максим предполагают, что Бог, для которого нет ни будущего, ни прошедшего, по своему предведению будущего грехопадения людей создал их с самого начала с природой, приспособленной к греховному состоянию. Эригена соглашается с этим⁸²². Но для него собственно нет нужды прибегать к такому предположению при том толковании, какое дает он сам библейскому повествованию.

Рассказ Библии понимается обыкновенно только в буквальном смысле, какой непосредственно дается текстом Библии; и при таком, не требующем особых усилий способе толкования, сущность того, что хочет внушить бытописатель, хорошо выражается. Но в действительности этот рассказ заключает в себе более глубокий смысл, скрывая под покровом чувственных образов и исторических фактов высшие метафизические истины. Факты из области чувственного бытия являются здесь лишь символом и отражением и вместе следствием того, что совершается в области бытия чисто духовного⁸²³.

Бытописатель, сообщая известный рассказ о грехопадении прародителей, представляет его совершившимся в раю. Созданный из персти, человек вводится Творцом в рай; там во время сна его создается для него жена, прельщаемая затем змием и склоняющая своего мужа к нарушению данной Творцом заповеди; после вкушения запрещенного плода от древа познания добра и зла виновные, выслушав божественный приговор, затем изгоняются из рая (Быт. 2–3). Но что на самом деле нужно разумать здесь под раем и что означают все эти факты?

Бл. Августин понимает рай и в духовном, и в чувственном смысле, – хотя в одном месте и у него говорится, по-видимому, только о духовном рае. О духовном и чувственном рае говорит и св. Амвросий. Но вообще он, в сочинении "О рае", истолковывает рай в чисто духовном смысле, несмотря на некоторые выражения, как будто указывающие на признание им и чувственного рая. В духовном понимании рая он следовал, догадывается философ, Оригену. А этот последний «верховный истолкователь Св. Писания» утверждает, что рай первозданных людей был не иной, как тот, который находится на «третьем небе» и в который восхищен был ап. Павел, следовательно, рай чисто духовный. И хотя из греческих отцов Епифаний Кипрский осуждает Оригена за такое понимание, но Оригену следуют, например, в иносказательном толковании «кожаных риз», данных первым людям после грехопадения (Быт. 3,21), все почти и греческие, и латинские авторы. В чисто духовном смысле объясняет различные подробности библейского повествования о рае и Григорий Нисский.

Для самого Эригены несомненно, что в собственном и первоначальном смысле рай, в котором должна была находиться человеческая природа в ее идеальном состоянии, мог быть только духовным и внепространственным; чувственный рай мог быть создан только разве как образ духовного. Чисто духовная сама по себе природа, заключавшая в себе весь чувственный мир, не могла, конечно, находиться в каком-либо чувственном месте. Рай ее и есть ее идеальное,

духовное состояние, или лучше – она сама в состоянии духовности⁸²⁴.

Если же райское состояние человеческой природы должно быть состоянием чистой духовности, между тем человек с первого момента своего бытия является существом духовно-чувственным, творится и по образу Божию, и, в то же время, наряду с животными, с разделением на полы, – это значит, по Эригене, что падение ее последовало непосредственно за моментом творения, или точнее – не отделимо по времени от него. Не только Бог предвидел при создании будущее грехопадение человека, но и самый грех был уже тогда в человеке, предшествуя, так сказать, явному обнаружению себя. Августин замечает, что первые люди «внутри самих себя начали быть злыми» и что «злое дело не было бы совершено ими, если бы им не предшествовала злая воля». Неразумная изменчивость их свободной воли, созданной для избрания добра, но поработившей себя злу, была некоторым злом, изначально существовавшим в человеке, так что между моментом творения и моментом внутреннего падения человека не было никакого временного промежутка⁸²⁵.

Что человек ни одного мгновения не был в раю, понимаемом в духовном смысле, – в пользу этой мысли Эригена приводит целый ряд аргументов. Никакой авторитет, замечает он, ни божественный, ни человеческий, не сообщает, сколько времени вел человек блаженную жизнь в раю до падения. Если первые люди хоть недолго были в раю, почему не исполнили они заповеди о размножении или почему не успели вкусить от плода древа жизни, что предохранило бы их от самого падения и смерти? Августин полагает, что падение их совершилось вскоре же по созданию жены; но может ли кто сказать, что Адам до создания жены находился в раю временно? Говоря о блаженной жизни первого человека в раю, Августин кроме того употребляет вообще выражения, которые означают, что человек начинал только жить в раю или стал бы жить, если бы не согрешил. Сам Господь называет диавола *человекоубийцею искони* – от начала (Ин. 8,44), т. е., по Эригене, от начала бытия его самого и вместе бытия человека.

Внутреннее движение собственной воли человека, впрочем, предшествовало даже нападению на него со стороны диавола: он уже нисходил из райского блаженства в настоящее состояние и тогда подвергся нападению диавола, подобно человеку в евангельской притче, исшедшему из Иерусалима и впавшему в руки разбойников (Лк. 10,30). У Григория Нисского Эригена также пытается найти основание в пользу своего мнения⁸²⁶.

Таким образом, соответственно понятию чистой духовности человеческой природы в ее идеальном, райском состоянии, падение ее могло быть, по Эригене, лишь внутренним актом, и оно было притом актом мгновенным, неотделимым по времени от момента самого создания человека, или точнее – было актом трансцендентным, совершившимся еще до вступления человека в настоящую жизнь, подлежащую условиям времени и пространства. Этим именно актом и определялось вступление человека в условия настоящего существования.

В чем же именно состоял этот акт и как ближе определить его следствия?

Духовная природа человека, являющая образ Троицы в интеллекте, разуме и внутреннем чувстве, когда находится и в идеальном состоянии, включает в себе некоторым образом и низшую сторону человеческого существа. Правда, нынешнее материальное тело было уже следствием греха, и присоединением этого тела к духовной природе вызвано существование органических функций и внешнего чувства в том виде, как они существуют теперь⁸²⁷. Но по своим основаниям и это тело всегда существовало в духе; всегда присуща была духу и сила оживлять материю; существовало всегда в духе некоторым образом и внешнее чувство, хотя только как момент внутреннего, именно, поскольку объектом для последнего был и сотворенный в человеке же чувственный мир, который ныне является внешним для человека⁸²⁸. Чувство, или собственно объект его, чувственный мир, и представляло возможность обольщения, при известных условиях, для человеческого духа⁸²⁹.

Чувственный мир, как уже известно, разрешается в духовное бытие; он есть по своей сущности мысль Божества и

существует в божественных идеях и в Самом Боге. Как творение Божие, он прекрасен, и человек рано или поздно должен был обратиться к познанию его. Но прежде человек должен был обратиться к Богу, чтобы все низшее познавать затем уже в Нем и через Него в истинном свете. Сам по себе человек не имел и не имеет мудрости, но должен был получить ее от Бога⁸³⁰. Но человек мог, не обратившись к Богу, устремиться прямо к чувственному бытию и, оставляя без внимания отношения его к бытию высшему, усвоить ему, таким образом, не принадлежащее в действительности значение бытия, которое само по себе имеет ценность.

И это на самом деле имело место. Непосредственно по созданию, сотворенный по образу Божию дух человеческий, по Эригене, отвратился от своего Творца и, обратившись к себе самому, в то же время обратился к чувственному миру, доверив всецело внешнему чувству, представляющему для него образ этого мира, и увлекаясь чувственным наслаждением. Акт падения и заключался в нарушении естественного и указанного Самим Творцом порядка отношений, в каких должен был находиться человек к Богу и к твари, предпочтение твари Творцу. В основе этого нарушения лежало, с одной стороны – нежелание человека повиноваться высшему себя Существо, или гордость, с другой – стремление к услаждению чувственностью⁸³¹.

Когда человек оставил Бога, Бог с Своей стороны предоставил собственным его неразумным хотениям и движениям с тем, чтобы он опытом убедился, какое значение имеет благодать Создателя и к чему приводят неразумие и гордость самого человека. Таким образом произошло ниспадение человека из идеального состояния в настоящее, эмпирическое. Дух человеческий только в повиновении Творцу и Его законам имел основание для своего господства над чувством и вообще низшей стороной человеческой природы и над чувственным миром, созданным в этой природе. Но когда он вышел из повиновения Творцу и добровольно вверил себя чувству, последнее в свою очередь само перестало повиноваться ему. Произошло внутреннее разделение в

природе человека, эмансипация чувства от духа или интеллекта, как бы развод мужа и жены, по выражению Эригены⁸³². Образ чувственного мира, даваемый чувством, восстал перед духом как нечто внешнее, как бы призрак, неотразимо действующий на человека и возникший из собственных недр человеческой природы, так как чувственный мир на самом деле заключается в человеке же, в его чувстве. Но этот призрак, как психическое явление, совершенно реален; самая возможность его объясняется только тем, что в психической природе человека заключаются все элементы, из которых он строится. Призрачность его для сознания состоит лишь в том, что обычное сознание не умеет разрешить его в чисто духовное бытие. В настоящей жизни он имеет для человека вообще необходимое значение. Только для философа, который силою своего ума, путем анализа, разрешает все чувственное в духовное бытие, значение его становится ясным, так как для философского сознания истинное бытие есть только то, которое постигается одним умом, а бытие преходящее, материальное, пространственное и временное, есть небытие, и предметы чувственного мира суть не более как преходящие образы, как бы эхо или тень и отражение истинного бытия⁸³³.

Отделение низшей, чувственной стороны в природе человека от высшей, духовной и возобладание первой над последней нашло особое выражение в создании душою человека внешнего смертного тела, которое является частью внешнего мира и вместе органом для души при действовании ее в этом мире. Хотя говорится о создании этого тела Самим Творцом из персти (Быт. 2,7), но говорится, по Эригене, в несобственном смысле: Бог только попускает душе согласно с ее хотением образовать для себя тело из известных элементов, имея в виду особые цели. Богом непосредственно сотворено внутреннее, духовное тело, о котором было сказано выше, сотворено при этом для всех индивидуумов человеческой природы вместе. Внешнее же тело, которое происходит ныне чрез плотское рождение по образу животных, создала в первый раз душа человека и создает доныне в каждом человеке⁸³⁴. По отношению к духовному телу, которое неразруσιμο и всегда

присуще духовной природе человека, будучи недоступно для чувственного представления, это «сверхприданное» тело (*corpus superadditum*) является как бы оболочкой и разрешится в него по воскресении. В творческой деятельности души при создании ею этого тела отражается достоинство ее, как образа Творца, и самое тело является в известной степени «образом образа». Тем не менее, само по себе, оно свойственно лишь животным, и поскольку человек, как разумное существо, хочет предаваться неразумным влечениям животной природы, быть животным предосудительно для него⁸³⁵. Так понимает философ сущность грехопадения и его следствия.

Вневременный трансцендентный акт падения человеческой природы, состоявший во внутреннем отпадении ее от Бога и повлекший за собой как бы раздвоение ее и присоединение к ней животного организма с различием полов, совершился вместе и единократно во всех индивидуумах рода человеческого. Как все созданы вместе в первоначальном единстве, так что, по Григорию Нисскому, в словах Библии «и рече Бог: сотворим человека по образу Нашему и подобию», «и сотвори Бог человека, по образу Божию сотвори его» (Быт. 1,27), нужно под человеком разумеать все человечество, так, в силу первоначального единства всех, все вместе и пали, и под Адамом в словах апостола «о Адаме еси умирают» (1Кор. 15,22), нужно разумеать, по Эригене, всю вообще человеческую природу. Но в настоящий видимый мир отдельные индивидуумы нисходят из трансцендентной области лишь постепенно, в порядке времен, известном одному Творцу. Первый Адам нисшел в этот мир ранее других, но это нисшествие было уже следствием общего падения всей человеческой природы. Грех мира, вземлемый или уничтожаемый Агнцем Божиим, Христом (Ин. 1,29), и есть грех всей человеческой природы. Это и есть первородный грех (*peccatum originale*), т. е. грех общего всем происхождения (*peccatum communis omnium originis*), обусловивший появление всех в условиях нынешнего эмпирического существования. При этом самое плотское рождение, происхождение *от похоти плотския и от похоти мужеския* (Ин. 1,13), налагает ныне на рождающихся младенцев

осуждение вечной смерти, от которого освобождает только новое, духовное рождение от Бога в крещении⁸³⁶.

Изображение понимаемого таким образом, с метафизической точки зрения, общего всей человеческой природе падения и его следствий и предлагается, по Эригене, в форме исторического рассказа в библейском повествовании о первозданных муже и жене, о нарушении ими заповеди Творца в раю и изгнании их из рая. Подобно тому, как в повествовании о шестидневном творении мира и вместе человека совершившееся в одно мгновение распределено в целый ряд последовательных моментов, так точно и в повествовании о падении человека то, что совершилось непосредственно по созданию мира и человека и как бы одновременно с этим созданием, или точнее – совершилось вне времени и пространства, представлено совершившимся как бы в пространстве и времени и описано в историческом рассказе, доступном для понимания простого, не философского сознания и исполненном в то же время глубочайшего таинственного смысла. В своем метафизическом толковании этого рассказа философ пользуется данными аллегорического экзегеза александрийской школы, какие находит у Амвросия, Григория Нисского, частью также у Максима.

Под раем в Библии, как уже сказано выше, нужно разуместь самую природу человека в духовном состоянии. Муж и жена этого духовного рая суть высшая и низшая стороны человеческой природы, ум, или дух, и чувство (*αΓσθησις*, чувство, замечает Эригена, в греческом языке женского рода)⁸³⁷. Дерево познания добра и зла, насажденное посреди рая, означает, по Григорию, чувственную видимость материальных предметов, могущую обольстить ум при посредстве чувства, или, по Максиму, означает самую видимую тварь, которая прекрасна по природе, но которой человек мог воспользоваться во зло⁸³⁸. Дерево же жизни есть «Слово и Премудрость Отца, Господь наш Иисус Христос», всегда присутствующий в человеческой природе по Своему Божеству и из нее воплотившийся по человечеству⁸³⁹. Под змием, прельщающим жену, разумеется чувственное услаждение и вместе диавол,

порабощающий себе чрез него человека⁸⁴⁰. Нарушение мужем и женой божественной заповеди в раю и вкушение от плода древа познания добра и зла и означает отвращение человеческой природы от Бога и склонение к чувственности, по прельщению диавола, действующего и ныне на человека чрез плотское услаждение. В конце библейского рассказа полагается, естественно, по изречении приговора змию, жене и мужу, как следствие падения, изгнание мужа и жены из рая. Но при метафизическом толковании, при понимании рая в духовном смысле, все подробности повествования, встречающиеся ранее и указывающие на эмпирическую конституцию человеческой природы, насколько им может быть приписано фактическое значение в их непосредственном смысле, являются уже следствием грехопадения и относятся к внерайскому состоянию⁸⁴¹. Так, прежде всего, создание человека из персти земной, когда он делается «живою душою» (Быт. 2,7), означает уже создание его по его животной организации, как бы вторичное; создание же по духовной природе имеется в виду в дальнейших словах, где говорится о насаждении рая. Под введением в рай созданного вне рая из персти человека (Быт. 2,8,15) разумеется присоединение «внешнего» человека к образу Божию, т. е. к духовной природе человека, причем оно сопровождается разделением на полы этого внешнего человека⁸⁴². Сон Адама, во время которого создается жена, есть уклонение духа от созерцания Творца к чувственности; он есть, так сказать, и причина греха, и вместе с тем наведен, или, лучше, попущен, уже после греха⁸⁴³. Самое разделение на полы означается изъятием ребра, замещаемого плотью, чем означается также утрата прежней внутренней силы человеческою природою (Быт. 2,21–22). Главнейшим образом, впрочем, в этом случае, как и в других, совершившееся с Адамом было, по Эригене, предызображением того, что имело совершиться со Христом. Именно, изъятие ребра Адама и сотворение из него жены указывало на тайну отношения Христа и Церкви, образующейся во время смертного сна на кресте второго Адама истекшей из прободенного ребра Его кровию и водою, т. е. таинствами причащения и крещения, как говорит о

том Августин. Указание на образование себе первыми людьми смертного тела можно находить и в замечании о препоясании или прикрытии ими себя после падения листьями смоковницы (Быт. 3,7), хотя Амвросий видит также в этом факте символ превратного толкования согрешающим человеком божественного закона с целью прикрытия своей виновности⁸⁴⁴. Под кожаными одеждами, сделанными для Адама и Евы Богом (Быт. 3,21), также нужно разуметь именно смертные тела, данные им вследствие грехопадения, как полагает Ориген⁸⁴⁵.

Таким образом, повествуемое в Библии о первых людях и их падении имеет собственно символическое значение по отношению к чисто духовной действительности и трансцендентному акту падения. Допуская в одном случае, по-видимому, возможность создания чувственного рая, как образа духовного⁸⁴⁶, соединяя иногда сам в толковании библейского рассказа о первых людях исторически-буквальное понимание с духовным⁸⁴⁷, в общем философ, однако, с решительностью настаивает на понимании его в духовном смысле⁸⁴⁸. Очевидно, представление о чувственном рае, с его точки зрения, могло возникнуть для сознания человека уже в эмпирическом состоянии его природы, и совершившееся вообще в области духовного бытия, за пределами пространства и времени, могло в сознании первых людей принять чувственно-наглядную форму уже в качестве, так сказать, воспоминания о прошедшем, сверхчувственном самом по себе акте. Но в какое ближайшее отношение должно ставить известные данные эмпирической действительности, упоминаемые в библейском повествовании, к обозначаемому ими духовному бытию (муж и жена, как символы ума и чувства, змий, как символ чувственного удовольствия и вместе диавола), – это не ясно из рассуждений философа.

Акт всеобщего падения человеческой природы является причиной эмпирического ее состояния. Но если бы мы стали искать для самого этого акта причину, объясняющую его, оказалось бы невозможным найти такую причину. И это понятно: отступление человеческого духа от абсолютного Разума должно быть не чем иным, как выражением неразумия, и не может иметь никаких разумных оснований. Гордость его в отношении к

Абсолютному и склонение к чувственности не могут быть ничем оправданы. Самое отыскивание причин для того, что не может иметь никакой причины, должно признать, по Эригене, неразумным. **Правда, человекоубийцею искони, погубившим человека в самом начале его существования, называется в Писании диавол. Он внушил человеку гордую мысль сделаться собственной силой Богом. Он именно и действовал чрез плотское услаждение, равно как и всегда со всяким плотским услаждением, заставляющим забывать Бога и все духовное, бывает нераздельно соединено действие злого духа⁸⁴⁹. Но влияние диавола не было неотразимым, и человек не подчинился бы ему, если бы сам не отпал от Творца. Виновным в своем падении является сам человек. И он является совершенно безответным перед пробуждающим в нем сознание виновности голосом божественного правосудия и милосердия: « где еси?» – где ты ныне находишься? (Быт. 3,9). «Ты был на небе, подобно ангелам, и был блаженным; ныне находишься на земле, подобный неразумным животным с своею гордостью»⁸⁵⁰.**

Речь Эригены принимает патетический характер, когда он изображает эту безответность падшей человеческой природы, применительно к тексту библейского рассказа. *«Жена, которую Ты дал мне, она дала мне от древа, и я ел»*, – отвечает Адам призывающему его к раскаянию Творцу на вопрос: не вкусил ли он плода от запрещенного древа (Быт. 3,11–12). *«Но спрашиваю у тебя, – обращается философ к первозданному человеку, – зачем Бог создал жену и дал тебе?»* Нельзя сказать, что она создана именно только с целью размножения рода человеческого, ибо для Бога возможно было дать другой способ размножения. *«Не знаю, скажешь, другой причины, кроме указываемой и отвергнутой. – Удивляюсь, – продолжает философ, – почему говоришь ты, будто не знаешь того, что сделано по причине твоего непослушания и гордости. Между тем я, согрешивший в тебе и умерший через грех, знаю».* Разделение на полы произошло именно потому, что сам человек не захотел пребыть в том достоинстве, в каком создан, но

захотел быть подобным животным. «Зачем же ты слагаешь вину падения твоего на жену, когда в тебе самом, возгордившемся и презревшем своего Бога и поэтому оставившем Его, заранее была причина создания жены? И это яснейшим образом открывает божественная ирония, которая говорит: *не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, подобного ему* (Быт. 2,18). Как будто бы говорилось с ясностью: человеку, которого Мы сотворили по образу и подобию Нашему, не кажется хорошо быть одному, т. е. пребывать простым и совершенным и без разделения его природы на полы, наподобие ангельской природы. Сотворим же ему подобного ему помощника», соответственно собственному его хотению⁸⁵¹. «Мы не порицаем супружеств, – замечает тут же философ, – если они законны и заключаются с целью рождения детей, напротив, даже похваляем, так как они и допущены и установлены Богом»; оба пола, между которыми заключаются они, сотворены Богом. Тем не менее, в плотском рождении заключается основание осуждения рождающихся и плотское рождение есть уже следствие грехопадения⁸⁵². – «И ты, жена, – обращается далее философ к жене, отвечающей на призыв к покаянию: *змей прельстил меня, и я ела* (Быт. 3,13), – зачем переносишь свою вину на змия, когда ты сама являешься причиной твоей вины? Змей этот, на которого ты слагаешь вину, находится в тебе самой: змей твой есть твое плотское похотение и услаждение, которое рождается от движения неразумной души в чувстве. Напрасно, таким образом, и жена, т. е. плотское чувство, переносит вину свою на змия, т. е. неразумное услаждение, в котором виновна она сама»⁸⁵³.

Тяжкий приговор произносится падшему человечеству в лице прародителей. Но безусловному осуждению, или проклятию, подвергается только змей между всеми зверями земными, т. е. чувственное услаждение между всеми неразумными движениями разумной природы, как несвойственное ей по ее назначению, – причем осуждается и действующий чрез него диавол: «*яко сотворил еси сие, проклят ты от всех скотов, и от всех зверей земных*». Дьяволу назначаются, далее, как бы дни жизни до

освобождения из-под власти его человеческой природы Искупителем, в течение которых он может возноситься и как бы ходит в представителях тщетной мудрости и плотского мудрования (*inanis sapientia et prudentia carnis*), питаюсь прахом земных помышлений тех, которые лишь земное имеют предметом стремлений. Но великая вражда полагается между услаждением и действующим в нем дьяволом и женою, т. е. чувством, и совершенное чувство совершенных может побеждать его в самом начальном приступе искушения (Быт. 3,14–15)⁸⁵⁴.

Самому человеку вместе с приговором подается и надежда на возвращение в идеальное состояние, для которого он предназначен. В психической природе человека между умом или духом и чувством устанавливается разделение, и в то же время ныне ум не иначе может приобретать познания, как при посредстве внешнего чувства, как бы в муках рождающего их. Но это разделение не будет продолжаться всегда. Вместе с приговором жене: *«умножая умножу печали твоя, и въздыхания твоя: в болезнех родиши чада»*, – ей дается и обетование: *«и к мужу твоему обращение твое, и той тобою обладати будет»*. (Быт.3,16)⁸⁵⁵. И хотя дух человеческий должен ныне, во время земной жизни, может быть, также и после смерти тела, до последнего суда, лишь с великими усилиями трудиться над очищением и усовершенствованием своей природы, не видя иногда плодов своего труда, он возвратится, наконец, некогда в область непреходящего идеального бытия, из которой произошел. Вместе с приговором мужу: *«проклята земля в делех твоих, в печалех снеси тую во вся дни живота твоего: терния и волчцы возрастит тебе, и снеси траву сеяную. В поте лица твоего снеси хлеб твой»*, – делается указание и на это возвращение в словах: *«дондеже возвратишия в землю, от неяже взят еси»* (Быт.3,17–19), – ибо здесь лучше, по Эригене, видеть указание именно на возвращение человека в область духовного бытия, чем указание просто лишь на смерть тела, которая является только одним моментом в процессе возвращения⁸⁵⁶. Рассмотрению этого процесса посвящается пятая книга сочинения.

Если учение о человеке занимает в системе Эригены в известном смысле центральное положение, – так как, с одной стороны, в человеке заключается, по Эригене, весь мир, и к антропологии поэтому может быть сведена космология, с другой – познание человеческой природы, познание души признается лучшим и почти единственным путем к познанию Бога, – то в учении о человеческой природе, в свою очередь, внимание Эригены сосредоточивается, главным образом, на вопросе о возвращении ее в то идеальное состояние, из которого она ниспала сразу же по созданию. Настоящее эмпирическое состояние мира и человека не есть нормальное. Истинным бытием философ признает лишь идеальное бытие. Чувственный мир в нынешнем состоянии есть лишь образ и как бы тень истинного бытия; чувственное представление об этом мире имеет значение как бы призрака. Внимание философа и привлекает к себе по преимуществу идеальный порядок бытия, который будет восстановлен вполне только в будущем, «так как нам и не обещается никакой другой славы, кроме познания в будущей жизни чрез опыт того, что ныне принимается лишь на веру, исследуется разумом и доказывается, насколько это возможно»⁸⁵⁷. Ложные представления о будущей жизни он считает самым губительным заблуждением, в котором он сам некогда находился и от которого постепенно, по божественной милости, через чтение св. отцов и собственное размышление, он освободился⁸⁵⁸. Этот столь важный пункт учения он, по его собственному указанию, развивает самостоятельно, – потому что об этом немногие лишь, насколько ему известно, рассуждали, и он не читал и не слышал, чтобы о возвращении человеческой природы в идеальное состояние и восстановлении в прежнее достоинство писал кто-либо (особое сочинение), хотя данные для учения об этом в виде отрывочных замечаний часто можно встречать и в Св. Писании, и в творениях св. отцов⁸⁵⁹.

Приведенные выше рассуждения о человеческой природе в ее идеальном и эмпирическом состоянии и вообще воззрения философа становятся вполне понятными лишь после ознакомления с учением о восстановлении человеческой

природы и о возвращении ее и всего созданного в ней к Богу. Введение в разделение природы четвертой формы, природы не сотворенной и не творящей, или точнее – различие ее от первой, и имеет непосредственное отношение к этому учению, составляя одну из главных особенностей системы Эригены. Философ обращается к этому учению и упоминает о нем еще прежде подробного изложения его в последней книге своего сочинения⁸⁶⁰.

Божественное милосердие не оставляет человека и после падения его и изгнания из рая и, надеясь на обращение человека, – не прострет ли он руки своей к древу жизни и не вкусит ли плода от него, чтобы иметь вечную жизнь (Быт. 3,22)⁸⁶¹, само указывает средство к этому в приобретении познания и дает его, поставляя херувима при входе в рай (Быт. 3,24), т. е. в духовное, блаженное состояние человеческой природы. «Херувим» значит «множество знания» или «излияние премудрости» – по Дионисию, или, по Епифанию – «полное познание» или «познание многого»⁸⁶². По более же глубокому пониманию, «херувим и пламенное оружие обращаемое», поставленные пред раем для охранения пути к древу жизни, есть Сам Христос, Слово Божие, Божия Премудрость и Сила, Ангел великого совета, огонь, поядающий и очищающий скверны природы нашей; Он же Сам, вместе с тем, есть и древо жизни, и путь, и самая жизнь, как Он Сам называет Себя (Ин. 14,16). Таким образом, многообразные символические наименования Бога Слова собраны вместе в замечании библейского повествования о херувиме, приставленном хранить путь к древу жизни, и все указывают на Христа, в Котором и через Которого совершается возвращение человеческой природы в райское состояние⁸⁶³.

Человек всюду может усматривать и в видимом мире указание на тайну собственного возвращения в то состояние, из которого он ниспал. Именно, вся жизнь природы основывается на тайне (*mysterium*) постоянного круговорота, возвращения одних и тех же явлений с неизменной последовательностью. Всякое движение, всякий процесс, начавшись с известного момента, опять приходят к тому же положению или состоянию,

с которого начались. Светила небесные всегда возвращаются через известный промежуток времени в тот самый пункт, с которого начали свое движение. Всегда с одинаковой последовательностью происходит смена времен года и изменение температуры воздуха. С неизменной правильностью повторяются морские приливы и отливы в зависимости от движения луны. Животные, растения также подчинены общему закону постоянного возвращения к одним и тем же явлениям и повторения их. Нужно полагать и относительно всего мира, что жизнь его, слагаясь из отдельных циклов явлений различной продолжительности, совершающихся в различных частях его, представляет и в целом не что иное, как единый великий цикл, и что весь мир неудержимо стремится к Началу, от Которого получил бытие. Ибо *преходит*, по слову апостола, *образ мира сего* (1Кор.7,31), т. е. нынешняя форма его существования⁸⁶⁴.

Но все это есть лишь таинственное указание на возвращение к своему Началу природы человеческой, в которой и для которой собственно и сотворен чувственный мир и которая сама не может иметь в действительности никакой иной цели своего стремления, кроме Абсолютного. Ибо «во всех людях, совершенны ли они или несовершенны, чисты или осквернены, возобновлены ли во Христе и знают истину или живут жизнью ветхого человека – во мраке неведения, есть естественное стремление к счастью и отвращение от несчастья, вложенные Богом». И если по какой-либо причине природа, подобная божественной природе, уклонится от подобия своему Началу, она все-таки должна стремиться к этому Началу, чтобы восстановить подобие. И ничто не может остановить этого стремления или воспрепятствовать ему. Если и видимый огонь всегда неудержимо стремится вверх, какие основания можно указать в пользу того, что невидимый, так сказать, огонь, вложенный в природу, созданную по образу Божию, может быть навсегда удерживаем в области смерти, в том жалком состоянии, в какое эта природа ниспала, и никогда не будет в состоянии подняться в область жизни и блаженства своим естественным стремлением и благодатью Создателя? «Но это мы говорим не в том смысле, что природа во всех будет

одинаково блаженна, но что она во всех будет свободна от смерти и нынешнего жалкого состояния», – замечает философ⁸⁶⁵.

Примеры круговращения, или возвращения в конце концов к тому, что было исходным пунктом, человек может находить и в своей собственной духовной деятельности. Так, каждая наука, по Эригене, исходя из известного понятия, или начала, и проследив обнаружения его в многообразии явлений той или другой области, к нему же снова и возвращается, возводя к нему это многообразие.

В чем же состоит сущность процесса «возвращения» человеческой природы и какие отдельные моменты можно указать в нем?

Человеческая природа через грехопадение удалилась от своего Творца. Поэтому именно для нее процесс жизни и должен быть не чем иным, как возвращением ее в состояние первоначальной близости к Нему. Но удаление человеческой природы от Бога нельзя, конечно, понимать в чувственно-пространственном смысле; оно выразилось лишь в утрате ею первоначального подобия ее Богу. Утрата же подобия Богу не была уничтожением самого образа Божия, лежащего в основе конституции духовной природы человека, но состояла в том, что к образу Божию присоединилось лишь нечто чуждое образу, как бы помрачающее и закрывающее его, именно, присоединилось материальное тело с животной организацией. Чистая и неизменяемая по своей сущности природа покрылась как бы проказою, по употребляемому св. Григорием Нисским сравнению, и сделалась причастной текучести материального бытия⁸⁶⁶. Соответственно этому, возвращение человеческой природы в ее прежнее состояние подобия божественной природе должно быть определено прежде всего, с отрицательной стороны, как очищение ее от того, что не может быть признано свойственным ей, как образу Божию (*purgatio*). А так как присоединение низшей материальной стороны к духовной природе человека в эмпирическом состоянии последнего является лишь выражением внутреннего разделения самой этой природы, которое было в свою очередь

следствием отпадения человека от Бога, то, с положительной стороны, сущность процесса возвращения ее в идеальное состояние должна сводиться к объединению ее в себе самой (*adunatio sibimet, intra seipsam*) и воссоединению с Богом (*adunatio Conditori, in Deo*). Очищенная и объединенная, она будет находиться тогда в чисто духовном состоянии, вся обратится в дух, или в интеллект. Подобно тому как по очищении десяти евангельских прокаженных лишь один исцеленный возвратился воздать хвалу Богу (Лк. 17,12–19), так по очищении человеческой природы уничтожится в ней всякая множественность и один лишь дух, или интеллект, предстанет пред Богом. С этой стороны, в качественном, так сказать, отношении, процесс возвращения сводится к совершенному одухотворению человеческой природы (*conversio in purum spiritum*), которое в праведных будет сопровождаться еще обожествлением духа человеческого (*deificatio*) . **Яснее сущность процесса возвращения открывается при рассмотрении отдельных его моментов.**

Человек ниспал до уподобления неразумным животным; в нем обнаружили и получили преобладание свойственные животным движения; вместе с тем он ниспал до самого низшего в порядке природ – до бытия материального, постоянно изменяющегося. Освобождение его от грубо-материального тела, смерть плоти, как совершенно естественное для человека явление, которое собственно не Богом назначено для него в наказание, ибо Бог смерти не сотворил, но произведено самим человеком через создание им материального и потому разлагающегося тела, и есть, по Эригене, не что иное, как первый момент в процессе возвращения человека в прежнее состояние. «С разложением тела начинается возвращение природы; и потому смерть плоти (как неизбежное для человека, допущенное Творцом явление) послужила более в пользу для человеческой природы, чем во вред, хотя бы она и была сочтена наказанием за грех; и настолько это справедливо, что разрешение плоти, которое обыкновенно именуют смертью, вернее было бы назвать смертью смерти, чем смертью плоти», потому что человеческая жизнь в нынешней тленной плоти

справедливо называется смертью, как говорит об этом св. Максим в XXVIII главе «De ambiguis»⁸⁶⁷. Вместе со смертью получает конец преобладание в человеке животных стремлений и низших потребностей, чувственный мир перестает существовать для него как чувственный; начинается блаженное – для святых – созерцание Бога. Святые, находясь еще в теле, умирают уже духом для мира, предваряя телесную смерть чрез прехождение в Бога силою своего созерцания. Так умирает для всякой твари, например, ап. Петр, когда говорит Христу: *«Ты еси Христос, Сын Бога живого (Мф. 16,16), ев. Иоанн, когда взывает: «В начале бе Слово, и Слово бе к Богу, и Бог бе Слово (Ин. 1,1); ап. Павел называет себя мертвым и распятым, находясь в теле: «мне мир распяся и аз миру (Гал. 6, 14). О такой смерти святых говорит псалмопевец: «честна пред Господом смерть преподобных Его (Пс. 115,6). Таким же образом, каким полагают конец своему существованию для мира (-существованию для себя чувственного мира) еще во время жизни те, которые усовершенствуются в добродетели и знании, пока в одном только своем духе, – будет положен конец всему миру, когда наступит для этого время»⁸⁶⁸.*

По оставлении душою тела в конце земной жизни и по разрешении этого «внешнего» тела в элементы или стихии, из которых оно составлено, отношения к нему души не прекращаются совершенно. Но полное восстановление нормальных отношений к нему и вообще к материальному бытию последует при конце всего мира, во всеобщем воскресении. Воскресение из мертвых, которое будет состоять в некотором новом соединении душ с телами, и есть второй момент рассматриваемого процесса'. Трудно сказать, каким образом представляет Эригена существование души по смерти тела до всеобщего воскресения. Высказывая положение о связи души с элементами материального тела по смерти последнего, он следует Григорию Нисскому и отчасти Максиму⁸⁶⁹. По-видимому, различные ступени при возвращении души в идеальное состояние, начинающемся со смертью тела, должно представлять, по его мнению, вообще не в смысле временных моментов, потому что самое время перестает существовать для

человека по смерти вместе с чувственным миром, как существует оно теперь⁸⁷⁰; это суть только, так сказать, различные стороны одного и того же вневременного акта. Смерть означает прекращение существования тела человека и чувственного мира в настоящем их виде, воскресение – начало существования в совершенно особом виде. Существование душ по оставлении ими тел, в иной жизни, составляет как бы особый век, наряду с «веками» или периодами земного существования и истории человечества, начинающийся смертью Авеля и оканчивающийся всеобщим воскресением⁸⁷¹. В одном месте философ высказывает мысль о возможности изменения состояния души в промежуток времени от смерти до воскресения и суда (очевидно, с земной, так сказать, точки зрения)⁸⁷².

Сами по себе рассмотренные моменты, однако, недостаточно выражают еще, по Эригене, сущность процесса возвращения. Правда, многие, даже богословы, например Августин, находят возможным рассуждать только о разрешении тела на составные элементы по смерти и о возвращении в свойственное ему, соответствующее прежнему, состояние в момент воскресения⁸⁷³ и далее не осмеливаются идти; но это основывается лишь на недоразумении. Сам Эригена, ссылаясь на св. Григория Богослова, св. Максима и из западных на св. Амвросия, хочет идти далее.

Как видно из всего предыдущего изложения его системы, и тело человека, и весь вообще мир есть по своей сущности явление в психической жизни человека и существует в человеке; в человеке же все существует и может быть сознаваемо им потому, что существует наперед в Боге, есть явление в жизни Божества, как абсолютного самосознательного Духа. Все поэтому духовно по своей сущности, и только для не философского, обычного сознания, насколько оно после грехопадения не может возвыситься до идеальной точки зрения и все рассматривает вне отношения к абсолютному духовному Началу и забывает о духовности собственной природы человека, чувственное бытие имеет самостоятельное значение. И возвращение человеческой природы в идеальное состояние,

поэтому, не может быть не чем иным, как разрешением ее в чисто духовное бытие (в сознании самого человека); это разрешение или превращение неизбежно должно следовать за смертью и воскресением, так что чувственный мир и материальное тело, перестав существовать для человека после смерти, воскресают уже не в прежнем виде для будущей жизни, а превращаются в духовное бытие.

И прежде всего, в самой природе человека все низшее, чувственная сторона его существа должна превратиться в высшую, духовную, должна быть признана, как момент последней: тело должно превратиться в дух. Частнее – земное тело разрешится в «жизненное движение» (*motus vitalis*), жизненное движение в чувство (*sensus*), чувство в разум (*ratio*), последний – в дух (*animus-intellectus*). Возможность такого превращения основывается именно на том, что сущность самого тела совершенно духовная, умопредставляемая. «В человеческой природе нет ничего, что не было бы духовным и умопредставляемым, потому что и субстанция тела совершенно духовна, и потому нет ничего невероятного и противного разуму в том, чтобы духовные субстанции объединялись одна с другою, так, чтобы они и составляли нечто единое и вместе с тем каждая сохраняла свою особенность и (самостоятельное) существование, так однако, чтобы низшее заключалось в высшем». Ибо от бестелесного и умопредставляемого ведут свое начало вещи телесные и чувственные. Превращение тела в дух и вообще всего низшего в человеческой природе в высшее есть третий момент возвращения⁸⁷⁴.

Когда природа человека сделается чисто духовною, точнее – духом, так как все в ней обратится в дух, она сама в целом должна явиться в человеческом сознании моментом в жизни абсолютного Существа, в мышлении абсолютного Разума, – так как она и заключающийся в ней мир суть, по философу, не что иное, как спецификация идей этого разума, действие «примордиальных причин». Она должна придти в полное соответствие с этими идеями, объединиться с ними, или, как выражается Эригена, возвратиться в них. В тех, которые будут достойны, это возвращение в идеи будет

сопровождаться, с субъективной стороны, обращением их духа «в знание (scientia) всего, что существует после Бога, и в мудрость (sapientia), т. е. внутреннее созерцание истины, насколько это доступно для твари». Это возвращение в идеи есть дальнейший, четвертый момент процесса⁸⁷⁵.

В конце же концов человеческая природа в ее причинах, т. е. идеях, перейдет в Самого Бога, насколько в Нем именно и существуют идеи. И тогда *Бог будет всяческая во всех* (1Кор. 15,28), когда не будет ни в чем ничего другого, кроме Бога. Святые при этом возвращении всего в Бога как бы выступят своим духом из пределов своей природы и пределов всего сотворенного, объединившись с Богом и в Боге, так что в них как бы не останется уже не только ничего животного и ничего телесного, но и ничего человеческого, ничего природного; в этом будет заключаться их «обожествление». Чистейшие духи тогда сверхъестественно как бы исчезнут в Самом Боге, как бы во мраке непостижимого и неприступного света, в котором сокрыты причины всего: и тогда *ночь как день просветится* (Пс. 138, 12), т. е. сокровеннейшие божественные тайны откроются некоторым невыразимым образом блаженным и просвещенным умам. «Во всем будет виден один только Бог, подобно тому, как чистейший воздух бывает исполнен одним только светом». Это есть завершение и последняя цель всего процесса⁸⁷⁶.

Таким образом, сущность процесса возвращения человеческой природы в идеальное состояние заключается в том, что все низшее в ней и сама она во всей целости последовательно разрешается в высшее и существует как частный момент высшего. Эригена особенно настаивает на том, что ничто низшее не уничтожается при этом по своей сущности, а только объединяется с высшим. Как воздух, освещаемый солнечным светом, не теряет самостоятельного существования, хотя как бы весь обращается в свет, или как расплавленное железо или другой металл не перестают быть тем, чем были прежде, хотя как бы превращаются в огонь, так телесная субстанция обратится в субстанцию души не таким образом, что она совершенно уничтожится, но таким, что будет лишь существовать в лучшей и высшей субстанции. То же нужно

думать и о переходе самой души в интеллект и всех разумных существ в Бога. При обожествлении, по словам св. Максима, от которого и заимствованы приведенные примеры освещенного воздуха и расплавленного железа, человек весь всецело остается человеком по душе и телу, по природе, в то время, когда он всецело делается Богом по душе и телу, по благодати. Поэтому «на прехождение (*mutatio*) человеческой природы в Бога должно смотреть не как на уничтожение субстанции, но как на удивительное и неизреченное возвращение в прежнее состояние, которое было утрачено чрез грехопадение. Ибо если все, что (-всякое существо, которое) совершенно точно мыслит что-либо, объединяется с тем, что бывает мыслимо, что удивительного в том, что и наша природа, когда будет созерцать Бога лицом к лицу в тех, которые достойны, – насколько дается ей созерцать, – вознесшись на облаках созерцания, может делаться едино с Ним и в Нем?» Термин *adunatio* философ находит лучше всего выражающим сущность этого акта⁸⁷⁷. Как на примеры, доказывающие возможность этого единения духовных природ, он указывает на единство во всяком существе сущности, силы и действия (*essentia, virtus et naturalis operatio*), которые в то же время являются и различными одно от другого, – на объединение родов в сущности, видов в роде и т. д., чисел в единице, радиусов в центре, лучей, исходящих от светящегося тела, света от нескольких источников, звуков, образующих гармонию. «Этими и подобными им примерами из области духовного и чувственного бытия мы весьма легко можем уяснить возможность объединения человеческой природы при сохранении в целости свойств отдельных субстанций»⁸⁷⁸.

Во всем изложенном учении философ, как замечено, хочет утверждаться на мнениях св. отцов, давая им дальнейшее развитие с своей точки зрения. Хотя западные авторитеты, Августин и Боэций⁸⁷⁹, с решительностью отвергают возможность обращения телесной природы в бестелесную, т. е. в душу, и души в Бога, но не так учат восточные богословы, Григорий Богослов и Максим. По Григорию, «душа обратит в будущей жизни в саму себя все тело всецело и будет с ним едино, – дух,

и ум, и Бог, – когда поглощено будет жизнью смертное и преходящее (текущее)». «Во время воскресения, – говорит св. Максим в толковании на это место, – в процессе, имеющем совершиться в Духе Святом чрез благодать воплотившегося Бога, поглощена будет плоть душою в духе, душа же Богом, поистине сущою жизнью, как Его одного исключительно имеющая проявлять всего всецело и вся во всем». С ними согласен из западных отцов Амвросий, который учит об объединении в будущем тела, души и духа, о том, что и мы, будучи ныне сложными, объединимся некогда и преобразуемся в единую субстанцию и, когда будем, по апостолу, подобны Богу (1 Ин. 3,2), облечемся во образ простой природы божественного Духа. При этом и восточные отцы, и св. Амвросий вовсе не учат о совершенном уничтожении и исчезновении, так сказать, низшего в высшем, но только об объединении первого с последним⁸⁸⁰.

Но в то время как у предшественников философа, богословов, можно встретить в данном случае не более лишь как отрывочные замечания по рассматриваемому вопросу, философ создает более или менее цельное учение, стоящее в непосредственной связи со всем содержанием его системы.

Учению о восстановлении человеческой природы у Эригены, согласно со всем сказанным выше о человеке, придается самое широкое значение. Так как в человеке собственно заключается весь мир и человек есть «вся тварь», то и процесс мировой жизни вообще, по субъективно-идеальному взгляду философа, не только должен стоять в связи с процессом восстановления человеческой природы, но должен прямо сводиться к нему. Вместе с человеком и в человеке должен обратиться в духовное бытие и чувственный мир, частью которого является нынешнее материальное тело человека, и возвратиться в божественные идеи и Самого Бога. В этом последняя цель мирового процесса.

Предметы мира, включая сюда и тело самого человека, представляют комплексы качествностей, или акциденций, принадлежащих известным субстанциям и вместе с тем образующих своими соединениями непостижимым образом

чувственный мир. При конце мира эти качества и должны возвратиться в свои субстанции и причины, находящиеся в Боге⁸⁸¹. Небо и зелия, т. е. вся совокупность чувственного бытия, *прейдут*, как говорит Сам Христос (Мф. 24,35), и именно, прейдут в непреходящие и неизреченные слова, которые вечно существуют в Единородном Слове Божиим и которые ап. Павел слышал в раю (2Кор. 12,4), т. е. в субстанции и причины. Наступит конец пространственному и временному существованию мира. Пространства, или «места» в пространственном смысле, не будет, так как не будет чувственно-телесного, материального бытия, которое помещалось бы в пространстве; равно не будет и времени, так как не будет того движения, мерою которого является время⁸⁸². И это будет собственно гибель (interitus) нынешнего мира, а не переход его в какую-либо новую форму бытия, представляющую аналогию с нынешним его состоянием. Это с непрекешаемой убедительностью может быть, по Эригене, доказано из Св. Писания, которое прямо говорит, что небеса *погибнут* (Пс. 101,27), что прежнего неба и прежней земли и моря не должно быть в будущем состоянии мира (Апок. 21,1). Подобные места Писания, где говорится о разрушении и гибели мира, слова, например, Самого Христа о помрачении солнца и луны, о ниспадении звезд с неба (Мф. 24,29), нужно понимать в буквальном смысле, усвая им притом самое широкое значение, а не давать им только аллегорическое толкование и не пытаться так или иначе ограничить их приложение к чувственному миру, как делают некоторые⁸⁸³.

Философ в высшей степени строго держится учения о превращении всего в духовное бытие, «хотя бы тем, которые думают, что кроме того, что существует в пространстве и времени, в пределах нынешнего чувственного мира, ничего нет, оно показалось невероятным и чем-то вроде пустой болтовни»⁸⁸⁴. Будучи неспособны возвыситься над тем, что доступно лишь для чувств, некоторые утверждают, будто и по скончании настоящего века мир будет существовать так же, как существует теперь, только все в нем тогда изменится к лучшему. Будет вечно существовать та же земля, те же

небесные пространства, какие видим теперь, они только как бы обновятся. Они и будут служить местом обитания людей по воскресении. Местом мучения нечестивых людей и злых духов будет, по мнению одних, пространство между луной и землей, в котором воздух тогда обратится в огонь, как во время потопа он обращался в воду, или, по мнению других, только часть этого пространства, ближайшая к земле; некоторые же думают, что грешные заключены будут где-то внутри земли, во мраке. Для святых и для ангелов предназначается эфирная область над луной. О самых телах воскресших людей полагают, что они будут иметь вообще тот же вид, какой имеют и ныне, т. е. воскреснут с свойственным каждому ростом, фигурой, различием мужского и женского пола. Тела нечестивых сделаны лишь будут бессмертными, вечными и (в известном смысле) духовными с тою именно целью, чтобы была возможность вечно наказывать их, причем адский огонь, в котором они будут мучиться, признается чувственным, как признается это и относительно, например, червей неумирающих (Ис. 66,24), серного озера (Апок. 19, 20; 20, 10, 14). Тела святых будут тонкими, невесомыми, наподобие эфирных тел, нетленными, удобоподвижными, тем не менее будут иметь тот самый вид и все те органы, какими обладают нынешние тела⁸⁸⁵.

Такие или подобные этим мнения разделял и сам философ некогда, во время написания сочинения «О предопределении». Как видно из этого сочинения, тогда он не сомневался, что вечный огонь, о котором говорят Господь в Евангелии (Мф. 25,41), будет вещественный огонь, невещественным же называется иногда лишь вследствие тонкости его природы, что это будет именно одна из четырех стихий, называемая иначе эфиром. Признавая этот огонь или эфир общей средою, в которой будут обитать по воскресении и праведные, и грешные, он думал тогда, что в то время как тела святых сами получают качества эфира или огня, тела нечестивых навсегда сделаются воздушными, такими, какие ныне имеют демоны; подвергаясь действию огня, который стремится все низшее обратить в себя, но не разрушаясь, они будут терпеть вечные мучения. Таким образом, он признавал, что чувственный мир продолжит свое

существование и по окончании века как чувственный, хотя произойдут в нем изменения и во всем восстановлен будет идеальный порядок⁸⁸⁶.

Но теперь, ко времени написания сочинения «О разделении природы», философ пришел к убеждению в совершенной ложности подобных представлений, которые составляют, по его мнению, смерть души, так что нужно молить Бога, чтобы Он избавил от них и всех других, обольщающихся ими. «Не могу не признать, – сознается по этому поводу учитель перед учеником, – что некогда я обольщен был ложными сплетениями человеческих мнений, далеко отстоящих от истины, – потому что я и на самом деле был обольщен. Ибо со всем этим (с чувственными представлениями о будущей жизни), или почти со всем, я соглашался, будучи еще неопытен, прельщенный некоторым подобием истины и плотскими чувствами, как это со многими случается. Но теперь, последуя стопам св. отцов, просвещаемый лучом божественного света, отвлекающим меня от заблуждений – моих собственных и заимствованных от других, и ведущим на правый путь, я удаляюсь мало-помалу (от прежних ошибок)»⁸⁸⁷. Соглашаться с подобными представлениями, признавать чувственный мир вечным, значило бы, по его мнению, впадать в заблуждение языческих философов, которые ни в каком случае не хотели признать мир имеющим конец и по этой именно причине отвергали и начало мира во времени, утверждая совечность его или, по крайней мере, лежащей в основе его материи, Богу⁸⁸⁸.

Правда, чувственно-наглядные представления о будущей жизни можно встречать даже у св. отцов, и этот факт возбуждает в философе, по его словам, величайшее недоумение. Но нужно полагать, думает он, что св. отцы прибегали к таким представлениям, лишь применяясь к пониманию простых верующих, ввиду крайней трудности внушить последним мысль о чистой духовности будущей жизни. К подобному же способу представления обращались иногда и апостолы.

«Когда я читаю подобное в творениях св. отцов, – говорит философ, – я прихожу в сильнейшее недоумение и колеблюсь,

пораженный величайшим ужасом, и, когда размышляю сам с собою, зачем духовнейшие мужи, возносящиеся над всякими помышлениями о пространственном и временном и возвышающиеся силою созерцания над всем чувственным миром, допустили подобного рода речи в свои писания и предали потомству, – скорее склоняюсь думать, что они побуждены были измыслить и написать это не по иной причине, как для того, чтобы хоть этим, по крайней мере, способом заставить мыслить о духовном тех, которые преданы земным и плотским помышлениям и которые питались еще только начатками простой веры. Потому что те, которые думают, будто выше и вне нынешнего чувственного мира ничего не существует, скорее готовы отвергать, чем признавать истинное созерцание природ. Услышав именно, что после конца нынешнего мира не будет ни пространства, ни времени, ни тел, ни чего-либо телесного, они тотчас, воспламенившись, раздражаются и кричат: “Стало быть, ничего не будет, если не останется ничего подобного!” – и нападают на тех, которые обещают одно только духовное и устраняют мечтания о чувственном. Принимая это в соображение и снисходя к боязливым помышлениям простых верующих, великие и божественные (мужи), как я думаю, и сочли за более полезное учить открыто о превращении земных и чувственных тел в тела небесные и духовные, чем о том, что вовсе не будет тел и всего телесного и чувственного. Ибо для рассуждающих по плоти более удобоприемлемым для веры кажется переход земных тел в небесные, чем отрицание всякой телесности. Подобным же образом, по снисхождению (к слабому пониманию большинства), говорил, как полагаю, и апостол, рассуждая о воскресении земного тела: “*Сеется, – говорит, – тело душевное, возстает тело духовное*” (1Кор. 15,44). Он говорил как будто: тело земное и душевное, которое сеется при смерти и разрушении его, восстанет телом духовным и небесным, чрез изменение именно земных свойств в небесные; из тела земного будет тело небесное, из грубо-материального – духовное, но все-таки будет тело; из весомого оно изменится в утонченное, однако не будет выше эфирных тел и не оставит свойств телесности, перейдя лишь от земных

своих к небесным, наподобие того, как дым обращается в пламя. Так хотят понимать это место многие и даже почти все. Но кто внимательнее всмотрится в то, что говорят св. Амвросий и Григорий Богослов, а также истолкователь последнего, Максим, тот найдет, что на самом деле будет не изменение земного тела в небесное, но совершенный переход его именно в чистый дух, не в тот, который называется эфиром, но в тот, который называется интеллектом». В этом смысле и нужно понимать слова апостола⁸⁸⁹.

Для простых верующих подобным же образом и даже в большей степени, нежели учение о превращении всего в духовное бытие, является недоступным и невероятным и учение о будущем «обожествлении» святых, когда в них – по воссоединении с Богом – не останется ничего не только уже телесного, но и человеческого, но во всем будет Бог. Поэтому-то самый термин «обожествление» (theosis, deificatio), употребляемый обыкновенно греками, весьма редко встречается у латинских писателей: смысл выражаемого им учения слишком высок и потому найдено, по мнению Эригены, неудобным провозглашать это учение открыто для всех. По этой именно причине и вообще многие таинственные учения в религии оставлены даже совсем незатронутыми в писаниях св. отцов, предназначавшихся для простых верующих; ибо слабое зрение не в состоянии бывает выносить слишком яркий свет.⁸⁹⁰

Восстановление человеческой природы, учение о котором изложено, как воскресение всех в духовном состоянии, должно быть, по Эригене, делом столько же естественных сил самой природы, сколько и сверхъестественного фактора, благодати.

Философ не сразу, однако, пришел к убеждению в естественной необходимости процесса «возвращения» природы человеческой. Он сообщает, что некогда его весьма занимал вопрос, произойдет ли будущее воскресение людей действием благодати, или же действием природы, или, наконец, действием той и другой вместе. В латинской литературе он не нашел относительно этого предмета ничего, хотя, может быть, предполагает философ, кто-нибудь на западе уже рассуждал о нем и только такое рассуждение не попало в его руки. И

первоначально, когда он сам долгое время размышлял о нем, он пришел было к заключению, что будущее воскресение совершится исключительно только благодатью Исккупителя мира, так что если бы Бог Слово не соделался плотью и не воспринял всей человеческой природы, в которой пострадал и воскрес, вовсе не было бы и воскресения мертвых; в этом убеждали его и слова Самого Христа «*Аз есмь воскрешение и живот*» (Ин. 11,25), также слова апостола, что Бог Слово есть «*начаток умершим*» (1Кор. 15,20). Но когда ему пришлось прочитать произведение св. Епифания «О вере» и рассуждение Григория Нисского «Об образе», он переменял мнение.

Епифаний в одном месте, направляя речь против греков, отвергающих воскресение, в доказательство возможности его приводит в качестве аналогий ряд фактов из жизни природы, которые показывают, что иногда кажущееся мертвым в природе на самом деле не лишено жизненной силы, и эта сила в свое время проявляется яснейшим образом (прорастание семян, метаморфозы насекомых). Исходя из этих фактов, философ заключил, что нет ничего удивительного, если жизненная природная сила, присущая и телам человеческим и никогда не оставляющая субстанцию тел, может обнаружить себя при известных условиях в восстановлении этих тел, или воскресении⁸⁹¹. Ни одно чудо в мире не было, как говорят, совершено Богом вопреки законам природы, но всегда Творец пользовался для Своих целей естественными причинами и силами, направляя лишь их согласно со Своею волею. «И если всеобщее воскресение мертвых, высший пример которого совершился уже во Христе, есть чудо из чудес, так что на все прочие (более или менее напоминающие его) естественные факты и явления справедливо смотреть как лишь на предзнаменования его, разве не согласно с истиною полагаем мы, что оно, т. е. воскресение, произойдет силой естественных причин, подвластной божественной воле?»⁸⁹² У Григория Нисского в одной из глав его сочинения «Об образе» прямо доказывается, что воскресение ожидается не столько на основании свидетельства Св. Писания, сколько в силу естественной необходимости, и находится рассуждение о том,

что нынешнее ненормальное состояние мира и человека само по себе не может продолжаться вечно, потому что зло по самому понятию о нем не может существовать рядом с добром, последнее должно победить его, что человеческая природа не может всегда пребывать во зле и должна рано или поздно выйти из области мрака и тени, произведенных грехом⁸⁹³.

Воскресение, или вообще восстановление человеческой природы, будет, таким образом, результатом действия двух факторов: силы природы и силы благодати⁸⁹⁴. Значение сверхъестественного фактора не должно быть умаляемо, ввиду, например, приведенных уже слов Самого Христа. Но его действие будет заключаться прежде всего в содействии, так сказать, самой же природе. И благодать, и природа одинаково происходят от Бога, и без благодати в общем смысле, т. е. без сверхъестественного содействия, ничто не может существовать и достигать совершенства; та и другая действуют нераздельно в разумном существе, и пока благодать действует в пределах природы, ее действия не могут быть отличены от действий самой природы⁸⁹⁵. Исключительно от одной сверхъестественной силы благодати зависит лишь возведение некоторых из восстановленных в особое сверхъестественное состояние, или «обожествление» их; но это будет, собственно, особым состоянием сознания их, в котором будет заключаться их блаженство⁸⁹⁶.

Каким же образом нужно точнее определить значение сверхъестественного фактора в процессе всеобщего возвращения человеческой природы? В чем вообще состоит действие Самого Божества, возводящего эту природу в прежнее ее состояние? Ответ на это дается, по философу, в христианском учении о воплощении Бога Слова и вообще о деле Христа, которое должно быть усвоено людьми и которое имеет значение для всего рода человеческого.

С точки зрения Эригены, чрез самый факт воплощения, или вочеловечения Логоса и подается спасение всему человечеству и даже всему миру. В Слове Божием заключаются причины всего, и Оно Само есть первая причина всего; Оно же есть и последняя цель всего, к Нему и в Него должно все

возвратиться⁸⁹⁷. Но Слово Божие, по христианскому учению, восприняло в особое личное единение природу человеческую. Грех человека состоял в отпадении или удалении его от Бога. В воплощении Христа, в единстве Его ипостаси, человеческая природа теснейшим образом и воссоединяется с божественной и возводится в первоначальное состояние. Ввиду единства природы во всех субъектах рода человеческого, следствия этого воссоединения должны так или иначе простираться на все человечество. Созданная по образу простой и нераздельной природы Божества, человеческая природа сама составляет во всех одно нераздельное целое, как учат о том «блаженный» Ориген и великий Григорий. На этой мысли – о единстве всего рода человеческого – Эригена настаивает с особой силой⁸⁹⁸. А так как в человеческой природе заключается вся тварь, или весь мир, то воплощение имеет космическое значение: через него воссоединяется с Богом и восстанавливается весь мир. «Бог, Божие Слово, в Котором все сотворено в своих причинах и существует, нисшел по Своему Божеству, по выражению философа, в действия причин, которые в Нем существуют, когда воспринял человеческую природу, в которой содержится вся видимая и невидимая тварь»⁸⁹⁹. Как космология некоторым образом сводится, по философу, к антропологии, так все учение его о восстановлении мира и человека, в свою очередь, может быть сведено к христологии.

Нисхождение Христа в мир, или воплощение Его, и вообще, дело Его, является, по Эригене, и метафизически необходимым актом, ибо причина перестала бы быть причиной, если бы погибло то, что происходит от нее⁹⁰⁰ и в то же время выражением божественной любви и милосердия к роду человеческому: по словам Самого Христа, Бог дал Сына Своего Единородного на смерть потому, что возлюбил мир, т. е. человеческую природу (Ин.3,16); свобода и необходимость совпадают одна с другой в этом случае, как и в других, для абсолютного Существа⁹⁰¹.

Частнее, сущность и значение дела Христа представляется у Эригены в следующем виде. Бог Слово, родившись безсеменно от Девы непостижимым образом⁹⁰², воспринял в

единение с Собою человеческую природу, чуждую первородного греха. При всеобщем трансцендентном падении всей природы человеческой, или точнее – всех субъектов, в которых она существует, этому падению не подлежит лишь природа Исккупителя, так что через нее может быть подано исцеление всем прочим членам рода человеческого, зараженным грехом. Как свободный от греха, Христос чужд был и того неведения, в которое природа человеческая повергла себя через грех. «Исккупитель мира, единый рожденный без греха, никогда не подвержен был (свойственному другим) неведению, но сразу же по зачатию и рождении Своем знал и Себя, и все и мог говорить и учить, не только потому, что был Премудростью Отца, для Которой все открыто, но также и потому, что воспринял человечество без порока, чтобы очистить запятнанное пороком, – не в том однако смысле, что воспринял иное человечество, а не то, которое восстановил, но в том, что Сам Он один только пребыл в нем без порока, сохраненный без повреждения, для исцеления поврежденной природы, в сокровеннейших основаниях последней». Безгрешность Христа по человечеству необходимо предполагается фактом воссоединения в Нем человечества с Божеством, и в этом смысле Сам Он является наивысшим примером действия благодати на человеческую природу без всяких предшествовавших заслуг со стороны последней⁹⁰³.

Но восприняв человеческую природу без греха, Христос, однако, воспринял ее в форме, свойственной тому эмпирическому состоянию человечества, которое является следствием греха. И это для того, чтобы вывести всех из этого состояния, избавив от причины его – греха. Без труда и усилия создав нас по Своему Божеству, трудным путем Он воссоздает нас по человечеству, воспринимая природу нашу, удрученную трудами и печалью мира сего вследствие первородного греха; пребывая в вечной неизменности в Себе Самом и в Отце Своем, Он проходит как бы некоторым путем временного домостроительства по плоти⁹⁰⁴. От человечества в состоянии его до грехопадения Он заимствует свободу от греха; от человечества по грехопадению – нынешнюю эмпирическую

форму существования и смерть за грех без всякой, однако, виновности в грехе⁹⁰⁵.

Смерть, которая в Самом Христе не имела для себя причины, была принята Христом за род человеческий, для очищения его от греха; Христос Сам принес Себя в жертву Отцу за падшего человека⁹⁰⁶, исполнив божественный закон благодати, научающий людей не только любить друг друга, но и умирать, и не только за добрых, но, если необходимо, и за злых⁹⁰⁷. Это была смерть плоти Его, но плоть или вообще человечество Христа нераздельным образом соединено было с Его Божеством, которое сострадало находившейся на кресте плоти; отсюда особое значение этой смерти⁹⁰⁸. Необходимо, однако, при этом заметить, что, хотя человечество Христа было святой и единственной жертвой, принесенной для очищения всего мира, как написано: *«Кровь Христа, Сына Его, т. е. Отца, очищает нас от всякого греха»* (1Ин. 1,7), но последней причиной и источником очищения от греха всего человечества нужно признать не человеческую природу Христа, но Божество Его, нераздельное с Божеством Отца и Духа Святого⁹⁰⁹.

Непосредственно за смертью Христа следует Его прославление. Смерть не могла обладать Тем, Кто есть сама жизнь по Божеству и Кто был безгрешен по человечеству⁹¹⁰. Христос подчинился ей добровольно⁹¹¹, допустив вознести Себя на крест иудеям, через которых действовал князь мира сего, диавол, обольстившийся уничиженным видом пришедшего в зраке раба Сына Божия и предавший Его на смерть⁹¹². Когда Христос умирает и душа Его нисходит во ад, а тело полагается во гроб, то не ад обладает на самом деле душою Его и не гроб телом, но душа адом и тело гробом, в то время как Божество Его содержит в Себе все⁹¹³. Исполнив Свое дело по воле Отца и как бы упокоившись от тяжкого труда, висая на древе плотию, Спаситель нисшел душою во ад, чтобы разрушить его, просветив души, находившиеся во тьме неведения⁹¹⁴. Воскреснув затем тридневным телом, Он явился по человечеству в том чисто духовном состоянии человеческой природы, о котором была речь выше, и вознесся на небеса, превратив в Божество, т. е. обожествив, Свою плоть и вообще Свое

человечество, и царствует ныне всюду⁹¹⁵. Подобно птице фениксу, которая, по сказаниям, сжигает себя исходящим из нее же пламенем, превращаясь в червя, и снова затем возрождается, и Христос сгорел в пламени вольной страсти и нисшел в преисподнюю – дивный червь (Пс. 21,7), но вскоре, через три дня, возвратился, и апостолы Его, видевшие Его пылавшим на жертвеннике креста, узрели Его теперь воскресшим в духовном теле и парящим на крыльях добродетелей и дивились Его восхождению ко Отцу⁹¹⁶.

Христос и представляет первый и высочайший пример внутреннего объединения и одухотворения человеческой природы и вместе с тем совершеннейшего ее обожествления, именно в силу особого личного единения в Нем человечества с Божеством. К своему учению о превращении человеческой природы во Христе в духовное бытие и обожествлении ее Эригена применяет учение св. Максима об объединении во Христе всего, – мужского пола и женского, рая и вселенной, земли и неба, чувственного и духовного, Бога и твари, – и неоднократно обращается к этому учению, комментируя его со своей точки зрения.

Родившийся, живший на земле и страдавший с таким же точно телом, какое имеем и мы ныне, Христос обладает по воскресении совершенно иным уже по качествам телом, именно духовным. Сам по Себе воскресший Христос не имеет собственно никакого доступного для чувств вида, не находится в каком-либо месте или пространстве, но возвышается над условиями пространственного и временного существования, хотя может являться в пределах пространства и времени, где и когда хочет. Его природе чуждо уже различие полов; хотя Он является ученикам по воскресении в том же самом поле, в котором Он родился от Девы и обращался с людьми до Своего страдания, т. е. мужеском, но это потому, что они иначе и не узнали бы Его, если бы Он не явился в известном для них виде. Так, через обращение Его в духовное состояние совершилось в Нем уничтожение различия мужеского и женского пола, о чем говорит Максим⁹¹⁷.

Рай, в который Христос вступил с телом сразу же по воскресении, и означает не что иное, как первоначальную неповрежденность человеческой природы, восстановленной в Нем. Когда Он являлся ученикам по воскресении и пребывал с ними, Он не исходил из этого рая, но в одно и то же время и был в раю, и делался видимым для них; исчезая из очей их, Он удалялся не пространственно, но лишь скрывался, так сказать, в утонченность духовного тела, недоступную для плотских очей. Обратив в духовную природу то, что заимствовано было Им из материального мира, Он и воссоединил, таким образом, вселенную и рай, как говорит о том Максим, или, лучше, обратил вселенную в рай; можно сказать, Он Сам и есть тот рай, который обещается святым и в который они вступают уже ныне духом⁹¹⁸.

Человеческая природа Его в прославленном состоянии становится совершенно равною ангельской, что обозначается через вознесение Его на небо. Но она не только достигает равенства с ангельской природой, но и делается высшею последней, находясь в особом теснейшем единении с Божеством и получая божественные свойства. Христос «исшел от Отца и пришел в мир, т. е. принял человеческую природу, в которой находится весь мир, – потому что нет ничего в мире, что не заключалось бы в человеческой природе, – и снова оставил мир и восшел к Отцу (Ин. 16,28), т. е. человеческую природу, которую принял, возвысил над всем видимым и невидимым, над всем, что именуется и мыслится, воссоединив со Своим Божеством, которое равно Отцу». На такую высоту возводится человечество именно одного лишь Христа, как Он Сам говорит: *«никтоже взыде на небо, т. е. ко Отцу, токмо сшедый с небесе Сын человеческий, сый на небеси»* (Ин. 3,13)⁹¹⁹. И как Божество Христа превышает всякое разумение, так и человечество Его, превознесенное выше всего, что существует после Бога, и соделавшееся пресущественным, непостижимо и неисследимо ни для какой твари. Самый способ превращения человечества Христа в Божество непостижим даже для ангелов⁹²⁰. В то же время оно делается и вездесущим, подобно Божеству. По Эригене, слова *«Аз и Отец едино есма»*

(Ин. 10,30) Христос, без сомнения, сказал не об одном Своем Божестве, но о целой Своей Ипостаси, и о человечестве, и о Божестве; и потому весь Христос, т. е. Слово и плоть, находится всюду и не ограничивается никаким местом. И когда Христос говорит верующим: *«Се Аз с вами есмь во вся дни до скончания века»* (Мф.28,20), Он обещает пребывать с ними всегда не Божеством только Слова, все наполняющего, но и человечеством, воспринятым Им в единство Ипостаси. «Удивительным и непостижимым образом Он и пребывает превыше всех небесных существ со Отцом, по человечеству, которое воссоединено с Словом Отца и есть Бог, и в то же время всюду управляет миром и проявляет Себя, невидимо или видимо, любящим Его, – не оставляет неба и правит миром, – сидит одесную Отца, все направляя (к своим целям) к горней области, устрояя спасение человеческой природы в долней»⁹²¹.

Но несмотря на такое теснейшее объединение во Христе Божества и человечества и обожествление последнего, оба естества, божеское и человеческое, сохраняются целыми в единстве Его Лица, так как и вообще понятие объединения человеческой природы с Божеством и обожествления ее не должно означать, по Эригене, уничтожения ее по сущности⁹²².

В человеческой природе воскресшего Христа впервые восстановлен, т. е. обращен в духовное бытие, и весь чувственный мир. «Весь мир в Слове Божиим Единородном, воплотившемся и вочеловечившемся, восстановлен пока в Нем одном, при конце же мира будет восстановлен в Нем же для всех (или во всех) вообще ибо то, что Он частным образом совершил в Себе Самом, то совершит вообще во всех (во всем). Не говорю, что во всех людях только, но во всякой чувственной твари, потому что Слово Божие, когда восприняло человеческую природу, то не оставило никакой сотворенной субстанции, которой не приняло бы в ней. И посему, если Оно спасло и восстановило воспринятую Им человеческую природу, очевидно, Оно восстановило всю тварь видимую и невидимую»⁹²³. «Но неужели, – спрашивает учителя ученик, – в воплотившемся Слове Божиим восстановлены неразумные

животные, даже деревья и травы и все без исключения части видимого мира? Следовательно, телесные массы, разделенные пространственными промежутками и составленные из многих различных частей, а также доступные зрению формы, благодаря которым эти массы не сливаются воедино, должны воскреснуть и во время всеобщего воскресения людей?» «Не говорим, – отвечает учитель, – что воскреснут вещественные массы и виды (*moles et species*) видимых и чувственных тел, но, как уже часто была у нас речь о том, возвратятся в свои причины и основания, которые сотворены в человеке, – при воскресении человека вместе с человеком и в человеке. Ибо на предметы нынешнего изменчивого, пространственного и временного мира должно смотреть не как на самые субстанциальные и истинно существующие вещи, а как на преходящие образы и отражения их»⁹²⁴.

Объективно дело спасения рода человеческого уже совершено. Смерть Христа имеет искупительное значение для всего человечества; возводя в Себе Самом человеческую природу в идеальное ее состояние, Он спасает ее во всех людях⁹²⁵.

Усвоение дела Спасителя отдельными индивидуумами совершается ныне прежде всего через веру во Христа и в объективное значение всего совершенного Им и затем через познание Его; вера и познание ведут к созерцанию, в котором созерцающий теснейшим образом объединяется с созерцаемым⁹²⁶.

Христос, как Бог, есть абсолютная Истина и Свет для всех разумных существ; воплощение Его было явлением самой Истины во плоти, непосредственным откровением Ее в человечестве⁹²⁷. В этом отношении воплощение Логоса имело величайшее значение и для ангелов: через него непостижимое Само в Себе Слово сделалось более доступным для их познания; и посему рождение Христа славословят с людьми и ангелы (*Лк.2,13–14*)⁹²⁸. И для рода человеческого явление и дело Христа есть в целом, с точки зрения философа, не что иное, как просвещение светом божественной истины сидящих во тьме неведения и сени смертной (*Ис.9,1–2*) вследствие

первородного греха, так как настоящее эмпирическое состояние человечества характеризуется по самой сущности как состояние неведения Бога и обольщения призраком чувственного бытия разумных субъектов, в которых природа сама по себе пребывает, строго говоря, неповрежденною⁹²⁹. Самое воплощение Бога Слова, учение, страдание и воскресение есть свет, которым судится мир. Кто желает приступить к Свету, т. е. к Сыну Божию, дабы веровать в Него и познавать Его, тот не судится, а кто не верует в Него и не знает Его, тот пребудет во мраке, в котором будет осужден (Ин.3,18–19); неверие само в себе уже заключает осуждение, тогда как вера в Сына Божия и познание Его есть жизнь и блаженство (Ин 3,36; 17,3)⁹³⁰.

Просвещение души светом божественной истины и начинается в настоящей жизни верою, которая подается как дар в таинстве крещения и потом разрешается в знание и созерцание, частью в настоящей уже жизни, окончательно же в будущей. Сначала в душе воссиявает лишь, подобно утренней звезде, вера; потом, вслед за зарею добродетелей и познания естественных предметов в свете веры, ее озаряет подобно солнцу, при действии благодати, свет чистого богословского ведения, имеющего предметом одно только божественное; в конце же концов душа является объятая и проникнута неприкровенным уже, т. е. свободным от чувственных символов, светом истины, как бы тем, который наполняет эфирное пространство⁹³¹. Жизнь верующего должна представлять постоянное совершенствование в вере и знании в связи с нравственным совершенствованием. Веруя сначала во Христа в простоте сердца, по плоти, он должен, насколько может, восходить постепенно все к более и более возвышенному разумению Христа и Его таинств. От плоти Христа совершается как бы переход к Его душе, так как плоть в Нем обратилась в душу, – от души к духу или интеллекту, – от интеллекта к Самому Божеству. Христос, таким образом, ежедневно как бы умирает в Своих верных и распинается, когда они отрешаются от плотских помышлений о Нем или от духовных, но еще несовершенных, и всегда восходят выше, пока не достигнут истинного знания о Нем. Так Агнец Божий закаляется в сердцах

верных и снова оживает, приносится духовная жертва и совершается духовное причащение, и вземлется грех мира от всем человеческой природы (Ин. 1,29)⁹³². Но как полное и совершенное уничтожение первородного греха воплотившимся, пострадавшим и воскресшим Христом, так и полное и совершенное созерцание истины, явившейся во Христе, и объединение верующих с Ним через это созерцание наступят лишь по скончании мира⁹³³.

Верующие во Христа и познающие Его, живущие на земле, составляют земную Церковь, которая образована Христом из иудеев и язычников и возводится Им к вечному блаженству будущей жизни⁹³⁴.

Основание Церкви есть Сам Христос⁹³⁵. Все верующие во Христа суть едино в Нем, и хотя никто не восходил на небо, т. е. к Богу Отцу, кроме Сына человеческого, находящегося на небеси, по словам Самого Христа (Ин. 3,13), но в Нем именно и могут восходить и восходят туда все, которых Он спас, – ныне верою, в одной пока надежде, при конце же мира видением, или созерцанием, в действительности, когда узрят Его, как Он есть, по словам апостола (1Ин. 3,2)⁹³⁶ Церковь есть тело Христа, Им создаваемое и возрастающее в полноту и совершенство духовного возраста Христова, – пока все не достигнут единства сначала веры и потом познания Сына Божия, по апостолу (Еф. 4,13). Начало созидания и есть единство веры, завершение его – единство познания, имеющее наступить, когда Христос явится со всем Своим телом и во всем теле как некоторый единый совершенный муж, когда Глава будет в членах, а члены в Главе, и будет видима мера и полнота возраста Христова во всех святых, воссоединенных со своим Главою⁹³⁷.

Уже в ветхом завете человеческая природа была воспитываема и исправляема при посредстве закона, данного народу израильскому через Моисея и при посредстве подзаконной иерархии. Новозаветная земная Церковь, основанная Христом, по своему общему характеру занимает среднее положение между ветхозаветной «иерархией» и «иерархией» будущей жизни, по воскресении, которая одинакова будет с небесной, ангельской иерархией, как учит о

том Дионисий. Характер ветхозаветной иерархии, или ветхозаветных учреждений, был исключительно символический; весь закон исполнен был трудно постигаемых образов, под которыми открываема была истина в подзаконные времена в народе израильском. В будущей жизни, напротив, совсем не будет темноты чувственных образов, закрывающих истину. В настоящее же время, в Церкви нового завета, находящейся под благодатью, истина частью уже созерцается без покровов, при содействии благодати, через что предвосхищается слава будущей жизни, частью же прикрывается видимыми символами и выражается в таинственных учениях, насколько еще не может быть ныне предметом ясного познания для человеческой природы, – в этом отношении нынешняя иерархия напоминает ветхозаветную⁹³⁸. Предметом же всех символов и всех учений, как в ветхом завете, так и в новом, является всюду присутствующее и под всем скрывающееся Слово Божие – Христос и тайна дела Его. И как ветхозаветные символы и пророческие видения нашли разрешение для себя в новом завете, в пришествии Христа во плоти, так значение новозаветных символов и не вполне постигаемых ныне учений раскроется в будущем веке, со вторым пришествием Христа, или явлением истины самой в себе⁹³⁹.

Под символами нового завета, под которыми скрывается ныне в Церкви то, что не вполне постигается верующими, разумеются, главным образом, таинства (*mysteria, sacramenta*), и именно, те три священнодействия, о которых говорит Дионисий в сочинении о церковной иерархии: крещение, причащение Тела и Крови Христовой и миропомазание⁹⁴⁰. Через них, как и через все другие способы откровения Божества и проявления Его силы, верующие возводятся ныне Самим Богом к совершенству будущей жизни, которая будет состоять в чистом, простейшем созерцании истины, подобном созерцанию ангелов⁹⁴¹.

Наименование таинств «символами» и сопоставление их с другими средствами и способами просвещения и воспитания рода человеческого со стороны Божества, сопоставление, между прочим, с «таинствами» или символами ветхого

завета⁹⁴², указывают, по-видимому, на символический лишь, по взгляду Эригены, характер таинств христианской Церкви⁹⁴³. Но в действительности новый завет вообще есть, по Эригене, время излияния благодати на человеческую природу, в отличие от Ветхого, в котором был один только закон. Если таинства суть символы, то символы именно этого нового благодатного состояния, начало и пример которого даны во Христе по Его человечеству. В этом уже заключается отличие таинств от ветхозаветных символов, указывавших лишь на имевшего еще придти Христа и Его дело⁹⁴⁴. Но таинства являются, по Эригене, вместе и самыми средствами, через которые человек вводится в это состояние Христом. Со всею ясностью такой взгляд проводится, по крайней мере, по отношению к таинству крещения.

Крещение, рождение свыше, или рождение водою и духом, без которого никто не может, по Евангелию, видеть царствия Божия и войти в него (Ин. 3,3,5), причем под царством Божиим и разумеется здесь Сам Христос, – есть начало восстановления благодатью человеческой природы в прежнее состояние⁹⁴⁵. Через него впервые сообщаются человеку дары благодати, и именно через него не только обозначается, но и подается дар веры, спасающей человека⁹⁴⁶. Сам Христос как бы зачинается и рождается ежедневно при крещении в сердцах приемлющих таинство⁹⁴⁷. Правда, значение самого, так сказать, момента крещения, взятого отдельно от последующего воздействия благодати на получившего крещение, должно быть определяемо, по Эригене, как чисто отрицательное, хотя вполне реальное и таинственное. Именно, в крещении человек раз и навсегда очищается от всякого первородного и собственного греха, совершенного до крещения, по дару веры в спасительную силу страданий Христа. Но собственно в этом случае отпускается лишь виновность за грех. Самый же первородный грех с его следствиями не уничтожается еще через крещение в человеке, как и вообще он не уничтожается окончательно в настоящей жизни, похоть плоти действует еще и в возрожденных, навлекая осуждение на рождающихся плотским рождением, и возрожденные всегда нуждаются и по крещении в

отпущении им грехов по благодати через покаяние. В крещении вынимается, так сказать, стрела из греховной раны, без чего невозможно врачевание ее, но самое врачевание совершается уже последующим благодатным воздействием: очищенный от греха должен затем еще «очиститься» от неведения силы и значения божественных таинств, в частности самого таинства крещения, иначе он не может достигнуть «обожествления»⁹⁴⁸. Но, с другой стороны, по Эригене, через крещение именно и открывается доступ для действия благодати на человеческую природу и самым крещением не только предызображается будущее изменение плоти в дух, но с него уже начинается самое одухотворение человека; того, кто спогребается в крещении Христу, дабы, по возрождении Духом, начать затем новую жизнь о воскресшем Христе (Рим. 6,4), Дух Святый по природе, т. е. Бог, делает как бы духом святым по благодати, как объединившегося с Собою, ибо рожденное от Духа дух есть (Ин. 3,6)⁹⁴⁹. Хотя нельзя заметить, чтобы видимое крещение в воде, совершаемое и для очищения и освящения тела, уже в настоящей жизни производило какое-либо действие в теле, однако в будущем воскресении именно это крещение и будет содействовать превращению тела в бессмертное и нетленное⁹⁵⁰.

Не вполне согласные одно с другим или не приведенные, по крайней мере, с формальной стороны, к видимому согласию воззрения на значение таинства крещения, которое определяется то как чисто отрицательное, то как вместе положительное, – объясняются зависимостью Эригены, с одной стороны, от Августина, с другой – от восточных богословов. Между прочим, решая вопрос о значении крещения Христа, совершенного Иоанном, и указывая мнение некоторых, что Христос крестился лишь для того, чтобы освятить вообще совершавшееся Иоанном крещение, а для Самого Христа это крещение не имело значения, Эригена склоняется к другому решению «греческих авторов», по которому, напротив, это крещение содействовало освящению человечества Самого Христа Духом Святым⁹⁵¹.

Что касается взгляда Эригены на таинство Евхаристии, то он не может быть определен с точностью ввиду недостатка необходимых для этого данных в сохранившихся его сочинениях. В сочинении «О разделении природы» он говорит в одном месте, что Церковь новозаветная «образуется» именно таинствами, истекшими из прободенного ребра Христа во время крестного сна Его, предызображением чего было создание жены из ребра Адама во время сна последнего: истекшая из ребра Христа кровь служит ко освящению «чаши», т. е. таинства причащения, вода же – ко освящению крещения⁹⁵². Этими словами указывается, по-видимому, на мистически-реальное значение таинства Тела и Крови Христовой самого в себе. Но в том единственном месте, в котором он с некоторой подробностью говорит о Евхаристии и которое находится в толковании на небесную иерархию, объясняя слова Дионисия «восприятие божественной Евхаристии есть образ общения с Иисусом», он замечает, что видимая Евхаристия, которую ежедневно совершают служители Церкви, употребляя для того хлеб и вино, и которую они принимают затем телесно по совершении и освящении, есть «образное подобие (*typica similitudo*) духовного приобщения Иисуса, Которого мы, веруя (*fideliter*), вкушаем одним интеллектом, т. е. уразумеваем, и воспринимаем в глубочайшие недра своей природы, к своему спасению, и духовному возрастанию, и неизреченному обожествлению»; путем этого духовного приобщения мы имеем общение с Иисусом и ныне – через веру, и будем иметь в будущем – через созерцание; несправедливо поэтому, говорится далее, думают те, которые утверждают, будто бы в видимой Евхаристии помимо доступного чувственному наблюдению акта совершения ее нет никакого высшего значения, между тем как, согласно с Дионисием, не «это видимое священнодействие (само по себе) должно почитать и принимать за истину; оно только служит к обозначению истины, и учреждено не ради него самого, так как в нем еще не конец разумения, но ради непостижимой силы истины, по которой Христос пребывает в единстве человеческой и божественной Своей сущности (*substantia*, *ипостаси*?), за пределами всего, что

ощущается телесным чувством, и превыше всего, что воспринимается силою разума, невидимый Бог в обеих своих природах»⁹⁵³. Таким образом, видимая Евхаристия признается символом, точнее – образом, подобием (*typus, typica similitudo*) духовного приобщения Христа, или общения с Ним (*participatio*), которое является вполне реальным уже по отношению к настоящей жизни и осуществляется ныне через веру.

Однако признанием символического характера за видимой Евхаристией для Эригены не исключалась еще возможность признания и таинственного значения ее, как это можно было видеть и по отношению к таинству крещения, которое признается и предызображением будущего изменения плоти в дух и, вместе с тем, самым уже началом одухотворения. Что касается дальнейших слов в приведенном месте, что "*видимое священнодействие (или таинство) не должно быть принимаемо за истину, но служит лишь к обозначению истины*", то и этими словами самими по себе не только не отрицается таинственный характер евхаристического акта вообще, но не исключается возможность для философа учения и о преложении даров с точки зрения общего учения его о совершившемся уже одухотворении и обожествлении плоти Христа. Во всяком случае нужно иметь в виду тот факт, что приведенные слова он, несомненно, направляет лишь против сторонников Пасхазия Радберта. Но учил ли Эригена на самом деле о таинственном единении верующего со Христом именно в самый момент принятия Евхаристии и придавал ли особое значение евхаристическим хлебу и вину, для ответа на этот вопрос прямых данных в его произведениях не находится. Одно место в стихотворениях указывает даже как будто на символическое лишь значение таинства, по мнению Эригены⁹⁵⁴.

Относительно миропомазания, третьего из таинств, о которых говорит Дионисий, у Эригены, кроме простых упоминаний и краткого лишь замечания в одном месте о символическом значении его, не встречается никаких разъяснений⁹⁵⁵. Из прочих таинств упоминается таинство покаяния⁹⁵⁶.

В сочинении «О разделении природы» Эригена собственно не занимается вопросом о земной Церкви и о действии в ней благодати. Дело Христа вообще он рассматривает здесь, так сказать, в конечном лишь результате его. Таким результатом должно явиться всеобщее восстановление человеческой природы в идеальное состояние, освобождение в известном смысле от зла, от греха и смерти всех без исключения людей, не только принадлежавших к Церкви на земле, но и находившихся вне ее, не только добрых, но и злых. Это произойдет при втором пришествии Христа на землю, которое будет сопровождаться всеобщим судом и которое понимается вообще в смысле всеобщего и полного откровения Христа, как Истины, всем людям.

Откровение, или явление Христа во славе всем без исключения, будет завершительным актом всего дела Его по отношению к человечеству. Явившись во плоти в мир, как Свет мира (Ин.8,12), для того, чтобы просветить сидящее во тьме неведения и смертной сени греха человечество, ныне Он пока только некоторых обращает к почитанию и познанию истинного Бога и омывает скверны пороков их в водах крещения и сожигает огнем покаяния. При конце же мира Им будет уничтожена, через Его явление, во всех без исключения вместе со смертью тела и смерть духа, т. е. неведение и грех, исчезнут ложные религии, всякого рода суеверные мнения во всех народах и нечестие, и всей твари даровано будет познание единого истинного Бога: все, и добрые, и злые, узнают, когда станут пред судилищем Господним, что один Бог и нет иного, кроме Него (Мк. 12, 32)⁹⁵⁷. Живые при этом изменятся в чисто духовное состояние, мертвые воскреснут, т. е. души их соединятся со своими телами, но тела эти будут также духовными⁹⁵⁸.

Вторым пришествием Христа и положен будет конец существованию чувственного мира и вместе с тем конец истории человечества, центральным событием которой было первое пришествие Христа и именно смерть Его, и которая разделяется, по Эригене, на шесть периодов⁹⁵⁹. Новозаветная иерархия благодати в основанной Христом Церкви, с ее

священнодействиями, тогда упразднится; чувственных символов не будет, когда уже не будет ничего чувственного; наступит непосредственное созерцание истины; тогда и откроется истинное значение совершаемых ныне в Церкви таинств.

Явлению Христа и концу мира будут предшествовать знамения, указанные Самим Христом в одной из бесед Его с учениками (Мф.24)⁹⁶⁰, а также приход антихриста и обращение в христианство иудейского народа. Антихриста, врага Церкви и веры православной, в последние времена, ожидают ныне, по Эригене, под видом Мессии, неверные иудеи и получают некогда его от отца своего дьявола (Ин.8, 44). Но хотя иудеи, научаемые дьяволом, не хотят ныне признать Царем распятого Господа, исполняясь зависти к христианам, однако при конце мира, по неизреченной божественной благодати, они приняты будут в Церковь, когда они *«возвратятся на вечер, и взалчут яко пес»*, по выражению псалмопевца, *«и обыдут град»*, т. е. общество исповедующих католическую веру, желая быть принятыми в него (Пс. 58,7–15).⁹⁶¹

Самый акт будущего явления Господа с сопровождающим его всеобщим судом не должно представлять как имеющий совершиться чувственно-наглядным образом, как будто бы это было некоторое чувственное пришествие Его и некоторый видимый суд. Христос в прославленном состоянии, сидящий одесную Отца и получивший от Него власть судить, находится, как уже было сказано, вне пределов пространства и времени по Своему человечеству, которое обращено в Нем в дух; пришествие Его не может быть поэтому каким-либо пространственным и временным движением. И притом именно самым этим пришествием Его во славе, или откровением для сознания всех людей, и будет положен конец чувственному миру, – точнее, той форме существования его как чувственного, какую он имеет ныне в сознании человечества. Ложно поэтому думают те, которые, имея плотские, чувственно-наглядные представления о будущем состоянии мира и прежде всего о Самом воскресшем Христе, полагают, будто Христос придет с ангелами для суда на землю телесным образом, откуда-то из

верхних областей чувственной природы, а самый суд произойдет где-либо в пределах чувственного мира, на границах, например, воздуха и эфира, или в долине Иосафатовой⁹⁶². Если в Св. Писании и употребляются, при изображении славного пришествия Христа и будущего суда Его, чувственные образы, то не должно понимать их в буквальном смысле; ими обозначается именно духовное, внутреннее откровение Христа в сознании каждого. Иосафатову долину, например, считают ложно местом суда потому, что не обращают внимания на значение самого слова «Иосафат», которое сложено из Ιαώ и σαφάτ и значит «невидимый суд», или «суд Господень», или «славный суд», или «был, есть и будет Тот, Кто судит»; согласно с таким значением этого слова, пророк Иоиль, говоря от лица Господа: *«да возстанут и взыдут еси языцы на юдоль Иосафатову, яко тамо сяду, разсудити вся языки яже окрест»* (Иоил.3,12), и употребил образ долины Иосафатовой для обозначения глубины и невидимой силы божественного суда, в котором проявится слава Того, Кто был, есть и будет. Символ книги, или книг, раскрываемых при суде (Апок. 20,12), выражает внутреннее просвещение каждого, когда Бог откроет для каждого то, что было сокрыто во мраке (1Кор. 4,5), так что каждый с ясностью будет видеть все дела свои и воздаяние за них, как бы читать в книге. Судилищем Господа (2Кор. 5,10) называется лишь высота величия Его, которая для всех откроется всюду и во всем и по обнаружении которой воззрят нечестивые на Того, Кого они пронзили, и восплачутся вся колена земная (Апок. 1,7); и таким образом для всех воссияет знамение Сына человеческого (Мф. 24,30), т. е. честь и слава креста Его. Пламя, которое наполнит и истребит весь мир при конце (2Пет. 3,7,10,12; 1Кор. 3,13; 2Сол. 1,8), и есть, может быть, самое явление Бога Слова во всякой твари, когда ничто иное не будет являться во всем ни добрым, ни злым, кроме того духовного света, который и ныне наполняет все сокровенно, тогда же наполнит открыто, ибо Бог есть огонь поядующий (Евр. 12,29 – Втор. 4,24), и Христос говорит Сам о Себе, что Он пришел принести огонь на землю и желает, чтобы этот огонь скорее воспламенился (Лк. 12,49), понимая под этим

воспламенением светлость явления Своего во всем и пламень суда. Так же нужно истолковывать и все другие черты, в которых изображается будущее пришествие и суд Господа в Писании. Облака, например, на которых верующие восхищены будут в сретение Христу на воздухе, чтобы всегда быть так с Ним (1Сол. 4,17), означают, как поясняет Максим, свойственную вообще святым силу, с какою они возмогут вознестись на высоту созерцания и приблизиться в большей или меньшей степени ко Христу, через Его познание, – или же, по Амвросию, означают праведных людей, через подражание которым каждый может быть восхищен туда, куда восхищены уже они, отрешенные от плоти, или даже во плоти, как Енох и Илия, т. е. в сретение Христу. Вообще же духовные облака, на которых вознесутся ко Христу верующие в Него, предызображены были тем чувственным облаком, которое подъяло на небо Господа в момент вознесения (Деян. 1,9): будучи, по воскресении, чистейшим и легчайшим всякой видимой и невидимой твари и будучи чуждым всякого пространственного движения, Он не нуждался, конечно, в каком-либо облаке, как бы для поднятия Себя в воздушные и эфирные пространства, но Он хотел наглядно и видимо показать Своим ученикам способ, каким Он невидимо Сам возносится в сердцах любящих Его и последующих Ему; ибо Он Сам же и возносится всегда в созерцаниях возносящихся к Нему, так как никто не может вознестись к Нему без Него. Под именем облаков небесных, с которыми придет Сам Сын человеческий (Мф. 24,30), разумеются небесные существа, или ангелы, всегда окружающие и созерцающие Его, с которыми и в которых откроется необъятное Его величие; и их явление, в силу духовности их природы, не может быть представляемо в виде пространственного и временного движения, но должно быть понимаемо в духовном смысле⁹⁶³.

Всеобщее просвещение всего рода человеческого светом явления Христова и возвращение всех в идеальное состояние предполагает совершенное уничтожение зла в универсе. По выражению самого Эригены, при конце мира совершится как бы всеобщее крещение рода человеческого, предызображенное

переходом народа израильского чрез Чермное море (1 Кор. 10,1–2), когда мистический Моисей, Христос, «возведет от смерти к жизни Свой народ, т. е. весь род человеческий, искупленный Его кровью и очищенный от всякого нечестия и зла, когда ни в каком человеке не будет ничего проявляться, кроме первоначальной простоты человеческой природы, в силу восприятия и исцеления ее во всей целости Христом, духовный же властитель Египта, князь мира сего, диавол, с неисчислимым воинством своей злобы и со всеми пороками, через которые он держал в плену созданный в человеке образ Божий, утонет в волнах Чермного моря, т. е. в глубочайшем, и изобильнейшем, и беспредельном излиянии благодати, которая пролилась на человеческую природу за цену крови Христовой»⁹⁶⁴. И хотя рассмотрение вопроса о возвращении, вместе с природой человеческою, и природы падших духов или демонов, в том или ином смысле, Эригена вообще отстраняет от себя, ввиду опасности впасть при этом в заблуждение, так как ни в Писании, ни у св. отцов не сказано об этом ничего определенного, но во всяком случае, по его мнению, и в демонах зло, или нечестие их, будет уничтожено при восстановлении во всем идеального порядка⁹⁶⁵.

Но если вся природа человеческая во всех людях возвратится в идеальное духовное состояние, в божественные идеи и Самого Бога, если она во всех без исключения будет освобождена от зла, от смерти и нынешнего жалкого состояния, если зла не должно быть тогда даже в демонах, – что означает совершенно ясное учение Св. Писания и Церкви о будущем наказании зла, о вечных мучениях грешников, которым они подвергнутся после суда? Признать, что только часть человечества предназначена для восстановления в прежнее состояние и будет освобождена от зла, а другая предназначена Богом для наказания, зло в ней останется, и она не будет восстановлена, как думал блаженный Августин, видевший в первом проявление божественной благодати, а во втором – правосудия, для Эригены кажется невозможным. Нужно будет предположить при этом, что Бог Слово воспринял не всю человеческую природу в единение с Собою и не восхотел, таким

образом, спасти весь род человеческий (что Он, как Бог, без сомнения, мог сделать), а думать так нелепо. Но, с другой стороны, признавать, что места Св. Писания, где говорится о вечных наказаниях злых, имеют лишь относительный, не безусловный смысл, как делал это Ориген, философ также не находит нужным и возможным: это значило бы, по нему, прямо противиться авторитету Писания. Возникает безысходная, по-видимому, дилемма: нужно или отвергнуть вечные наказания злых, – но о них ясно учит Писание, или признать божественную благодать не всеобъемлющую, – но это не согласно с понятием о Боге, и в этом случае пришлось бы отказаться от всего изложенного выше учения о всеобщем восстановлении всего в идеальное состояние⁹⁶⁶.

Помимо важности, какую имеет вопрос о зле и будущей судьбе его сам по себе, этот вопрос представлял для Эригены еще специальный, так сказать, интерес, так как философу приходилось уже ранее касаться его и заниматься его решением, именно, в сочинении «О предопределении», еще в начале своего пребывания во Франции. И в сочинении «О разделении природы» он останавливается на этом вопросе с особым вниманием в пятой книге, возвращаясь частью к тому, что уже сказано было им о зле ранее и отвлекаясь даже несколько от главного предмета рассуждения, хотя в общем разбираемый вопрос стоял в ближайшем отношении к нему. Излагаемый далее отдел пятой книги о природах и соответствует сочинению «О предопределении» в известной части последнего⁹⁶⁷.

Как же нужно понимать упомянутое уничтожение зла в будущем и как возможны будут наказания за зло для тех, которые возвратятся в идеальное состояние и в которых не будет зла?

Грехопадение и его следствия состоят, по философу, в отпадении человека от Бога и преобладании вследствие того в его природе низших потенций, в создании, так сказать, человеческим сознанием из существовавших в собственной природе человека элементов призрака чувственного бытия. Здесь, при этом создании представления о чувственном мире и

поставлении его вместо понятия об истинном духовном бытии, и вводится, собственно, помраченным через грех сознанием падшего человечества то абсолютное ничто, которое философ во имя прав разума всеми силами старался изгнать из объяснения происхождения мира по истинной, духовной его сущности. Кто поставляет последней целью своей деятельности предметы чувственного мира, руководится чувственными представлениями вне отношения их к духовному бытию, тот, по философу, стремится к небытию, к чистому ничто. Конечно, разумное существо не может делать «ничто» само по себе, как отрицание всякого бытия, целью и предметом своих стремлений; но в том и состоит сущность призрака, что он обольщает сознание, представляя небытие бытием: разумная природа может обольщаться, как это и бывает в злых людях и демонах. Это факт, которого не нужно доказывать. Зло, как объект стремлений разумного существа, и есть ничто и не может быть чемлибо иным. Божественный Дух, знание которого о вещах составляет самую сущность вещей, не может знать и не знает зла и злых, поскольку они таковы; если бы Он знал, зло и злые, как такие, существовали бы в числе сотворенных вещей⁹⁶⁸. Держась такого понятия о зле, Эригена в этом случае, как было сказано, следует частью Августину, частью представителям восточного богословия, особенно Дионисию⁹⁶⁹.

Если же зло само по себе, с объективно-метафизической точки зрения, есть ничто и существует только под видом призрака в сознании существ, стремящихся к нему, так что Бог, для Которого не может быть призрака, не может знать зла и злых, поскольку они таковы, то уничтожение зла может состоять только в раскрытии для этого заблуждающегося сознания его действительного значения, т. е. его полной ничтожности. В этом раскрытии призрачности стремлений злых людей в их собственном сознании, в обнаружении совершенного несоответствия между стремлениями и представлениями их и действительностью, — в сознании вследствие того невозможности стремиться ко злу и делать его и проистекающем отсюда невыразимом отчаянии, и будет собственно состоять их наказание. *В тот день*, как говорит

псалмопевец, *погибнут все помышления их* (Пс. 145,4), когда они, воскреснув в духе, не найдут ничего из того, о чем помышляли, живя во плоти. Ничего не останется тогда для тех, которые все блаженство полагают в чувственных удовольствиях, кроме пустой и неуловимой, постоянно убегающей тени вещей, о которых они мечтали. Всегда стремясь уловить ее и не будучи в состоянии, они и будут терпеть вечное мучение⁹⁷⁰. «Хотя в извращенных волях навсегда останется сильное стремление к соответственной извращенной деятельности, – но так как не дается возможности делать то, к чему они стремятся, и пламя злой страсти сжигает только само себя, что остается (от грешников), как не зловонные трупы, лишённые всякого проявления жизни, т. е. всякой силы и сущности естественных благ? И, может быть, это суть самые тяжкие мучения для злых людей и ангелов и до будущего суда, и после – страстное стремление делать зло и невозможность удовлетворить ему»⁹⁷¹.

Наказания, очевидно, будут не чувственные, не пространственные и не временные; выражения, указывающие на место, продолжительность мучений и т. п., должно понимать в особом смысле, так как чувственного бытия, времени и пространства вовсе не будет. В духовном смысле объясняет чувственно-наглядное изображение в Писании будущих мучений (тьма кромешная, скрежет зубов, Л к. 13,28; Мф.22,13, вечный огонь, червь неумирающий, Ис.66,24) и Амвросий в толковании на Евангелие от Луки. Так мучится и вечно будет мучиться Иуда – только в своей оскверненной совести, сжигаемый поздним и бесполезным раскаянием; так мучится Ирод, равно как и сам диавол, лишённый власти над людьми. «Ибо какое наказание более тяжело для нечестивого, нежели лишение возможности совершать нечестивые дела и вредить кому-либо»⁹⁷²?

Так нужно, по философу, понимать уничтожение зла в будущем и наказание за него злых. Самое восстановление во всем идеального порядка, или возвращение всех в идеальное состояние, и будет источником мучений для злых вследствие невозможности для них продолжать свою превратную

деятельность и удовлетворять своим злым стремлениям. Невозможность же эта наступит не вследствие внешнего принуждения или насилия, но вследствие внутреннего сознания злыми полного ничтожества объекта их стремлений.

Но каким образом совместить вообще факт существования наказаний кого-либо с будущим идеальным состоянием мира, хотя бы эти наказания были чисто духовными? что собственно будет наказано в злых? Во всяком случае, по Эригене, не природа их, созданная Самим Богом, Который, конечно, создал ее не для того, чтобы наказывать, и не наказывает ничего из того, что Он Сам создал. Пытаясь разъяснить с метафизической точки зрения этот пункт, кажущийся ему весьма трудным, философ высказывает парадоксальное положение, которое можно понять, лишь имея в виду сказанное выше о зле и уничтожении его: наказано будет, по нему, то, что не существует, т. е. именно самое зло, однако в некотором субъекте, который существует и наказывается, не терпя никакого ущерба. Для самого философа это положение является не простой только диалектической тонкостью, но наиболее точным выражением того, что он хочет сказать⁹⁷³.

Хотя абсолютное ничто аффинировало некоторым образом, если можно так выразиться, человеческую природу в грехопадении, последняя однако осталась по своей сущности неповрежденною; она покрылась лишь как бы проказою, в человеческом сознании явился призрак, но, как созданная по образу Божию, она не могла, быть извращена сама в себе стремлениями злой воли, имеющими своим объектом не сущее. И ныне эта природа по сущности своей является одинаковой во всех без исключения людях, как добрых, так и злых, не лучшей в одних и не худшей в других. Очевидно, и уничтожение в указанном смысле зла, как бы проникшего в человеческую природу, но не коснувшегося ее сущности, и наказание его также не будет касаться ее⁹⁷⁴. Наказание мы можем представлять только как разрушение или уничтожение чего-либо (*corruptio*). Но разрушение вообще чего-либо созданного Богом и существующего немислимо с метафизической точки зрения. Ибо, с одной стороны, ничто

существующее не может быть уничтожено ни высшим, или лучшим, потому что ничто доброе и высшее не может быть причиной разрушения другого, – ни низшим, потому что последнее слабее его, – ни равным, потому что последнее равно ему по силе. С другой стороны, уничтожение чего-либо по самой сущности без остатка совершенно не представимо. Термин «разрушение» или «уничтожение» прилагается обыкновенно к акциденциальному бытию, когда говорится о разрушении предметов чувственного мира, например, тел человеческих. Но и последнее неточно (*abusive*) называется разрушением и есть лишь переход от одной формы бытия в другую. В собственном же смысле понятие *corruptio* можно отнести только к злым стремлениям извращенной воли, которые не естественны в разумных существах и в этом смысле не относятся к природе их. Но эти стремления воли к тому, что, безусловно, недостижимо, к абсолютно не сущему, стремления как бы выйти из границ созданного бытия, в себе самих, естественно, находят и наказание. Самое их ничтожество, как показано, и накажет, так сказать, само себя, когда раскроется в сознании злых людей и ангелов, и они увидят всю тщету этих стремлений⁹⁷⁵.

Так, «Бог, всеблагий Создатель природ и всемилостивый Промыслитель, правосуднейший Отмститель проступков в тех, которые пренебрегают Им или не ведают Его, наказывает в природе, которую Он создал, лишь проступок, которого Он не создавал, или, лучше – попускает быть наказуемым, но так, чтобы самая природа оставалась невредимою». При наказании злых удивительным образом «то, что не относится к природе, но находится вне природы (т. е. помышления и стремления, объектом которых является “ничто”, в последней же, так сказать, инстанции и в более точном смысле именно самое это “ничто”), как бы вводится (или проникает) в природу, и существует в ней, и наказывается, тогда как сама природа не терпит наказания». Конечно, весьма трудно и даже невозможно понять, каким образом то, что находится вне человеческой природы и есть «ничто», может быть наказуваемо в ней, сама же она остается невредимою. Но не менее трудно понять,

например, и то, каким образом и святые, при обожествлении, с одной стороны, не преступают пределов своей природы, сохраняя ее в целости, и с другой стороны – воспринимают то, что находится за пределами природы, т. е. дары благодати.

Остается дать и здесь место непостижимой божественной силе и почтить ее молчанием, так как всякий разум и понимание здесь изнемогают ⁹⁷⁶.

С будущим идеальным порядком бытия наказание зла совместимо, следовательно, именно потому, что это наказание будет заключаться не в чем ином, как в уничтожении зла, иначе – в ограничении стремлений злых субъектов к ничтожеству.

Правда, могут возразить, что злая воля злых людей и ангелов всетаки будет злой и по восстановлении всего, хотя и будет лишена возможности делать зло. Но против этого нужно сказать, что ведь и по отношению к настоящему состоянию зло кажется нарушающим гармонию бытия лишь для тех, которые не знают его сущности, тогда как на самом деле оно есть не-сущее, как раскрывает это Дионисий Ареопагит. И, строго говоря, в разумной человеческой природе нет ни одного порочного движения, которое не являлось бы добрым в какой-либо неразумной и которое бывает предосудительно в человеке потому, что не позволено для него, как разъясняют это Дионисий и Григорий Нисский⁹⁷⁷. Что касается скорбного чувства, которое будет испытываться злыми вследствие невозможности для них удовлетворять своим порочным наклонностям, то и оно, по Эригене, не есть само по себе зло, ибо в некоторых случаях скорбное чувство и печаль являются положительным благом; такова печаль тех, которые сокрушаются о своих грехах (Мф.5,4), или скорбь апостола, желающего разрешиться и быть со Христом (Флп.1,23), или мучения, которые мученики претерпевают ради Христа. Скорбное чувство и печаль, которые постигнут нечестивых, потому сами не будут злом, что ими вполне справедливо будут наказываться злые и неразумные похотения нечестивых⁹⁷⁸. Нужно заметить, что и самый призрак, который существует в сознании стремящихся ныне не к истинному духовному бытию,

не к Богу, и делающих зло, останется в их душе и в будущей жизни; как факт в их психической жизни, их ложные представления будут существовать и тогда; в них, или чрез посредство их, и будут наказываться неразумные стремления их извращенной воли. Но их существование также не будет противоречить будущему идеальному порядку бытия по восстановлении всего, когда всюду должна проявляться одна истина: будучи вполне реальным явлением в психической жизни, ложными они будут постольку лишь, поскольку не будет для них тогда соответствующего объекта в действительности; но это будут сознавать и сами обладающие ими, так что ложность их никого не будет обольщать⁹⁷⁹.

Изложенные понятия о зле и наказании за него служат у Эригены основанием для теодицеи. Так как зло есть ничто само по себе, то оно, равно как и наказание за него, не может нарушать красоты вселенной, а может лишь, напротив, возвышать ее, подобно тому, как тени или темные краски на картине увеличивают лишь ее красоту, так как через сопоставление с ними ярче выступают другие краски, как говорит Августин. В целом все прекрасно, и Бог, создатель всех благ, не допустил бы в сотворенной Им вселенной зла и наказания за Него, если бы и это не содействовало красоте ее, хотя Он ни в каком случае не есть виновник зла. Самый ад, который находится, конечно, в пределах вселенной, находящейся, в свою очередь, в Боге, – не как место или некоторая субстанция, телесная или духовная, но как справедливейшее осуждение превратного стремления существ, злоупотребляющих природными благами, – есть благо и прекрасен, не для тех, которые находятся в нем, но рассматриваемый с объективной точки зрения, поскольку он входит в общую гармонию вселенной, ибо такое осуждение вполне согласно с божественным правосудием и божественными законами; между тем, представления (*phantasiae*), в которых будет существовать ад, благо сами по себе, и вообще, проявленная даже в пороках природная сила есть благо сама по себе⁹⁸⁰.

Не должно поэтому смущаться совершенно неразумными и ложными суждениями людей, которые думают, будто тем, что кажется для них злом и безобразием и что служит препятствием к удовлетворению их злых пожеланий, на самом деле нарушается благоустроенность и красота вселенной, или которые болтают, будто для того Бог создал многих, чтобы наказывать их, желая как бы иметь тех, на кого Ему можно было бы изливать Свой гнев, будто Он predetermined вложить в Свою тварь даже предосудительное и постыдное, дабы найти через то повод к обнаружению правосудия. В действительности зло имеет источником своего происхождения лишь злую волю самих людей и существует в заблуждающемся сознании человека⁹⁸¹.

Но чтобы ясно понять это и возвыситься над указанными ложными утверждениями, нужно в настоящей уже жизни вознестись, так сказать, в Самого Бога и видеть затем все с точки зрения как бы Самого Бога. «Сколь блаженны те, которые мысленными взорами созерцают и будут созерцать вместе все, что существует после Бога!» – восклицает философ. Их суждение ни в чем не погрешает, и для них не существует уже ничего злого и соблазнительного во вселенной. Они как бы предваряют в своем духе будущее возвращение всего в Бога, когда Бог будет всяческая во всех, когда во всем проявится истина и погибнут упомянутые пустые и ложные помышления смертных о Творце, потому что они суть призрак и ничто⁹⁸².

Делая эти замечания полемического характера, Эригена, несомненно, имел в виду Гоггшалка с его учением, против которого он писал сочинение «О predeterminedении», может быть, также и лиц, выступивших потом с опровержением этого сочинения. Мысли о зле и наказании за него, сходные с изложенными выше, можно встречать уже в этом сочинении, и они именно служат в нем основанием для решения вопроса о predeterminedении. Зло, или грех, признается здесь, вслед за Августином, чисто отрицательным явлением, которое в себе самом заключает и наказание⁹⁸³. Наказание злых будет состоять в невозможности для них преступать непреложные законы Творца, которыми определяется порядок вселенной, при

несоответствии их стремлений этому порядку. То, что есть благо само по себе и явится таковым для праведных, для грешных будет причиной мучения. Ввиду чисто отрицательного значения зла и наказания за него, ни зло, ни наказание ни в каком случае не могут быть предметом ни божественного предведения, ни предопределения. Двух предопределений, к добру и злу, или одного, но двойного, не может быть, сверх того, и в силу простоты и единства Божественного существа. Единое же истинное предопределение Бога, Который Сам есть высочайшая воля и Сам есть предопределение, состояло в создании человека с свободной волей; злоупотребление со стороны человека свободным произволением и есть единственный источник зла и наказания за него⁹⁸⁴. Однако в сочинении «О предопределении» будущее идеальное состояние не понимается еще как состояние чистой духовности⁹⁸⁵.

В результате довольно длинных, но представлявших особый интерес для философа рассуждений о зле, его сущности и наказании за него в сочинении «О разделении природы», по отношению к главному предмету последней книги, устанавливается положение о возможности возвращения всех без исключения в идеальное духовное состояние. Наказание за зло, равно как и награда за добродетель, будут иметь, так сказать, субъективное лишь значение; каждый будет испытывать их внутри себя, в собственном своем сознании, объективно же природа во всех будет свободна от недостатков. Природа человеческая, рассматриваемая как нечто единое во всех субъектах, может быть при этом представляема находящеюся как бы посредине между полнотою абсолютного бытия, заключающегося в Боге, и пустотою абсолютного ничтожества, скрывающегося под призраком чувственного бытия; добрые, воспринимая свыше, в теофаниях, откровение истины, т. е. Самого Бога, к Которому стремились в настоящей жизни, будут испытывать блаженство, возводимые в особое сверхъестественное состояние; злые, не находя ничего из того, о чем всегда помышляли на земле, будут терпеть муки, устрашаемые лишь призраками собственной фантазии. Но как прозрачный и чистый сам по себе воздух не изменяет своей

сущности от того, бывает ли он светлым или темным, теплым или холодным, и является одним и тем же в верхних и нижних слоях, и там, где он проникнут весь светом, и там, где он затемнен исходящими от земли испарениями, – так и природа человеческая сама по себе будет одинакова, как в наслаждающихся блаженством, осияваемых и сияющих божественным светом, так и в лишенных блаженства, сохраняющих в себе прежние чувственные представления и через посредство их терпящих наказания⁹⁸⁶.

Все войдут, таким образом, по выражению Эригены, в рай, т. е. в состояние первоначальной неповрежденное и чистой духовности своей природы, будут равны по природе ангелам; только не все будут вкушать от древа жизни, т. е. наслаждаться блаженством, а лишь победившие плоть и мир, как сказано в Апокалипсисе: *«побеждающему дам ясти от древа животного, еже есть посреде рая Божия»* (Апок. 2,7). Все без различия будут заключаться в пределах этого рая природы, как бы в некотором храме, подобно тому, как в пределах ветхозаветного храма с его двором могли присутствовать все, даже язычники, каждый будет иметь там место сообразно своему достоинству; но только освященные во Христе войдут во внутреннейшие части этого храма и в самое святое святых. Природа ангельская и человеческая вместе составят дом Бога Иаковлева (Пс. 115, 9–10; Мих. 4,2), дом Отца Небесного, в котором *обители многи суть* (Ин. 14,2), в котором все может поместиться, что существует, вне которого ничего не может быть, хотя в высшем смысле этим домом должно называть Самого Христа. Добрые и злые отделяются там друг от друга не пространственными промежутками, не различием телесных качеств, но различием душевных состояний; все там находятся вместе, но в то же время и не вместе: вместе – в силу единства восстановленной природы, не вместе – вследствие различия душевных состояний, которое и составляет великую пропасть, отделяющую богача в притче от Авраама и Лазаря (Лк. 16,26)⁹⁸⁷.

Для праведных Сам Христос будет деревом жизни, насажденным посреди рая, т. е. в сокровеннейшей части человеческой природы, куда может проникать только очищенный

верою и делами, просвещенный знанием и усовершенствовавшийся в мудрости и разумении божественных таинств, – как бы во святом святых, именно в интеллекте (*intellectus – animus*), который есть то третье небо, куда восхищен был ап. Павел (2Кор. 12,2). В созерцании Христа и будет заключаться все блаженство праведных. В невозможности наслаждаться этим созерцанием будет заключаться мучение грешников. «Какая выгода для праведного, – говорит философ, опровергая чувственные представления о телах воскресших людей, ввиду слов апостола *ина слава солнцу, и ина слава луне, и ина слава звездам: звезда бо от звезды разнствует в славе; такожде и воскресение мертвых* (1Кор. 15,41), – иметь тело, испускающее лучи наподобие солнца, или какой ущерб для нечестивого иметь тело темное, наподобие некоторых самых малосветящихся звезд, – когда слава праведного будет не в светлости тела, но в ясности созерцания, в котором Бог будет зрим лицом к лицу, а бесчестие нечестивого не в безобразии членов, но в лишении божественного созерцания? Ибо блаженным сделает человека присутствие истины, отсутствие же ее – несчастным»⁹⁸⁸. Но лишение созерцания истины, как причина вечной муки нечестивых, будет зависеть исключительно от них же самих, от их неспособности созерцать истину. Сама истина воссияет в будущем для всех во всем, не только для праведно живущих и ищущих ее уже в настоящей жизни, но и для нечестивых, для ненавидящих свет ее и убегающих от него; только последние не способны будут наслаждаться ею, подобно тому, как страдающие болезнью глаз не способны бывают пользоваться светом и стараются скрыться от него⁹⁸⁹. Поэтому в настоящей жизни «ни к чему иному не должно стремиться, как только к радости об истине, которая есть Христос; и ничего иного не должно избегать, как опасности лишиться ее, так как лишение ее одно, и только оно одно, есть причина вечной муки. Отними у меня Христа – и никакого блага у меня не останется, никакое мучение для меня более не страшно; так как лишение и неимение Его есть мучение для всякой разумной твари, другого же никакого, думаю, нет»⁹⁹⁰.

Восстановление человеческой природы во Христе и через Христа будет, следовательно, всеобщим с объективной стороны. Только от этого всеобщего восстановления или возвращения ее к Богу, в первоначальное ее состояние (*reditus generalis*), нужно отличать еще частное возвращение, или возведение некоторых из восстановленных в особое сверхприродное состояние созерцания божественной истины, которое будет сопровождаться обожествлением и блаженством их (*reditus specialis*). Первое, всеобщее возвращение, есть дело вместе и природы, и благодати; второе, возвращение частное, – только благодати ⁹⁹¹.

Начав рассуждение о «возвращении» указанием символов возвращения в жизни видимой природы и в деятельности человеческого духа, философ заканчивает его рассмотрением образов, под которыми это возвращение представляется в Св. Писании. Общее возвращение предызображено, например, освобождением израильского народа от рабства египетского и переходом чрез Чермное море (Исх. 14); оно же предызображалось ветхозаветным юбилеем (Лев. 25). У Исаии оно представляется под образом просвещения земли Завулоновой и Неффалимовой, людей, сидящих во мраке и сени смертной (Ис. 9, 1–2); у Иезекииля под образом восстановления Иерусалима и вместе Содомы и Самарии (Иез. 16, 52–54); у Давида – как воссоздание и обновление Духом Святым лица земли (Пс. 103, 30). В Новом Завете о нем говорится, например, в притчах о блудном сыне, о потерянной драхме, о заблудшей овце (Лк. 15, 3–32). Изображение общего и вместе частного возвращения дается в притче о мудрых и неразумных девах (Мф. 25, 1–13)⁹⁹².

Вся разумная человеческая природа, обозначаемая в последней притче десятью девами, – говорится в толковании притчи, – стремится и идет непрестанно от начала мира до конца его, имеющего быть при втором пришествии Христа, в сретение грядущему к ней Христу – Жениху, невеста Которого есть Церковь. Ибо во всех, и разумных и неразумных, и добрых и злых, есть естественное стремление к блаженству, и для всего последняя цель есть Христос, и Сам Христос неизреченным

снисхождением Своего милосердия грядет всегда духовно к нам для воспринятия нас к Себе, взывая в слух сердца всего рода человеческого: *«приидите ко Мне еси труждающиеся и обремененный, и Аз упокою вы»* (Мф. 11,28). Каждому по природе присущ светильник разума для восприятия божественного света, т. е. естественная способность познания. Во всех природа является неповрежденной по ее сущности, как бы девственной, хотя она и запятнана во всех грехом, за исключением лишь одного Христа. Но далеко не все на самом деле просвещаются светом истинного знания и украшают себя добродетелью. Весьма многие все блаженство полагают лишь в земных, чувственных благах, о духовных же благах не хотят ныне ни слышать, ни помышлять, видя счастье в многочисленном родстве, в знатности происхождения, в статности, силе и здоровье тела, в изворотливости ума, в умении красно говорить, в обладании красивой и благонравной женой, детьми, в изобилии земных благ, – не говоря уже о санах и почестях и о прочем, чем привлекает к себе настоящий мир. Много и таких, которые хотя именуются верующими, но с пренебрежением и даже отрицанием относятся к высоким тайнам христианской веры, которые, например, или совсем не ведают, или даже отрицают тайну Троичности Божества, или которые не веруют в объединение человеческой природы с Божеством в единой Ипостаси Христа и не уразумевают его⁹⁹³. Все такие, изображаемые под видом неразумных дев, оказавшихся неприготовленными к сретению Жениха, придут ко Христу, когда Он Сам явится при конце мира, и будут возведены в состояние чистой естественности, в каком природа человеческая была до падения. Но пред ними затворены будут двери, как говорится в притче, т. е. закрыт будет доступ к божественному созерцанию и обожествлению, и они не будут допущены к духовному браку Жениха своего, к участию в сокровеннейшем и таинственном союзе Божества и человечества во Христе. На этот брак войдут только сияющие светом мудрости и пламенеющие огнем любви, образом которых служат мудрые девы. Туда может возвести дух человеческий не сама природа, но только благодать и заслуга

повиновения заповедям Божиим и чистейшего, насколько возможно это в настоящей жизни, познания Бога через Писание и тварь⁹⁹⁴.

«Все, таким образом, – повторяет философ высказанное ранее положение, – войдут в рай, но не все будут вкушать от древа жизни, или, лучше, получают все и от древа жизни, но не одинаково. Ибо, что и естественные блага, в которых все одинаково примут участие, суть плод древа жизни, этого не знает разве неразумный. Ибо “всяким деревом” (παν ξύλον), как мы говорили выше, называется Христос, так как Он есть древо, плодоносящее всякие блага, потому что Сам есть всякое благо и податель всяких благ»⁹⁹⁵.

Так совершится всеобщее и частное возвращение рода человеческого в первоначальное его состояние и в Самого Бога и вместе с тем обратится в свои причины и вся чувственная тварь, созданная в человеке и ради человека, и наступит всеобщая суббота во всех божественных делах и особая суббота во святых ангелах и святых человеках⁹⁹⁶.

Когда же, при возвращении человека к Богу, все, происшедшее от природы не сотворенной и творящей через рождение духовное или чувственное, снова возвратится к Ней через удивительное некоторое и неизреченное возрождение и все найдет в Ней покой себе, Она не будет более творить. Ибо что будет Она творить, когда сама будет во всем и ни в чем не будет проявляться ничего, кроме Нее? Мировой процесс кончится, и в человеческом сознании Бог будет существовать, как природа не сотворенная и не творящая. В сознании Самого Божества, как стоящего выше условий времени, этот процесс является и ныне как бы уже совершившимся. Ибо непостижимым образом Бог есть один и как начало всего и как конец, и невозможно в действительности отделять в Нем одно от другого⁹⁹⁷.

«В настоящей сумрачной жизни ничего пока нет, думаю, совершенного в делах человеческих, что было бы свободно от всякого недостатка», – заключает свое произведение и просит читателя быть снисходительным к нему философ, внимание которого привлекали, главным образом, тайны будущей жизни.

Истину, по апостолу, мы ныне видим лишь зеркалом, в гадании, отчасти познаем, отчасти же только пророчествуем (1Кор. 13,9, 12). «Если кто найдет в написанном нами что -либо неведомое доселе или неуместное, да вменит это нашей несдержанности и нашему нерадению, и с кротким сердцем и смиренным умом да будет снисходителен к разуму человеческому, отягощаемому еще ныне жилищем плоти. Если же окажется в сочинении нечто полезное и способствующее к созиданию католической веры, да отнесет это к действию лишь одного Бога, Который открывает скрытое во мраке (1 К? р. 4,5) и приводит к Себе ищущих Его, освобождая их от заблуждений, и да воздаст единодушно с нами хвалу единой Причине всяких благ, без Которой мы ничего не можем творить»⁹⁹⁸. Истинные философы, по мнению автора, примут благосклонно его воззрения и, если они будут согласны с рассуждениями их самих, будут приветствовать их, как бы свои собственные. С теми же, которые склонны относиться ко всему лишь с порицанием, нет нужды много спорить. «Пусть каждый думает, как хочет, пока не придет тот свет, который из света лжефилософствующих делает мрак, а мрак идущих в должном направлении по пути к познанию обращает в свет».

Заключение

Воззрения Эригены не нашли в свое время на западе сочувствия и не могли получить распространения, так как представителями церковной власти были признаны несогласными с церковным учением и подверглись осуждению с их стороны.

Мнение о философе, как неправомыслящем с точки зрения западной церкви, установилось на западе еще во время жизни его, хотя оно касалось лишь некоторых частных пунктов его воззрений и не было общим. Как известно, еретическим было признано и осуждено даже на соборах (в Валенсе и Ланграх, 855 и 859) франкскими богословами учение его о предопределении. Обращали на себя особое внимание и мнения его об Евхаристии, судя по сохранившемуся, несколько странному, впрочем, произведению Адревальда (858?). Гинкмар, указывая в своем сочинении о предопределении (859—

860) ряд неправославных, с его точки зрения, мнений, имеет в виду, нужно думать, и Эригену, хотя не хочет, неизвестно почему, приписывать ему прямо и решительно даже известные 19 глав⁹⁹⁹. На неправославие философа обращал внимание и папа Николай I (861–862)¹⁰⁰⁰.

Но при отсутствии в то время точно определенной в частностях нормы ортодоксии, при разногласиях и других франкских ученых в решении различных спорных вопросов, возникавших тогда, мнение о неправомыслии философа не являлось, так сказать, обязательным для всех; покровительствуемый самим королем, Эригена мог находить и лиц, сочувствовавших ему и разделявших более или менее воззрения его. Если его симпатии к грекам могли возбуждать и в то уже время подозрительное отношение к нему со стороны латинян, то вместе с тем занятия его греческим языком и ссылки на восточных отцов, в особенности, например, на Дионисия, в связи с ученостью самого философа вообще, могли производить и более или менее импонирующее влияние на тех, кто ближе знаком был с ним самим и его произведениями. Известно по крайней мере, что другом Эригены и даже сотрудником в занятиях мудростию, по выражению самого Эригены, был высоко стоявший, по-видимому, по своим личным качествам Вульфад, бывший потом архиепископом Буржским. В качестве прямого ученика и последователя философа называется Вибальд Камбрейский, занимавший с 879 года Оксеррскую кафедру, о личности которого также сохранились похвальные отзывы. Ученый Гейрик Оксеррский также должен быть признан в большей или меньшей степени последователем Эригены. Анастасий Библиотекарь, близко стоявший к папскому престолу, выражая удивление по поводу учености Эригены, не упоминает ничего о его неправомыслии (875), называет лишь его «мужем во всех отношениях святым, по слухам», и высказывает предположение, что Сам Дух Святый помог ему выполнить дело перевода творений Дионисия на латинский язык¹⁰⁰¹.

От X века известна ссылка на Эригену, без упоминания, однако, его имени, в сочинении о Телe и Крови Христовых,

напечатанном у Миня с именем Герберта, но принадлежащем, вероятно, Геригеру († 1007)¹⁰⁰².

В XI веке имя Эригены выступает на сцену истории в западной церкви во время спора Беренгара Турского († 1088) с Ланфранком об Евхаристии, когда Эригене приписано было, вероятно, по недоразумению, сочинение об этом предмете Ратрамна¹⁰⁰³. Неизвестно, знаком ли был Беренгар на самом деле с подлинными воззрениями Эригены или знал его только по имени. Учение Беренгара было осуждено на соборах в Риме и в Верчелли, в 1050 году, затем в Париже, в 1051, при папе Льве IX; сочинение, на которое он ссылался с именем Эригены, предано сожжению; но спор продолжался и после этого долгое время при папах Викторе II (собор в Туре, 1054), Николае II (собор в Риме, 1059) и Григории VII (соборы в Риме, 1078 и 1079). Признание еретическим и сожжение сочинения, которое приписано было Эригене, хотя и не принадлежало ему, должно было, разумеется, наложить новое пятно на его имя.

Но во всяком случае суд церкви по отношению к Эригене все еще касался пока только частных пунктов учения его. В общем же он пользуется в среде писателей и ученых западной церкви и в XII веке высоким уважением. Произведение его «О природах», по-видимому, усердно читается и признается в целом полезным, хотя уже возникает вопрос о том, насколько оно вообще согласно с «кафолической» верою. На этот вопрос должен был отвечать, между прочим, Вильгельм Мальмсберийский († 1143) в письме к другу своему Петру, ввиду именно того, что о названном сочинении ходила уже, по его выражению, «недобрая молва» (*sinister rumor*). Вильгельм считает превышающим свои силы призывать на суд «человека, известнейшего своими познаниями латинскому миру и давно уже удалившегося из настоящей жизни и свободного от притязаний зависти», – он не хотел бы делать какие-либо нападки на труды великих мужей. Но он не уклоняется совсем от ответа и дает хотя не во всем согласный с исторической действительностью, но характерный для того времени, когда жил сам Вильгельм, отзыв о философе и его произведении. Сочинение о природах он считает «весьма полезным по причине

решения в нем некоторых трудных вопросов, если однако не ставить автору в вину некоторых пунктов, в которых он уклонился от пути латинян, слишком большое внимание обратив на греков». «Возбудив недоброжелательство к себе, при своей учености, как последователь греков, – говорит Вильгельм, – он внес в свои книги многое, что не удобноприемлемо для ушей латинян, причем, зная, как неприятны будут [подобные чуждые западу мнения] читателям, прикрыл их маской своего собеседника и ссылками на греков. По этой причине он и был признан за еретика и против него писал некто Флор. И на самом деле, в книге о природах очень много такого, что, по суждению многих, является несогласным с католической верой. Такого мнения, как известно, держался папа Николай». Письмо папы об Эригене Карлу Лысому затем и приводится Вильгельмом. Но известны ему и отзывы о философе, представляющие самую высокую похвалу его учености и святости его жизни. Монахами мальмсберийского аббатства, где Эригена окончил жизнь, он признан святым по смерти; Анастасий Библиотекарь еще при его жизни превозносит похвалами святость его в письме к Карлу Лысому. «Различные памятники, таким образом, – заключает Вильгельм, – разногласят своими то похвальными, то неодобрительными отзывами о нем, хотя прежде перевес был на стороне похвал. Столь искусным обладал он красноречием, что вся Галлия поручила себя (?) его учительству. И если кто обнаруживает большее дерзновение [в суждении о нем], как, например, собор, собравшийся в Туре, при папе Николае II (?), то более или менее суровый суд произносится не о нем самом, но о его сочинениях». Тот же отзыв, хотя без некоторых подробностей, находится в исторических произведениях Вильгельма¹⁰⁰⁴. У Вильгельма, таким образом, с уважением к личности Эригены соединяется более или менее осторожное, с западной точки зрения, отношение к его сочинениям; он знает о суждениях, какие были произносимы относительно мнений философа представителями католической церкви. Особенно же в его отзыве обращает внимание объяснение того, почему к «полезному» в целом сочинению Эригены нужно относиться с

осторожностью и почему он сочтен за еретика: он уклонился «от путей латинян» и ввел в сочинение мнения греков. Слова Вильгельма повторяют буквально позднейшие хронисты. – Несколько позже Вильгельма аббат Корвейского монастыря, Вибальд, в письме к Манегольду Падерборнскому (1149), причисляет к «ученейшим мужам, оставившим в своих писаниях и рассуждениях блестящие памятники своего ума», каковы: Беда, Амвросий Аутперт, Гаймон, Рабан и многие другие, произведения которых служат предметом чтения, и Иоанна Скота¹⁰⁰⁵. Что сочинение Эригены о природах действительно было усердно читаемо в конце XII и начале XIII веков в монастырях и других местах монахами и вообще учеными людьми, об этом свидетельствует и булла Гонория III, 1225 года, хотя более или менее определенных данных касательно отношений к нему со стороны известных ученых XII века, схоластического или мистического, церковного или антицерковного направления, имеется весьма мало. Известно, что Гуго Сен-Викторский (fll 41) комментировал Дионисия по переводу Эригены, но был ли он знаком с сочинением «О разделении природы», не видно. В сочинении *Tractatus exserptionum*, приписываемом Ришару (-f-1173), у Миня помещенном между произведениями Гуго, Эригена причисляется к «первым богословам», как рассуждавший о приложимости категорий к Богу¹⁰⁰⁶. На Эригену ссылается в одном из своих слов Гарнерий Рошфорский, клервосский аббат, бывший потом епископом Лангрским († в начале XIII века), но имеет в виду, по-видимому, лишь толкование его на небесную иерархию¹⁰⁰⁷. Часто цитирует философа, по Орео, в своей (неизданной) «Сумме» Симон Турнейский (de Toumai), парижский магистр конца XII века, «весьма ученый богослов и весьма тонкий диалектик (*logicien*)», обращавший на себя внимание современников смелостью своих суждений¹⁰⁰⁸. Вообще, можно признавать вероятным влияние воззрений Эригены на некоторых представителей средневекового реализма, державшихся более или менее сходного с его монизмом образа мыслей, но с точностью это влияние не определено¹⁰⁰⁹.

В конце XII или начале XIII века выступил в качестве последователя учения Эригены Амальрих из Бены, шартрской области, преподававший в Париже сначала философию и вообще светские науки, потом обратившийся к богословию. По словам хронистов, он известен был своею ученостью и пользовался вообще уважением, так что находился в близких отношениях к дофину Людовику. В каком виде он воспроизводил учение Эригены, на какие пункты его обращал особое внимание, какие делал дальнейшие выводы в теоретическом и, может быть, практическом отношении, нельзя сказать с точностью, потому что сочинений после него не осталось, суждения же противников его, представителей католической церкви, относятся большей частью или к учению его последователей, или к воззрениям, изложенным собственно в сочинении *De divisione naturae* Эригены. Указывается лишь, между прочим, что он особенно настаивал на мысли, что всякий христианин должен верить, что он есть член Христа, иначе он не может получить спасения. Когда другие магистры университета восстали против Амальриха, несмотря на покровительство ему со стороны Людовика, и признали учение его еретическим, он отправился в Рим (1204) для оправдания себя; но папа Иннокентий III также высказался против него, как против еретика. По требованию университета он должен был отречься от своих воззрений; но вследствие внутренней борьбы и печали, которыми сопровождалось это отречение, как передают хронисты, вскоре заболел и умер (1207). Уже по смерти Амальриха открылось, что он имел довольно много последователей, особенно между духовными лицами, – причем были между ними, по замечанию одного хрониста, люди ученые, – и таким образом, положил начало сектантскому движению. Писатели, сообщающие сведения о сектантах-амальрихианах, изображают их исключительно темными красками, приписывая им всевозможные заблуждения, до антиномизма включительно, которых сам Амальрих, без сомнения, вовсе не проповедовал. Парижский собор 1210 года, под председательством Петра Корбейльского (*de Corbelio*), Санского архиепископа, предал однако анафеме и самого

Амальриха и постановил вынуть прах его из могилы и зарыть вне кладбища; из сектантов 10 лиц были сожжены, 4 приговорены к заключению на всю жизнь в тюрьме¹⁰¹⁰. Обращает на себя при этом внимание замечание Генриха Остийского (ок. 1260), что самое учение Амальриха [Эригены] не было предметом особого рассмотрения на соборе потому, что Амальрих имел некоторых учеников, находившихся еще в живых во время этого собора, благодаря видному положению и влиянию которых продолжало существовать указанное учение, уже приговоренное к уничтожению; имена их, замечает Генрих, и в настоящее время лучше опустить, нежели перечислять. На этом же соборе подверглось осуждению сочинение магистра Давида динантского, учение которого, может быть, стояло в некоторой связи с учением Амальриха и Эригены, хотя большее значение для него имели, по-видимому, сочинения Аристотеля и Аверроэса¹⁰¹¹. Латеранский собор в 1215 году подтвердил осуждение учения Амальриха, признав это учение «не столько еретическим, сколько бессмысленным»¹⁰¹², и осудил в то же время Ортлиба, или Орклена, который, как думают, был первоначально учеником Амальриха, выступив потом в Германии одним из первых распространителей доктрины братьев и сестер свободного духа¹⁰¹³.

Каково бы ни было в действительности учение самого Амальриха и отношение его к Эригене, справедливы или нет все те тяжкие обвинения, которые возводимы были на последователей его, в данном случае важно то обстоятельство, что источник сектантского движения был усмотрен именно в сочинении Эригены *De divisione naturae* и на него было обращено особенное внимание. Еще до собора 1210 года канцлер парижского университета, епископ Одон Тускуланский извлек из книги Эригены положения, казавшиеся еретическими, после чего книга и была осуждена магистрами, хотя она и не упоминается в определениях собора, наряду с сочинением Давида и естественнонаучными сочинениями Аристотеля, которые подверглись гонению тогда же, вероятно, ввиду влияния их на Давида. В 1215 году папским легатом, кардиналом Робертом Курсоном было объявлено запрещение

употреблять в университете осужденные книги. Наконец, 23 января 1225 года, – по поводу донесения в Рим епископа Парижского, издана была Гонорием III (1216–1227) специальная булла о книге Эригены, уже ранее осужденной, как говорится в булле, на провинциальном соборе архиепископом Санским с суффраганами¹⁰¹⁴. Имя Эригены в булле совсем не упоминается, но сочинение его признается преисполненным еретического развращения; предписывается поэтому, как было уже говорено выше, архиепископам, епископам и прочим предстоятелям церквей тщательно разыскивать это сочинение или части его, требуя присылки его в пятнадцатидневный срок от всех, у кого оно имеется, с угрозой в противном случае отлучения от церкви; собранные таким образом экземпляры повелевается отсылать в Рим для сожжения или предавать публично огню на месте. Чтобы дать возможность узнавать это сочинение, указываются затем начальные и конечные слова отдельных книг его¹⁰¹⁵.

Какие именно ереси находили в произведении Эригены вообще в то время, чем мотивировано было его осуждение, об этом сообщает Генрих Остийский († 1271), имеющий в виду изложение этих ересей Одоном, и Мартин Польский († 1278), передающий о них в том виде, как они осуждены были, по его словам, папою Иннокентием III в декретальном послании (?). Генрих (или Одон), признавая, что в произведении этом учителя Иоанна Скота, которому последовал Амальрих, между тем как сам Иоанн ввел в него авторитет какого-то греческого учителя, по имени Максима, заключаются вообще многие ереси, находит достаточным указать три из них. 1) Первое и главное заблуждение в том, что признается, будто все есть Бог, вследствие чего отрицается по отношению к Богу движение, тварь и Творец признаются за одно и то же. 2) Второе заблуждение: примордиальные причины, или идеи, творят и бывают творимы, тогда как, по учению святых, они суть то же, что Бог, насколько существуют в Боге, и посему не могут быть творимы (это хочет, впрочем, утверждать и указанное сочинение, замечает Генрих). 3) Третье заблуждение, будто при скончании века будет иметь место объединение полов, начало

же этому объединению положено будто бы во Христе, между тем как на самом деле Он был мужского пола и имел признаки этого пола, что видно из того, что он был обрезан (Лк. 2,21)¹⁰¹⁶. Те же в сущности пункты указываются и у Мартина с некоторыми лишь дополнениями. Иннокентий III, по нему, осудил в декретальном послании Амальриха за то, что он 1) «утверждал, будто идеи, находящиеся в уме божественном, и творятся, и творят, тогда как, по блаженному Августину, в божественном уме все вечно и неизменно». Другие заблуждения его: 2) что все возвратится в Бога и объединится в Нем, ибо Он есть сущность всех тварей и бытие всего; 3) что как свет невидим сам по себе, но бывает видим лишь в воздухе, так Бог не будет созерцаем Сам в Себе ни ангелом, ни человеком, но лишь в тварях; 4) что разделение человека на полы произошло вследствие греха и уничтожится по воскресении, как уничтожилось уже во Христе, – «каковые все заблуждения находятся в книге, озаглавленной *Periphyseon*¹⁰¹⁷. Как можно видеть, внимание критиков обращается на монистические утверждения философа, которые он высказывает, думая следовать Дионисию, и затем вообще на те положения, в которых он отступает от западного богословия, следуя восточным авторитетам. Так, ему ставится в вину предполагаемое несогласие его со «святыми», т. е., как прямо указывается у Мартина, с бл. Августином, в учении об идеях, причем подвергающие взгляд Эригены критике богословы стоят до известной степени на той же точке зрения, с которой и впоследствии, например, Дионисий Петавий критикует учение греков о различии в Божестве сущности и энергии, называя греков достойными смеха за то, что они различаемое только в уме относят на счет самой вещи. Заблуждением признается и прямо заимствованное от Григория и Максима учение о происхождении различия полов вследствие грехопадения и об уничтожении этого различия в будущем; такое учение также являлось несогласным с обычными западными представлениями об этом предмете, имевшими за себя авторитет Августина.

Булла 1225 года должна была положить решительный предел дальнейшему распространению влияния воззрений Эригены. Хотя нет прямых сведений о том, каким образом приводилась она в исполнение, но, по-видимому, сохранившиеся до настоящего времени экземпляры сочинения «О природах» и отрывки его могли уцелеть благодаря лишь особым обстоятельствам¹⁰¹⁸. Ввиду этой буллы и последовавшего за ней уничтожения книг Эригены не только не могло иметь места какое-либо положительное влияние ее на представителей схоластической учености, деятельность которых относится к дальнейшему времени, но и вообще непосредственное знакомство с нею могло быть лишь совершенно исключительным фактом. Альберт Великий († 1280), Фома Аквинат († 1274), Бонавентура († 1274), Дунс Скот († 1308) не упоминают даже имени Эригены в своих сочинениях, хотя оно должно было быть известно им, хотя бы по общераспространенному в средние века переводу Дионисия, также по комментарию на небесную иерархию¹⁰¹⁹. Германские мистики XIII-XIV вв.

с Эккартом († 1329) во главе, несмотря на известное внутреннее сходство учения последнего с учением Эригены, не были, нужно думать, знакомы непосредственно с воззрениями его. Жерсон († 1429) повторяет лишь сказанное Генрихом Остийским и Мартином Польским об осуждении сочинения «О разделении природы» парижскими магистрами¹⁰²⁰. Средневековые хронисты более позднего времени, также библиографы, всегда говорят об этом сочинении понаслышке, а не на основании собственного знакомства с ним. В индексе запрещенных книг, изданном по постановлению Тридентского собора, оно уже и не упоминается, – очевидно, как совсем вышедшее из употребления и позабытое. И когда в конце средних веков и в начале новейшего времени появляются мыслители, признаваемые непосредственными предшественниками новой философии и высказывающие положения, подобные тем, какие высказывал некогда Эригена, например, Николай Кузанский (1401–1464), Джордано Бруно

(1548–1600), они не стоят ни в какой прямой зависимости от Эригены и его воззрений.

Уже в конце XVII века вызвано было произведение философа на свет из мрака забвения и неизвестности англичанином Гэлем, издавшим его в 1681 году. Римская церковь поспешила вскоре же внести книгу в индекс (1685); неприязненно отнеслись к философу, соответственно этому, и католические богословы того времени, Мабильон (1707) и Наталис Александр († 1724)¹⁰²¹. Но явившись в качестве лишь исторического памятника давно прошедшего времени, сочинение Эригены не могло уже произвести какого-либо заметного влияния на развитие философско-богословской мысли, которое должно было идти в новые времена своим особым путем. В истории новой философии появление теперь этого сочинения, по-видимому, почти совсем не имело значения.

Особое внимание философ IX века и его воззрения привлекли к себе собственно только в настоящем столетии, после появления германских идеалистических систем, когда усмотрено было сходство философии Эригены в некоторых выводах с этими системами. Какие при этом были высказываемы и частью высказываются доселе суждения по вопросам о происхождении и смысле ее, суждения, различные иногда до противоположности, об этом была речь выше, во введении. В то время как одни признают Эригену гениальным мыслителем, предупредившим почти на тысячу лет новые времена, другие не хотят видеть в его воззрениях ничего оригинального, усматривая в них лишь возвращение к неоплатонизму. Одни, даже католические ученые, рекомендуют систему Эригены в целом как образец истинно христианской философии, другие не находят у него ничего христианского и считают его систему антирелигиозною вообще, как пантеистическую, построенную на рационалистических основаниях.

В действительности, спекуляция Эригены представляет своеобразное явление по своему характеру и происхождению.

По своим принципам Эригена – философ; философское учение его, в отношении к содержанию, должно представлять,

по его намерению, самый строгий монизм. Но вместе с требованием полной свободы для философствующего разума, у философа IX века соединяется вера и в безусловное значение авторитета Откровения; монизм же его не только не должен исключать теистических понятий и положений, но даже сам должен на них утверждаться.

Особый характер этой спекуляции, в которой объединяется рациональное исследование с религиозной верой, философский монизм с христианским теизмом, объясняется особыми условиями ее происхождения: будучи философской по принципам и содержанию, она имела в действительности непосредственными и главными, если и не исключительными, источниками для себя произведения богословской мысли, именно, возникла из соединения воззрений представителей богословия восточного и западного, точнее – из усвоения результатов восточной богословской спекуляции на основе принципов спекуляции западной. Эригена представляет со своей спекуляцией, как было показано, собственно пример влияния восточного богословия на западное, принадлежа прежде всего западу по происхождению и образованию, по принципам и первоначальным воззрениям, но стремясь в то же время усвоить и усвоая на самом деле известные воззрения представителей богословской мысли востока. В целом, те источники богословского характера, на которые всюду прямо ссылается Эригена в своих сочинениях, должны быть признаны более или менее достаточными для объяснения происхождения из них системы философа.

Веру в христианское Откровение Эригена мог принять, разумеется, лишь от христианских писателей-богословов. Но и принцип свободного исследования истины собственным разумом человека, смелое провозглашение и проведение которого и делает Эригену философом, заимствован им непосредственно от Августина и только получил у него дальнейшее, в известном смысле более широкое и последовательное, применение; мысль о принципиальном тождестве познания, приобретаемого через исследование природы разумом, с одной стороны, и получаемого в

сверхъестественном Откровении, с другой, он мог найти и в восточном богословии. Признавая безусловное согласие с разумом Откровения вместе с предшественниками своими на поприще спекуляции, богословами, и вслед за ними, – он, как философ, устанавливает лишь несколько иной взгляд на значение Откровения для разума и на отношения к нему последнего, нежели мыслители-богословы запада и востока.

Для представителя западного богословия, Августина, богооткровенные истины суть как бы конечный пункт, цель, к которой разум человеческий может и должен стремиться прийти самостоятельно, исходя из непосредственно достоверных для сознания данных. С восточной точки зрения, напротив, данные Откровения должны являться исходным пунктом, служить посылками для всех операций спекулирующего разума. Эригена же, полагая, что для разума не может быть ничего выше ясного постижения истин Откровения, и признавая вместе с тем за Откровением руководящее значение в деле познания, смотрит в то же время на содержание Откровения в целом не просто как на совокупность известных, готовых уже, так сказать, формул, но как на объект свободного исследования, как на задачу, если можно так выразиться, которую абсолютный Разум дает конечному с целью возбуждения последнего к самостоятельности. Через такой взгляд должны примиряться у Эригены требование свободы философского исследования и признание факта внешнего откровения.

В содержании системы Эригены важнейшие пункты могут быть поставлены в ближайшее соотношение с соответствующими положениями восточного и западного богословия. Основной, можно сказать руководящей, идеей для философа во всем его умозрении является богословская идея образа Божия в человеке, мысль об аналогии между Духом абсолютным и духом человеческим. Ею он пользуется при уяснении учения о Боге и о происхождении от Него всего; благодаря ей приходит к своеобразным выводам и в учении о человеке. В первом случае он идет в направлении, принятом бл. Августином, от понятия духа человеческого к понятию Духа божественного. Но августиновским методом он пользуется для

разъяснения положений, взятых у восточных писателей. Во втором случае он следует восточным богословам, идя уже в обратном направлении, от понятия о Божестве к понятию о существе человеческом. Но, усвоив выводы восточных богословов, он идет далее их и раскрывает эти выводы с западной точки зрения.

У бл. Августина, в богословии западном, делается попытка возвыситься до понятия о Божестве, исходя из понятия о духе человеческом, ввиду признаваемой между тем и другим аналогии, причем Августин имеет собственно целью конструировать догмат о Троице. В восточном богословии, насколько представителями его являются, прежде всего, писатели, учение которых было выше изложено, устанавливается понятие о Божестве, как безусловной причине всего, которая во всем проявляет свои действия, но сама непостижима. Эригена, подобно Августину, обращается к аналогии духа человеческого в учении о Боге, но имеет при этом целью, прежде всего, уяснение вопроса о происхождении всего от Бога, о творческой деятельности Божества. Эту деятельность, по нему, можно представлять по аналогии с деятельностью духа человеческого, как мыслящего и волящего и проявляющего свою мысль и волю во внешних действиях.

Первый, так сказать, момент и непосредственный объект божественного мышления суть идеи, природа сотворенная и творящая, по терминологии Эригены. В западной спекуляции они признаются, как от века существующие в абсолютном Духе и порождаемые Им, не отделимыми и не отличающимися от самого Его существа. В восточном богословии идеи, или «божественные хотения» (θεῖα θελήματα), рассматриваются как проявления Божества во вне, отличающиеся от непостижимой самой в себе сущности Его. Эригена, согласно отчасти с восточным воззрением, выделяет идеи в своем разделении природы в особую форму, признавая их в то же время существующими от века в Самом Боге.

Дальнейшее проявление мысли и воли бесконечного Духа составляет мир конечный, природа сотворенная и не творящая. Бл. Августин представлял творение мира по идеям, между

прочим, таким образом, что Бог сначала сотворил материю, затем осуществил на ней Своею волею идеи Своего разума, как бывает это при деятельности духа человеческого. По учению восточных богословов, Бог сотворил мир, приведя в осуществление идеи всего сущего, всегда в Нем бывшие, так что во всем сотворенном проявляются эти идеи. Ближайшим образом вопрос об отношении конечного мира к идеям и о происхождении всего от Бога писателями-богословами, однако, не рассматривается; можно лишь встречать, например у Дионисия, выражения, что «бытие для всего есть превышающее бытие Божество», что Божество Само всюду присутствует Своими действиями. Эригена, прибегая в данном случае, подобно Августину, к аналогии духа человеческого, признает при этом введение особого творения материи не объясняющим вопроса о творении Богом всего «из ничего»; материя и все существующее вообще должно всецело разрешиться, по нему, в идеи, или в мысль и волю Божества, которые не отделимы от самой сущности Божества. Однако, хотя все всецело существует в идеях и в Боге и как бы разрешается в идеи и в Самого Бога, так что Бог есть всяческая во всех, но решить вопрос, каким образом вечное и неизменное, оставаясь таковым, могло вместе с тем проявиться во временном и преходящем бытии, философ находит невозможным.

Замечательны выводы, какие делает Эригена по отношению к антропологии, руководясь идеей образа Божия в человеке и имея в виду высказанные уже им монистические положения в учении о Боге. Хотя он при этом частью прямо пользуется данными восточной спекуляции, но дает им новое обоснование, так что все учение о человеке получает у него новую постановку.

Бл. Августин, представитель западной спекуляции, решая вопрос, в чем собственно должно заключаться сходство между Духом божественным и духом человеческим, при своей психологической точке зрения, хочет отправляться от конкретных явлений внутренней жизни и искать этого сходства в том, что составляет сущность и основу этой жизни; основной процесс жизни человеческого духа, скрывающийся под

непрестанной сменой и многообразием психических явлений, состоит, по нему, в объективации духом своего внутреннего содержания; соответственно этому образ Божий в человеке должен быть полагаем собственно в обладании духом человеческим, при самосознании, разумом и волею. Согласно определениям восточного богословия, отличающимся общим и отвлеченным характером, человек, как образ Божий, должен быть вообще отражением свойств и совершенств, какими обладает Божество; то, что в бесконечном Субъекте существует самобытно и первоначально, в субъекте конечном должно существовать, так сказать, в отраженном виде, как дар Божества; чего не может быть в Божестве, того не должно быть, по идее, и в образе Его, человеке. Эригена, установив тождество мышления и бытия по отношению к абсолютному Духу, как мыслящему и волящему, и разрешив все в мысль и волю Божества, когда переходит затем к учению о человеке как образе Божества, признает, что это тождество, по идее, должно иметь место и для духа человеческого, что все сотворенное, являющееся предметом знания для человека, существует на самом деле в мыслящем субъекте; отсюда делается вывод, что человек, будучи сам мыслью Божества, есть «вся тварь», или единство всего сотворенного.

Очевидно, соответственно такому взгляду на человека, у философа должно было получить особую постановку и богословское учение о грехопадении человека и следствиях его, как об отпадении человека от своего Первообраза и уклонении от подобия Ему, а затем и учение о восстановлении падшего человека.

У бл. Августина падение изображается как акт прежде всего внутренний, следствием которого было превратное направление всей внутренней жизни духа, характеризующееся стремлением воли к самоослаблению и неведением со стороны разума истины; при этом признается возможным для человека обладание нынешней телесной организацией и в идеальном состоянии. В восточном богословии переход человека из идеального состояния в эмпирическое представляется, с объективной точки зрения, как изменение отношений человека к

Богу и к бытию низшему: отворотившись от Бога и обратившись к чувственному миру, человек перестал быть чистым отражением Божества, к духовной природе его присоединилась не свойственная ему, по идее, животная организация его материального тела. По Эригене, падение есть внутренний акт; но так как, по философу, все конечное должно собственно находиться в человеке, в настоящем же эмпирическом состоянии человек, наоборот, сознает себя со своим телом лишь частью окружающего его внешнего мира, то следствием отпадения человека от Бога и признается как бы эмансипация чувства, низшей стороны в человеческом существе, от интеллекта, или реализация низших потенций человеческого существа; и чувственный мир, и самое тело, присоединяемое к духовной природе человека, начинают, таким образом, именно вследствие падения противостоять самосознательному духу, как нечто внешнее и чуждое ему.

Что касается учения о восстановлении человека, то в западном богословии, у бл. Августина, при рассмотрении вопроса об оправдании и спасении, даруемых человеку в христианстве, внимание обращено на восстановление нормального строя внутренней психической жизни человека через непосредственное действие спасающей силы Божией, благодати, в отдельных индивидуумах. Сам Христос представляется здесь как высочайший пример воздействия благодати на человеческую природу; но, в то же время, дело Его должно быть основанием для действий благодати во всех спасаемых. По восточному воззрению, восстановление падшего человека в первоначальное состояние сводится к восстановлению нормальных отношений человека к Божеству и к низшему, чувственному бытию: освободившись от подчиненных отношений к чувственному миру и объединив в себе, по Максиму, согласно своему назначению, все сотворенное, обратившись к Богу человек должен воссоединиться с Богом и через то сам обожествиться.

Восстановление в этом смысле человеческой природы совершеннейшим образом осуществилось во Христе, Богочеловеке; во всех прочих оно может осуществляться не

иначе, как путем единения со Христом через веру и таинства. У Эригены восстановление человеческой природы определяется как «возвращение» ее к Богу и в Бога, природу не сотворенную, и этому возвращению придается космическое значение; сущность его полагается во внутреннем объединении и одухотворении человеческой природы, как следствии воссоединения ее с миром идей и самим Божеством, причем материальное тело человека и весь внешний, чувственный мир должны «возвратиться» в дух человека, в котором они созданы, и чрез посредство его – в Самого Бога. Восстановителем всей человеческой природы является Христос, воссоединивший в Себе с Божеством человечество и обожествивший последнее, как учит о том восточное богословие; христология в системе философа, согласно с этим, должна занимать особое положение. Как бы в противоположность резко проводимому у бл. Августина разграничению в судьбе праведных и нечестивых, Эригена особенно настаивает на мысли о всеобщем восстановлении человеческой природы в идеальное состояние. Но всеобщий апокатастасис он понимает собственно лишь в объективном смысле и, в отличие от Оригена, не отвергает вечности мучений злых, пользуясь частью разъяснениями самого же Августина о значении зла в мировой гармонии.

Факт ближайшего отношения спекуляции Эригены, по ее происхождению, к богословию необходимо иметь в виду при суждении о ней с точки зрения отношения ее вообще к христианству. Как философ, Эригена идет далее своих предшественников-богословов, ставит и пытается решить вопросы, которыми они не задавались и не имели нужды задаваться, будучи богословами. Но он стоит при этом всецело на почве их воззрений, у них заимствует посылки для своих выводов, принимая во всей силе основные христианские истины, разъясняемые ими. Было бы по меньшей мере несправедливо говорить о совершенно несогласном, будто бы, с христианством характере его воззрений, как говорят о том некоторые католические ученые, которые признают обязательным для себя во всех вопросах сообразоваться с непогрешимым голосом римского первосвященника и для

которых христианское учение отождествляется с системой Фомы Аквината, также ученые протестантские, ортодоксального или либерального направления, которых устрашает действительный или мнимый платонизм отцов и учителей церкви прежнего времени и которые вообще бывают склонны неприязненно относиться к тому, что кажется им несогласным с учением и принципами протестантства.

Теистически-христианские понятия и положения в системе философа, как показано, не являются случайным и внешним для нее элементом, не только не вводятся в нее автором намеренно, для прикрытия лишь своих антихристианских и антирелигиозных по существу воззрений, но не могут быть рассматриваемы и просто как следствие реакции «христианского сознания» философа против нехристианских выводов системы или как невольное выражение его религиозного чувства, безуспешно борющегося с пантеистически настроенною мыслью, так что он, будто бы, только «сердцем был христианин», но сердце или чувство его находилось в борьбе с разумом. Напротив, эти понятия, будучи заимствованы им от писателей-богословов, относятся к самой сущности его системы, имеют не меньшее значение и для ума философа, нежели для его сердца, и полагаются им в основание для чисто логических выводов. Как бы ни относиться к факту зависимости философа в его спекуляции от мыслителей-богословов и к попытке его провести в своей философии самый строгий монизм, не отступая в то же время от теистически-христианских воззрений и понятий и даже на основе этих понятий, самый факт совмещения им в своей системе теизма и монизма, как равноправных, с его точки зрения, в логическом отношении, хотя бы *de facto* не примиренных им, не может быть отрицаем. Можно согласиться со словами Кристлиба, что в системе Эригены «спекулятивный пантеизм и идеализм перекрещиваются с христиански-реалистическим теизмом», но понимая при этом пантеизм в смысле вообще монизма, как пантеизм «особого рода», являющемуся Губера, и не относя теизма к личному лишь религиозному чувству философа, а не к самой системе.

Нет необходимости и нет твердых оснований ставить философию Эригены, с целью объяснения ее происхождения, в непосредственную зависимость от философии неоплатонической, предполагая близкое знакомство философа с первоисточниками неоплатонизма. Хотя известен факт даже перевода им одного неоплатонического сочинения, но не видно, чтобы он имел знакомство, например, с произведениями Плотина и чтобы вообще на его воззрениях отразилось как-либо непосредственным образом влияние этих произведений. Вполне естественно, разумеется, что система Эригены, возникнув путем усвоения и своеобразной переработки результатов богословской мысли востока и запада, воздействие на которую со стороны неоплатонизма несомненно, и будучи системой монистической, представляет в некоторых своих определениях известное сходство с неоплатонизмом. Но при этом сходстве не должно упускать из виду и различия и нельзя видеть в спекуляции Эригены простое лишь возвращение к тому, что давно уже было высказано¹⁰²².

Можно поставлять различные формы «природы» в системе Эригены, природу не сотворенную и творящую, сотворенную и творящую, сотворенную и не творящую, в соответствии с тремя началами Плотина – Единым, умом и мировой душой. Но Единое, или Абсолютное, по Плотину, не должно иметь мышления, воли и самосознания, чтобы быть Единым. По Эригене, Абсолютное, Бог, как творящая все природа, есть самосознательный Дух, мыслящий и волящий. Природа сотворенная и творящая в системе Эригены, идеи, должна соответствовать уму (*νοῦς*) в системе Плотина. Но характерным должно признать при решении вопроса об отношении философа IX века к неоплатонизму тот факт, что сам он никогда не употребляет термина «ум», *intellectus*, в приложении к миру идей, но всегда только «*ratio*»; слово *intellectus* употребляется у него всегда для обозначения самого Абсолютного. С мировой душой Плотина, производящей из себя и заключающей в себе все низшее ее, можно до известной степени сопоставлять природу сотворенную и не творящую Эригены, насколько он и сам признает одушевленность всего и прямо говорит о душе

мира и насколько он все разрешает в психическое бытие. Но упоминая о душе мира, со ссылкой на Платона, он не дает ей значения мирового принципа в платоновском смысле; к разрешению же всего в бытие психическое приходит особым, указанным выше путем, руководясь мыслью об аналогии между Божеством и духом человеческим. Дух человеческий в системе Эригены занимает иное положение, нежели какое дается ему в неоплатонической философии, насколько человек у Эригены признается «всею тварью» и весь чувственный мир в собственном смысле должен существовать в духе человеческом и для него, так что и мировой процесс сводится к истории духа человеческого. Правда, учение философа о падении человеческой природы может быть сравниваемо с учением о падении душ Платона и Плотина, учение о восстановлении ее – с соответствующим учением неоплатоников об очищении души и возвышении ее до созерцания Абсолютного. Но особая постановка связанных с этими учениями метафизических вопросов ясно обнаруживает отличие западного философа IX века от неоплатоников, как представителей античной философии. Эригена в этом случае приближается по своим воззрениям к философии уже нового времени.

Факт сходства воззрений Эригены с воззрениями новейших мыслителей в существенных, притом, и для него, и для этих мыслителей пунктах обращает на себя особое внимание, вызывая удивление со стороны исследователей и иногда восторженные похвалы философу IX века, хотя, как известно уже, можно встречать иногда и отрицательные отзывы касательно значения и оригинальности его системы, как не идущей, будто бы, далее платонизма, особенно со стороны католических, неприязненно относящихся к философу, писателей. Конечно, проводя параллели между столь отдаленными по времени и возникшими при различных обстоятельствах явлениями, какие представляют система Эригены, с одной, и философские системы новейшего времени, с другой стороны, нужно всюду соблюдать осторожность, чтобы сходства в общих положениях не распространить неправильно и на частности и не приписать философу IX века выводы, каких

сам он вовсе не хотел делать. Но, хотя преувеличенным должно оказаться заявление Кристлиба, что «точки соприкосновения Эригены с новейшими философами, равно как и некоторыми богословами, например Шлейермахером, столь многочисленны на протяжении системы, что нет между ними почти ни одного более значительного, с которым бы Эригена не сходилась в каком-либо существенном пункте своей системы»¹⁰²³, однако в общем указанный факт должно считать несомненным: Эригена на самом деле антиципирует учения новых философов, именно принадлежащих к идеалистическому направлению, в наиболее характерных для них пунктах¹⁰²⁴.

Так, Эригена провозглашает основное положение родоначальника новой идеалистической философии Декарта о самодостоверности мышления¹⁰²⁵, хотя это положение высказывали также, вслед за Августином, Оккам и Кампанелла¹⁰²⁶. Учение его о существовании всего в Боге и в идеях напоминает учение Мальбранша о нахождении в Боге всех духов и идей всего и о познании всего в Боге. Еще более сходства представляет его учение с учением Беркли, которое развилось из философии Локка и по которому существуют в действительности только Бог, Дух абсолютный, и духи конечные и их идеи.

Можно сопоставлять, далее, до некоторой степени понятие Эригены о душе человеческой, как все в себе заключающей и производящей из себя, с понятием Лейбница о представляющей весь мир монаде, причем другими, более поздними предшественниками Лейбница в данном случае были еще, как известно, Николай Кузанский и Джордано Бруно; теодицея Эригены некоторыми положениями близко напоминает теодицею Лейбница. С философией Спинозы система Эригены имеет сходство главным образом как система монистическая, и именно – уже по самой схеме «разделения природы» или различения форм единого бытия¹⁰²⁷. Необходимо упомянуть еще о довольно близком сходстве в некоторых пунктах воззрений Эригены с воззрениями Лессинга, пытающегося занять середину между пантеизмом Спинозы и индивидуализмом Лейбница, – именно в способе понимания

божественного творчества, как совершающегося через мышление Божества, и в определении отношений разума к положительному Откровению.

Но наиболее замечательным признается предвосхищение философом IX века выводов новейшей германской философии, возникшей на основе философии Канта. Замечание его, что область познаваемого ограничивается лишь акциденциями некоторой непостижимой сущности, что Бог, идеи и субстанции сами по себе непознаваемы, напоминает кантовское различие явлений и вещи в себе; разъяснение же субъективности пространственной формы воззрения, в смысле происхождения ее из самого духа, дается уже прямо в духе кантовской трансцендентальной эстетики. Через утверждение, что все существует в сознающем субъекте и для субъекта и что объект, порождаемый субъектом, тождествен по природе с последним, Эригена приближается к точке зрения субъективизма Фихте, хотя выше и прежде человеческого субъекта он, следуя, как он сам говорит, богословию, полагает Божество в качестве самосознательного субъекта. Вместе с Шеллингом признает он первоначальное единство или даже тождество в Абсолютном идеального и реального, духа и природы, и со всею ясностью и решительностью высказывает положение Гегеля о тождестве вообще мышления и бытия. Происхождение конечного мира в настоящем эмпирическом виде его является и для него, как и для названных философов, не чем иным, как распадением первоначального единства идеального и реального, переходом духа или идеи в инобытие. Но это распадение имело, по нему, место лишь для сознания конечного субъекта, для человека; в человеческом существе произошла, так сказать, эмансипация чувственного представления, не от бессознательной, впрочем, воли, как это признается в философии Шопенгауера и Гартмана, но от интеллекта, соединенного с волей, и явился, таким образом, чувственный мир как представление. В абсолютном же Субъекте реальное всегда пребывает, по нему, в единстве с идеальным как тождественный с ним по природе момент его, так что возможность возвращения реального в идеальное, природы в дух, по отношению к человеческому существу,

обуславливается лишь обращением человека к Абсолютному. Из второстепенных мыслителей новейшего времени наиболее близкие аналогии с учением Эригены можно находить у примыкающего частью к Шеллингу теософа Баадера, который определяет человека как говорящий и действующий образ Божества и по которому человеческое знание о вещах есть лишь сознание божественного знания; сходно частью с учением Эригены и учение Баадера о падении человека и следствиях падения, также о восстановлении его. Нечто аналогическое с общей концепцией воззрений Эригены можно усматривать и в «пантеизме» Краузе¹⁰²⁸.

Необходимо, однако, заметить еще раз по поводу всех этих аналогий, что они могут быть проводимы только в общих чертах. Хотя Эригена приходит к тем положениям, которые развиваются уже в новой философии, но приходит особым путем в сравнении с представителями этой философии. Одинаковые с ними положения стоят у него в иной общей связи и потому, естественно, имеют в частностях не вполне тот самый смысл, какой имеют соответствующие положения новых мыслителей. И хотя сами по себе указанные аналогии представляют интерес, но они могут только отклонить от понимания действительного смысла воззрений философа, если отводить им слишком широкое место или даже руководиться ими при самом изложении его системы (как это делает частью Кристлиб).

При всем этом может показаться странным, даже маловероятным и во всяком случае трудно объяснимым тот факт, что мыслитель IX века предвосхищает положения, которые составляют лишь достояние мысли новейшего времени, хотя бы и нельзя было искать у него точной постановки и ясного решения проблем новейшей гносеологии и метафизики. Но в данном случае вместо того, чтобы приписывать философу какую-то способность предведения будущего, лучше обратить внимание прежде всего на ближайшие отношения его к прошедшему. Усвоив воззрения представителей восточной спекуляции предшествовавшего времени, он стоит в то же время, как было показано, на почве воззрений и принципов августинизма. Но если верны слова

историков философии, что влияние Августина простирается в общем и на настоящее время, что им уже выдвигаются те проблемы, которые остаются не решенными в философии еще и ныне, частью «се дается этим проблемам и та постановка, какую они имеют ныне, что Августин именно есть основатель новейшей «метафизики внутреннего опыта»¹⁰²⁹, – можно до некоторой степени понять, почему: спекуляция Эригены, стремившегося, по-видимому, лишь усвоить данные развившейся под влиянием неоплатонизма богословской мысли востока, не представляет из себя простого воспроизведения этих данных или восстановления неоплатонической философии, но едет гораздо далее.

Если нужно говорить о значении Эригены в общей истории развития европейской мысли, то, не вдаваясь в подробные рассуждения об этом, которые могли бы иметь лишь более или менее проблематический характер, можно заметить вообще, что, занимая в свое время особое, так сказать промежуточное, положение между востоком и западом, по своим обоюдосторонним, направленным и к тому, и к другому, интересам в области спекуляции, Эригена занимает также особое положение и в порядке времен, находясь как бы на границе между новым и древним временами, поскольку самая эпоха, в которую он жил, с одной стороны, хочет быть и является по своей науке, искусству и вообще культуре лишь своего рода эпохой «возрождения» прежних классических времен, но в то же время, с другой стороны, выступают на сцену и действуют в эту эпоху уже новые народы и полагаются основания нового порядка вещей. Древний мир, просвещенный явившимся во откровение языком Светом (Лк.2,32) теперь уже окончательно завершил свое развитие и должен был передать свое наследие новому времени, новым народам. В области спекуляции мыслитель, живший в эту эпоху, прямую историческую задачу имел в том, чтобы усвоить по возможности не односторонне результаты предшествующего развития мысли в христианстве на востоке и западе и попытаться объединить их в цельном мировоззрении. Как бы исполнителем этой задачи и явился Эригена, живший на западе и принадлежавший западу,

но не довольствовавшийся сферой одной западной спекуляции и при своих симпатиях к греческому востоку все усилия направлявший к непосредственному ознакомлению с произведениями мысли восточной. При своей природной способности к спекуляции и неутомимом усердии в научных занятиях, при высоком достоинстве тех источников, откуда он почерпал данные для своей системы, поскольку в лице представителей восточного и западного богословия, к которым он обращался чаще всего, так называемая патристическая философия достигала, можно сказать, кульминационного пункта, – он дал в предпринятом им опыте построения спекулятивной системы, несмотря на всю незаконченность его в деталях, неясность и иногда даже видимые противоречия, замечательнейшее произведение, возбуждающее даже удивление ввиду достигнутых в нем результатов. Разумеется, появление мыслителя и его системы, со столь высокими притом качествами, в соответствии как бы с известным историческим моментом, не было само по себе необходимо. Однако в истории духа человеческого вообще не могут иметь приложения законы безусловной физической необходимости. И во всяком случае, если выступление Эригены с его философией, с известной точки зрения, именно если иметь в виду непосредственно окружавшую его среду и общий уровень тогдашнего образования, кажется неожиданным и признается своего рода аномалией, – с более широкой точки зрения, по отношению к общей истории развития европейской мысли, оно, может быть, и не должно быть рассматриваемо как выходящее из пределов последовательного, естественного и нормального хода этого развития, какое бы значение ни имели в этом случае личная гениальность мыслителя и различные, по-видимому, случайные обстоятельства жизни его, содействовавшие ему в осуществлении его стремлений (сам Эригена, например, как было уже замечено, видит действие Промысла в том, что ему попало как-то в руки произведение св. Максима De ambiguis).

Трудно сказать, какое направление и какой вид приняло бы дальнейшее развитие спекулятивной мысли в Западной Европе, если бы в основу его положены были в большей или меньшей

степени в позднейшее время, после Эригены, те стремления, которые воодушевляли Эригену, и те положительные результаты, которых он достиг, т. е. если бы на западе в последующее время более или менее живо сознавалась потребность обращаться к «чистейшим и обильнейшим» источникам греческого востока в богословии и философии и почерпать оттуда непосредственно, как это делал в свое время Эригена, не заключаясь в сферу римской ортодоксии, и если бы концепции самого Эригены, которыми философ IX века антиципировал новейших философов, сделались достоянием, по крайней мере, научного сознания в средние века и были разработаны и разъяснены методически и без предубеждения. Этого на деле не случилось. При резко проявившемся именно с IX века, со времени жизни Эригены, антагонизме между западом и востоком, как жизнь запада вообще, так в частности западная наука, развивалась вдали от прямого влияния востока, и лишь в исходе средних веков, в XV столетии, обнаружился на западе живой интерес к греческому языку, греческой литературе и философии, когда сами греческие ученые стали приходить на запад, особенно после взятия Константинополя турками, причем вызванное этим обстоятельством оживление мысли и стремление освободиться от уз схоластики и было одним из ближайших предвестников появления новой философии. Задачей для схоластики в средние века было правдание и систематизация собственно догматов католической церкви. Обращение к грекам и свобода мышления, проповедуемые Эригеной, его своеобразные мнения, несогласные с общепринятыми суждениями, не могли встретить сочувствия в представителях латинской церкви, и папство в конце концов наложило свою тяжелую руку на главное произведение философа, приговорив его к немедленному повсюдному уничтожению в то самое время, когда произведение это начало, по-видимому, находить распространение, непосредственно перед эпохой расцвета схоластики.

Родоначальником западной схоластики, а также развивавшейся параллельно с ней, частью в качестве реакции

против нее, мистики, Эригена не может быть признан, хотя бы в том общем и отдаленном смысле, в каком признает это Штауденмайер, уже ввиду общего характера его спекуляции и содержания его системы. В этом согласны между собою и католический, и протестантский авторы наиболее обстоятельных исследований об Эригене и его системе, Губер и Кристдив¹⁰³⁰. Эригена пытается установить, подобно схоластикам, ближайшую связь между религией и философией, даже отождествляет их. Но он имеет дело с иным материалом, нежели схоластики, и, как философ, преследует иные цели в сравнении с ними. Для западных мистиков Эригена имел большое значение, но лишь своим переводом Дионисия, частью, может быть, комментарием на него, но не собственными воззрениями. Сам он констатирует точку зрения мистического созерцания Абсолютного, к какому стремится мистика, но не занимается методикой мистики в собственном смысле, а пытается в сочинении «О разделении природы», при предположении указанной точки зрения, на рациональных основаниях развить цельную систему религиозной философии.

В общем Эригена является спекулятивным мыслителем, философом, рассуждающим о предметах религии, в духе новейшего времени, и как философ, он с своей спекуляцией представляет в известном смысле как бы уже начальный пункт нового времени. В то же время, при своей непосредственной зависимости от богословия предшествовавшей ему эпохи, он есть как бы завершительный пункт предыдущего развития мысли, находясь в гораздо более близких отношениях к патристическому времени и к неоплатонической философии, нежели в каких стоит к нему самому средневековая эпоха¹⁰³¹. Средние века разделяют его и новейших мыслителей, будучи временем воспитания западного ума и подготовки к новому и самостоятельному решению тех проблем, решить которые пытался уже философ IX века.

Примечания

¹ - Иером. Иннокентий (Павлов). Санкт-Петербургская Духовная Академия как церковно-историческая школа // Богословские труды. Сборник, посвященный 175-летию ДДА М., 1986. с 233.

² - Литературу об Эригене довольно полно указывает U. Chevalier. Repertoire des sources historiques du moyen Sge. Bio-bibliographie. Paris. 1877. 1235–1236. Sup-plem. 1888. 2682. Ср. также F. Uberweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bearb. u. herausgeg. v. M. Heinze. II6. Berlin. 1881. 126. Авторы прежнего времени посвящают в своих трудах внимание большей частью, почти исключительно, вопросам, касающимся биографии Эригены и библиографии его произведений. Ср. Mabillon (1680), Gale (1681), Cave (1689, – 1745), Dupin (1696), Fabricius (1697, – 1858), Mackenzie (1708), Oudin (1722), Rivet (1740), Wright (1742), Tanner (1748), Ceillier (1754), Alexander Natalis (1778). Появившиеся в течение настоящего столетия специальные исследования и вообще сочинения, с большей или меньшей подробностью трактующие об Эригене и его учении, принадлежат преимущественно германским ученым и написаны главным образом на немецком, частью на латинском языках. P. Hjort. Iohan Scotus Erigena oder von dem Ursprung einer christlichen Philosophie und ihrem heiligen Beruf. Kopenhagen. 1823. H. Schmid. Der Mysticismus des Mittelalters in seiner Entstehungsperiode. Jena. 1824 (114–178). F. W. Laufs. Ober die far verloren gehaltene Schrift des J. Sc. von der Eucharistie (Theol. Studien und Kritiken, v. Ullmann. 1828. H.4, S. 755–780). Fnm-тйИер. Die Lehre des J. Sc. Er. vom Wesen des BOsen nach ihrem innern Zusammen-hang und mit Rflcksicht auf einige verwandte Systeme der neueren Zeit (Tflbing. Zeitschr. far Theologie, v. Steudel. 1830. H. I, S. 49; H.3, S. 74). F. A. Staudenmaier. 1)J. Sc. Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit. Mit allgemeinen Entwicklungen der Hauptwarheiten auf dem Gebiete der Philosophie und Religion, und GrundzOgen zu einer Geschichte der speculativen Theologie. Th. I. Frankfurt am Main. 1834. 2) Die Philosophie des

Christenthums. I. Lehre von der Idee. Giessen. 1840 (535–632).
 3) Lehre des J. Sc. Er. fiber das menschliche Erkennen mit Rflicksicht auf einschflgige Theorien frflherer und spflterer Zeit (Zeitschr. far Theol. v. Hug u. a. 1840. H.2, S. 239). C. Hock. J. Sc. Erigena. Ein Beitrag zur Geschichte der christl. Philosophie mit besonderer Rflicksicht auf die Darstellungen von Hjort und Staudenmaier (Bonner Zeitschr. Nr Philos, u. kathol. Theol. 1835. H. 16, S.33). C. B. Schluter. Praefatio editionis cuititulus: J. Sc. Erigenae De divisione naturae libri V. Monasterii Guestph. 1838. (cf. Migne. Patrologiae cursus, S. I. 1.122, c. 101–126). F. Ch. Baur. 1) Die christl. Lehre von der VersOhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der flttesten Zeit bis auf die neueste. Tbingen. 1838 (118–141). 2) Die christl. Lehre von der Dreieinig-keit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtl. Entwicklung. II. Tflbingen. 1842 (303–334). A. Helfferich. Die christl. Mystik in ihrer Entwicklung und in ihren Denkmalen. I-II. Gotha. 1842 (179–254; 53–126). O. Gruber. Erigena. Artik. in Ersch u. Gruber's Allgemeine Encycl. der Wissenschaften und Kflnsten. I Section. Th.37. 1842. (S.82–99). E. Mylius. Sc. Erigena. Partic. ï quid Sc. Er. de malo docu-erit, dissertatiuncula. Halae. 1843. H. Ritter. 1) Geschichte der Philosophie. B. VII (Gesch. der christl. Philos. B. III). Hamburg. 1844 (206–296). 2) Die christliche Philosophie nach ihrem Begriff, ihren Sussem Verhaltnissen und in ihrer Geschichte bis auf die neuesten Zeiten. B. I. Gottingen. 1858. (459–471). N. Mailer. J. Sc. Erigena und seine Irrthflmer. Mainz. 1844. A. Torstrick. Philosophia Erigenae ex ipsius principiis delineata. Particula prima Trinitatis notionem complectens. Gottingae. 1844. (Anonymus). De J. Sc. Erigena commentatio auctore anonymo. De vita et prae-ceptis J. Sc. Erigenae. Bonnae. 1845 (cf. Migne, s. I. 1.122, c. 1–88). H. J. Floss.

³ - Риттер в рецензии на сочинение Губера. Getting, gelehrte Anzeigen. 1861. III. S. 1650.

⁴ - Cp. F. Hipler в Wetzer und Welte's Kirchenlexicon. 2 Aufl. III. 1884. S. 1795.

⁵ - Cf. Schluter. Migne, s. 1.1.122, c. 111.

⁶ - A. Kreutzhage. Mittheilungen Qber den Einfluss der Philosophie auf die Entwicklung des innern Lebens. MQnster. 1831. 216 ff. Cf. SchlOter, c. 106–110.

⁷ - Первая монография об Эригене, в которой уже выставляется на вид значение его, принадлежит собственно датскому профессору, находившемуся в близких отношениях к Баадеру и Гаманну, П. Иорту (протестанту): «И. Ск. Эригена, или о начале христианской философии и ее священном призвании» (1823).

⁸ - Ср. о нем K. Werner. Geschichte der katholischen Theologie (Geschichte der Wissenschaften im Deutschland. B. VI). MOnchen. 1866. S.487–497, 492. F. Lauchert. Franz Anton Staudenmaier nach seiner schriftstellerischen Thatigkeit dargestellt. Revue Internationale de Th£ologie. 1897. №№ 18, 20.

⁹ - F. Staudenmaier. J. Sc. Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit. I. Frankfurt am Main. 1834. Мёлер, между прочим, с одобрением встретил этот труд, усматривая в авторе его все качества, необходимые для успешного выполнения взятой им на себя задачи, и выражаясь относительно Эригены, что он «принадлежит к универсальным умам (Geistern) и ограниченной известным лишь направлением головой совсем не может быть понят». См. рецензию книги Штауденмайер» в Theolog. Quartalschrift. B. XVI. 1834. 470–485. Cf. 471.

¹⁰ - 38–39, 210.

¹¹ - Vorrede, VII.

¹² - 40.

¹³ - Vorrede, V, VII.

¹⁴ - Staudenmaier. Lehre des J. Sc. Erigena Uber das menschliche Erkennen. Ztschr. fflr Tbeol. von Hug u. a. 1840.

¹⁵ - Staudenmaier. Die Philosophie des Christenthums. I. Giessen. 1840. S. 535–632.

¹⁶ - 590–591.

¹⁷ - 605ff.

¹⁸ - 535ff, 587ff.

¹⁹ - Schluter. Praefatio. Migne, s. J. 1.122, c. 104: affirmare audemus, eum, si totum respicias, amussim veritatis nusquam transgressum esse.

²⁰ - 101–104.

²¹ - 105–111.

²² - 112–124.

²³ - 124–126.

²⁴ - Если верить автору анонимного сочинения об Эригене, явившегося в Бонне в 1845 году, когда указано было на это Шлитеру, последний поспешил заявить, что он и не слышал никогда, и не считал возможным, чтобы какое-либо сочинение Иоанна Скота Эригены было внесено в список запрещенных книг, что он, может быть, введенный в заблуждение сходством имен, перенес на Иоанна Скота Эригену то, что нашел об Иоанне Дунсе Скоте [?!]. *De I. Sc. Erigena commentatio*. Migne, s. I. 1.122, с.52.

²⁵ - Hock. J. *Sc. Erigena*. *Bonner Ztschr. fflr Philos, und kath. Theol.* 1835.

²⁶ - N. Moller. *J. Sc. Erigena und seine IrrthUmer*. Mainz. 1844. Vorwort, IV-V.

²⁷ - 87, 5, 134.

²⁸ - 95.

²⁹ - 125.

³⁰ - 4.

³¹ - § 1. S. 1–10. Marbach, Taillandier, Schlflter, Staudenmaier, Gfirres, Tennemann.

³² - §2, 10–18.

³³ - §§3–5, 18–35; §§6, 36–38.

³⁴ - §7, 39–46; §§8–13, 46–129.

³⁵ - §14, 129–136.

³⁶ - 45.

³⁷ - 125–126, 44–45, 49, 106.

³⁸ - 17, 105.

³⁹ - *De J. Sc. Erigena commentatio*. *Bonnae*. 1845, Migne. s. I. 1.122. P. I. cap. VI, с.50–52.

⁴⁰ - I, и, с.8–11.

⁴¹ - II, §38, с.66: *densissima nugarum siJva*; §47, с.75: *philosophiae Erigenianae sordes*; §53, с.76: *nugarum monstra*; §59,

c.84: aniles fabulae; etc.

⁴² - II, §17, c. 57.

⁴³ - II, §22, c. 59–60; §30, c. 63–64; §§37–46, c. 66–77; §57, c.83, annot.

⁴⁴ - II, §43, c.70.

⁴⁵ - II, §22, c. 59–60; §40, c. 69–70.

⁴⁶ - II, §65, c. 88; §38, c. 68.

⁴⁷ - II §65, c. 88; respondendum..., ilium, quem diximus librum, si totum ipsius ar-gumentum, totam ipsius disciplinam atque indolem respicias, nulla ex parte aut cum recta ratione, aut cum doctrina Christiana consentire.

⁴⁸ - Floss. Prooemium, p. I-II. Cf. annotat. c.309, 393: pessime docet; c.313, 777: falso doctrina (c.777: I. Scoti Maximique quem sequitur); c.364: falso disputat; c.395: male docet; c.405: id veritati non congruit; c.416: falsissimum id quidem; c.429: errat; c.799: falsa opinio; c.847: pessima doctrina, Scripturae ludificatio. По вопросу о воззрениях Эригены касательно Евхаристии Флосс берет, однако, Эригену под свою защиту.

⁴⁹ - N. Moller, 136.

⁵⁰ - Ср. E. Zirngiebl. Johannes Huber. Gotha. 1881. S. 64–75. 135 ff.

⁵¹ - J. Huber. Philosophie der Kirchengeschichte. München. 1589. S. IX.

⁵² - J. Huber. J. Sc. Erigena. München. 1861. Vorwort, VII-VIII.

⁵³ - VIII-IX, XI-XII.

⁵⁴ - X.

⁵⁵ - 171 ff.

⁵⁶ - 180 ff.

⁵⁷ - 147–148; cf. 60, 92, 137, 190, 211 Anm., 226, 234, 242, 251–254, 260, 268, 303, f"3, 316, 317, 321, 331, 340, (373), (375), 385, 399, (413).

⁵⁸ - 428–429.

⁵⁹ - 431.

⁶⁰ - 432.

⁶¹ - W. Kaulich. Das speculative System des J. Sc. Erigena. Prag. 1860. Geschichte derscholastischen Philosophie. I. Prag. 1863. S. 65–226.

⁶² - 18–19 (97), 82 (225).

⁶³ - 13 ("80), 80 ff. (222 ff.).

⁶⁴ - A. Steckl. Geschichte der Philosophie des Mittelalters. I. Mainz 1864. S.30–128.

⁶⁵ - 30.

⁶⁶ - 31,36,43.

⁶⁷ - 77.

⁶⁸ - 102, 127.

⁶⁹ - 42ff.

⁷⁰ - 44.

⁷¹ - 127–128.

⁷² - Об отношениях Штёкля к Губеру и о пререканиях, поводом к которым послужил вопрос об Эригене, см. Zirngiebi, 136 ff.

⁷³ - J. Bach. Die Dogmengeschichte des Mittelalters. Wien. 1873. S. 264–314.

⁷⁴ - 264.

⁷⁵ - 285.

⁷⁶ - 262, 230.

⁷⁷ - 312.

⁷⁸ - 269 Anm. 24, 280, 81, 267,104, 291.111, 294,123, 296,130, 299,139, против Штёкля 280,81, против Губера 288,105.

⁷⁹ - 291.

⁸⁰ - A. Helfferich. Die christliche Mystik. I-II. Gotha. 1842. I, 179–254; II, 53–126. Cf. I, 198, 202, 203, 233, 251.

⁸¹ - 253,254.

⁸² - 202,245.

⁸³ - H. Ritter. Geschichte der Philosophie. VII (Gesch. der christl. Phil. III). Hamburg. 1844. 291–292.

⁸⁴ - 242.

⁸⁵ - 244. Cf. Die christl. Philosophie. I. 1858. 466.

- ⁸⁶ - 286.
- ⁸⁷ - 251–254.
- ⁸⁸ - J. Hamberger. *Physica sacra oder der Begriff der himmlischen Leiblichkeit und die aus ihm sich ergebenden Aufschlüsse über die Geheimnisse des Christenthums*. Stuttgart. 1869. 46–52. Cf. 51–52, Anm.
- ⁸⁹ - Meusel. *Doctrina J. Sc. Erigenae cum Christiana comparatur*. Bautzen. 1869. 1.
- ⁹⁰ - Лютера 13, Меланхтона 11, Герарда 4, 8, 11, Хемница 8; Шлейермахера 11, 23, Мартенсена 12, 23, Ю. Мюллера 23.
- ⁹¹ - 27 annot.
- ⁹² - 32.
- ⁹³ - A. Neander. *Kirchengeschichte*. IV. 391. Cf. Christlieb. 130, 132 Anmm.
- ⁹⁴ - J. H. Kurtz. *Handbuch der KG*. Mitau. 1856. II, I, 554–561. Cf. *Lehrbuch der KG*. Mitau. 1874. I, §90, 281–283.
- ⁹⁵ - Th. Christlieb. *Leben und Lehre des I. Sc. Erigena*. Gotha. 1860. Vorwort v. Landerer, III–IV.
- ⁹⁶ - 132.
- ⁹⁷ - 187 ff., 199, 463–464.
- ⁹⁸ - 330 ff., 352.
- ⁹⁹ - 198, 328, 354.
- ¹⁰⁰ - L-Noack. *J. Sc. Erigena*. Leipzig. 1876.
- ¹⁰¹ - F. Hoffmann. *Der Gottesund Schöpfungsbegriff des Joh. Scotus Erigena*. Jena. 1876.
- ¹⁰² - R. Hoffmann. *De joannis Scoti Erigenae vita et doctrina*. Halis Saxonum. 1877.
- ¹⁰³ - G. Anders. *Darstellung und Kritik der Ansicht von Joh. Scotus Erigena, dass die Kategorien nicht auf Gott anwendbar sind*. Sorau. 1877.
- ¹⁰⁴ - F. Hoffmann. 67–68, 20.
- ¹⁰⁵ - Th. Wotichke. *Fichte und Erigena*. Halle a. S. 1896. 25.
- ¹⁰⁶ - 43–44.
- ¹⁰⁷ - 64–70.

¹⁰⁸ - G. Buchwald. Der Logosbegriff des J. Sc. Erigena. Leipzig. 1884. 67, 70.

¹⁰⁹ - Theolog. Literatur-Zeitung. 1884, № 10, 236–237.

¹¹⁰ - A. Hamack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. III. Freiburg im Breisgau. 1890. 244, Anm. 2.

¹¹¹ - H. Ritter. Geschichte der Philosophie. B. VI. 534. Cf. Die christliche Philosophie. B. I. Gottingen. 1858. 386, 387, 390.

¹¹² - Christlieb, 103, Anm.; 87–104.

¹¹³ - 453–454, 198.

¹¹⁴ - W. Preger. Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. I. Leipzig. 1874. 157, 164.

¹¹⁵ - F. Baur. Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in 1^{er} geschichtlichen Entwicklung. II. Tübingen. 1842. 203–334.

¹¹⁶ - 278, 279, 314.

¹¹⁷ - 329. Cf. De div. nat. V, 39, c. 1021.

¹¹⁸ - H. Jeep. Getting, gelehrte Anzeigen. 1861, 1, 531–542.

¹¹⁹ - Christlieb, 132 ff., 292 ff., 355 ff., 458 ff.

¹²⁰ - Wotschke, 48 ff., 63. Baur. Lehre von der Dreieinigkeit. III, 693. Ritschl Christ – liche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. I, 567.

¹²¹ - Wotschke, 28, 52.

¹²² - 29, 35, 37.

¹²³ - 28, 55.

¹²⁴ - 49, 61.

¹²⁵ - 47.

¹²⁶ - 70–71.

¹²⁷ - Не имеют, конечно, в данном случае особого значения те суждения об Эригене и его учении, которые представляют более или менее лишь повторение чужих мнений, как это не редко бывает в разного рода общих курсах, равно как те, которые не касаются сущности и характера воззрений его как философа. Ср. Oberweg. J. Erdmann. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Berlin. 1878. K. Prantl. Geschichte der Logik. II. Leipzig. 1861. A. Ebert. Allgemeine Geschichte der Litteratur des

Mittelalters im Abendlande. II. Berlin. 1880. Указанные выше разноречивые суждения об Эригене и его системе, высказанные в новейшее время, принадлежат собственно германским, католическим и протестантским, ученым, писавшим свои исследования на немецком, частью же на латинском языке. Что касается сочинений об Эригене в литературах других языков и суждений о нем негерманских ученых, то эти литературы далеко не представляют такого богатства, какое представляет немецкая, и в них нередко воспроизводятся лишь мнения германских авторов. Между французскими учеными, к числу лиц, с высоким уважением отзывающихся об Эригене, должен быть отнесен ученик Кузэна Тайльяндье, сочинение которого «Скот Эригена и схоластическая философия» отличается, впрочем, не столько строго научными достоинствами в отношении к содержанию, сколько живостью изложения, свойственной вообще французским писателям. S. – R. Taillandier. Scot firigdne et la philosophie scolastique. Strassbourg-Paris. 1843. Пантеизма в системе Эригены, по его словам вовсе не должно бояться, потому что наряду с пантеистическими, по-видиутверждениями, в то же время Божество в ней признается и бесконечно выщающим над тварью (199). Автор относит, между прочим, к доктринам безупречного достоинства (игбргochables) в философии Эригены, которые сохраняют полное значение и для настоящего времени, учение о необходимости (nicessitö) в Божестве, как личном Существе, свидетельствующее о высокой метафизической способности (aptitude metaphysique) философа (284). Теория зла у него также должна быть признана прекрасной (parfaitement belle) и представляет именно то самое объяснение зла, которого держится христианство (285). Как писатель, Эригена также должен быть поставлен весьма высоко (285 sqq.). При высоких достоинствах и в качестве мыслителя, и в качестве писателя, Эригена имел, по мнению автора, и весьма большое влияние на последующие века, на средневековую схоластику и мистику, будучи «родоначальником не одной какой-либо школы, но целой эпохи», и заключая собою философию александрийскую с одной стороны, с другой же

предначиная философию христианскую, хотя о нем и его значении потомки несправедливо забыли (283sq., 293, 200sq., 216sq.). В номиналисте Орео, авторе известной «Истории схоластической философии», напротив, Эригена, этот «*realiste effrontö*», не возбуждает особого сочувствия по своим воззрениям. «Все реалисты (будто бы) идут к пантеизму, но большая часть возвращается, не дойдя до конца», – у Эригены же находим реализм со всеми его последствиями. Для самого автора, впрочем, такие или иные религиозные убеждения составляют, по-видимому, дело не особенно важное. В. Наигёаи. *Histoire de la philosophie scolastique*. 2 ed. I. Paris. 1872. 161, 150. На итальянском языке известен трактат об Эригене и его учении Капелло. Различая в учении Эригены с одной стороны – часть чисто богословскую, с другой – философскую, Капелло не находит справедливым включать его в число пантеистов, несмотря на встречающиеся у него выражения, которые напоминают пантеизм. А. Cappello. *Scot Erigena e le sue dottrine*, Torino. 1879. 42, 55–56. По его мнению, хотя Эригена берется решать ту же самую проблему, какую решала неоплатоническая философия, но система его вовсе не есть просто лишь воспроизведение неоплатонизма и он является глубоким самостоятельным мыслителем. Утверждаемое им единство всего, согласно с его собственными пояснениями, ни в каком случае не должно исключать и субстанциального множества (62, 81–82). В английской литературе, по-видимому, нет специальных сочинений об Эригене, помимо нескольких журнальных статей и отделов в тех или других произведениях общего характера. Явное сочувствие философу выражает Морис, усматривающий у него «христианский платонизм в его наиболее совершенной (*complete*) форме», непохожий на платонизм ни александрийский, ни на сократовский, отличающийся и от августиновского платонизма, также платонизма греческих отцов, к которому он приближается более всего. F. D. Maurice. *Moral and meta physical philosophy*. I. London. 1873. 490, 501. Между прочим, Морис признает, что библейская идея об образе Божиим в человеке является одной из основных у Эригены (487). Пантеистом считает Эригену,

например, Пуль, причем, по его мнению, христианские элементы можно удалить из его системы таким образом, что самая система не пострадает от этого. R. L. Poole. *Illustrations of the History of Mediaeval Thought in the departments of theology and ecclesiastical politics*. London. 1884. 53–78. Весьма сочувственно относится к Эригене католический автор сочинения об ирландских школах и ирландских ученых, Гили, ввиду частию того, что Эригена именно является наиболее выдающимся представителем ирландской учености. «Несомненно, говорит автор, – он допустил важные заблуждения и по справедливости был осужден. Но он заблуждался не в духе Лютера и Кальвина, а в духе Оригена и св. Киприана», заблуждался потому собственно, что пустился в неизведанные области спекуляции, явившись до известной степени пионером в этом отношении. «Кроме того, он был судим не только за действительно принадлежавшие ему заблуждения, но и за учения, которых он никогда не держался, хотя они были осуждены под его именем». «Его любили и уважали друзья, которые знали его, и к нему относились неприязненно и при жизни его, и по смерти, многие, которые не были знакомы ни с ним самим, ни с его сочинениями. Мы, заключает автор, не склонны превозносить его недолжным образом, но это не значит, что мы должны судить его слишком строго; во всяком случае, что бы ни говорили о его заблуждениях, всякий должен признать, что Иоанн Скот Эригена был мужем святой жизни, чудом учености и славою для страны, которая дала ему его имя и его знания». J. Healy. *Insula sanctorum et doctorum*. 2 ed. Dublin. 1893. 576, 588. Встречающиеся в русской литературе сведения об Эригене и его учении отражают на себе, что вполне естественно, влияние суждений западных исследователей. Это в особенности нужно сказать о единственной, насколько известно, специальной статье об этом предмете И. Татарского «Сущность и происхождение философии И. Ск. Эригены» (Вера и Разум, 1885, т. II, ч. II), составленной, как видно и из цитат автора, на основании изложений Губера, Каулиха, Штёкля, также Ибервега и Эрдмана, и не чуждой некоторых, можно сказать, странных суждений (например, о «громадном влиянии» философии

Эригены на дальнейшее развитие схоластической философии, 230, – о несущественном значении антропологии в его системе, 288). Вслед за Штёклем автор усматривает в гносеологии Эригены рационализм древних гностиков, окрашенный ложным мистицизмом (238–241); повторяет слова Штёкля, что система его по существу своему есть пантеистическая (286), вовсе не христианская (292), «насквозь пропитанная неоплатонизмом» (237, 293). Основные мысли, а в большинстве случаев и подробности, взяты Эригеной из неоплатонизма чрез посредство церковных писателей и развиты им далее в цельную систему в совершенно неоплатоническом духе; хотя от этих писателей заимствован им и «животворный элемент чисто христианских умозрений», но эти умозрения «плохо вяжутся с его неоплатонизмом», – он брал истины христианства отрывочно и «втискивал» лишь их в свои неоплатонические формулы (236–237, 292–294). Неблагоприятную для философа оценку воззрений его дает и А. Верямяовский в исследовании «Западная средневековая мистика и отношение ее к католичеству» на страницах, посвященных Эригене и его учению (Вера и Разум, 1886, т. I, ч.1). И он находит у Эригены рационализм, в его аллегорическом способе толкования Писания, и еретический мистицизм (732–734), вместе с крайним пантеистическим направлением и еретическими взглядами по Разным вопросам (727, 729), ссылаясь, между прочим, для подтверждения своих суждений на замечания о воззрениях Эригены Дорнера и Баура (745–747). •"Воззрения Эригены на основные предметы богословского знания являются, по словам автора, не только ложными, но и во многом тождественными с соответствующими неоплатоническими воззрениями». Особенно тождество учения Эригены с неоплатоническим замечается в воззрениях его «на Бога как на бескачественную, лишенную жизни и деятельности монаду, на Лица Пресвятой Троицы как на силы или образы единой субстанции, на мир как на необходимую реализацию идей или примордиальных причин,... на имманентное отношение Бога к миру, исключаящее понятие о личном премирном существовании Бога, и, наконец, на процесс возвращения всей природы в единую Божественную

субстанцию». Такое возвращение Эригены к неоплатонизму, при отсутствии знакомства с первоисточниками неоплатонической философии, можно объяснить, по автору, «тождественностью теософского метода, примененного Эригеной к раскрытию христианского вероучения (?): тождественные гносеологические приемы сопровождаются более или менее тождественными результатами» (748–749). Ср. также Н. Страхов: «Очерки истории философии» (Вера и Разум, 1892, I, 361–364; отд. изд. 2-е, Харьков. 1894. 68–71), где учение Эригены о Боге признается воспроизведением неоплатонического учения и вообще замечается, что все главнейшие христианские догматы совершенно переделываются Эригеной на неоплатонический лад. Статья об Эригене в «Философском лексиконе» С. Гогоцкого, т. IV. в. 2. Киев. 1873. 268–269, не заслуживает почти упоминания по своей краткости.

¹²⁸ - J. Sc. Erigena. *Ober die Eintheilung der Natur*. Übersetzt v. LNoack. (Philos. Bibliothek. v. J. Kirchmann. B.40). Berlin. 1870. Vorwort, VI. Относительно перевода Ноака, вообще, по-видимому, удовлетворительного (за немногими исключениями, ср. особенно *De div. nat.* II, 1 подлинник и перевод), следует, между прочим, заметить, что он был бы по местам удобопонятнее и лучше передавал бы смысл подлинника, если бы переводчик не заменял некоторых общеупотребительных латинских терминов немецкими словами: *substantia*, *substantialis* – *Bestandheit*, *bestandhaft*, *accidens* – *Hinzutretendes*, *Zufälliges*, *zufällig Bestimmung*. *Zugehöriges*, *intellectus* – *Denken*, *Gedanke*. Cf. Vorwort, VII.

¹²⁹ - Staudenmaier. J. Sc. Erigena. 210, 39, 101.

¹³⁰ - Christlieb, 464. Cf. RE XIII, 803.

¹³¹ - Christlieb, 3.

¹³² - Baur, 292–293; 204.

¹³³ - Taillandier, 188 sqq., 191, 208.

¹³⁴ - Cf. Capello, 83. Healy, 586.

¹³⁵ - Huber. *Die Philosophie der Kirchenväter*. IX.

¹³⁶ - Ср. рецензию Риттера в *Getting, gelehrte Anzeigen*. 1861, III, 1643–1645.

¹³⁷ - Christlieb, 87–112.

¹³⁸ - Ср. рецензию Jeep'a, *Getting, gelehrte Anzeigen*. 1861. I, 541–542.

¹³⁹ - Huber. *J. Sc. Erigena*. 430–431.

¹⁴⁰ - Ср. Harnack. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. III, 244.

¹⁴¹ - Уже Штауденмайер замечает, что Августин должен был иметь важное значение для Эригены и что на него Эригена чаще всего (*am meisten, unendlichmal*) ссылается. Но рассуждая «о происхождении спекулятивного богословия и его Развитии до времен Эригены» (гл. IV), он не отмечает здесь особенностей воззрений Августина в сравнении с восточными богословами; Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника он при этом даже не хотел бы вводить в свой очерк, как представителей собственно мистики, и говорит о них (кратко) лишь между ссылок на них Эригены. Staudenmaier. *J. Sc. Erigena*. 274. ff., 288–291. По «кроме влияния греческих писателей, Эригена испытывает влияние *lasst sich bestimmen*) и со стороны величайшего отца латинской церкви, Августина, хотя в последней инстанции греческое влияние на него остается преобладающим и должно было остаться преобладающим уже и потому, что и у Августина он заимствует идеи, которые притекли к последнему из греческих источников». Huber, 430. Кристлиб не только знает, что Эригена «очень часто» обращается к Августину, но и ссылается на указатель цитат к сочинению «О разделении природы», помещенный в издании Гэля; тем не менее он имеет неосторожность сказать в другом месте, будто «ни на какого философа, ни на какого отца церкви, ни даже на само Св. Писание не ссылается Эригена столь часто, как на Дионисия; почти на каждом [!] листе сочинения *de divisione naturae* находим цитаты из него». Christlieb, 118, Anm. 5, 12. По словам новейшего французского исследователя в области истории схоластической философии, Пикавэ, «Иоанн Скот был, без сомнения, последователем неоплатоников, доктрины которых он заимствовал у бл. Августина и еще более у псевдо-Дионисия Ареопагита», хотя «вообще он был богословом и философом, обладавшим исключительной смелостью (*d'une hardiesse singulifere*), который считал себя обязанным всюду следовать

пазумы». F. Picavet. *La scolastique Revue Internationale de l'enseignement*. T.25. 1893. 352.

¹⁴² - H. Reuter. *Augustinische Studien*. Gotha. 1887. 510.

¹⁴³ - H. Reuter. *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*. I. Berlin. 1875. 52, 55–56.

¹⁴⁴ - W. Cunningham. *St. Austin and his place in the history of Christian thought*. London. 1886. 144, 149–150.

¹⁴⁵ - Capello. 82. Капелл о признает при этом Эригену, в отношении к его учености и даже самой спекуляции, собственно представителем ирландских школ, в которых сохранялись традиции школы Леринского монастыря, насажденные в них еще Патриком, просветителем Ирландии, и имело место изучение Марциана Капеллы (свободных искусств), греческих отцов и бл. Августина; основные идеи своей системы философ, по его мнению, должен был иметь еще до прибытия своего во Францию, так что и знакомство с Дионисием и Максимом не дало ему в действительности чего-либо по существу нового для него. ЧВ этих школах, – говорит автор, – и именно в период наивысшего их развития, воспитался Скот Эригена; из этих школ он заимствовал, вместе с знанием языков античной литературы, основные начала своей доктрины, равно как особые стремления и наклонности своего гения; таким образом, из них он совершенно объясняется (*4 interamente spiegato*). Скот Эригена есть, следовательно, прежде всего избранный ученик школ своей родной страны, благородный (*nobile*) представитель их Духа, наиболее точный образ своей нации. Пусть он будет александрийцем по общим началам своего учения, по неопределенным потребностям своего сердца, исполненного живой любви (*vivamente innamorato*) к истинному и доброму, – но он не может назваться непосредственным и прямым учеником Плотина и Прокла; его учение есть естественный и несомненный результат, равно как наиболее совершенное выражение того направления (*corso*) идей, которое, получив начало от Кассиана в монастырских школах южной Франции, полного развития Достигло в ирландских школах» (83–84). Доказать все столь смело высказываемые здесь положения автор, однако, едва ли был бы в состоянии, и на самом Деле,

как замечает Пикавэ, имеющий в виду именно обширное сочинение об ирландских школах и ирландских ученых Гили (1изд. 1890г.), «новые исследования о древних школах Ирландии не помогли нам уяснить, каким образом Могли эти школы выпускать учеников со столь обширной и сильной эрудицией, какой обладал Иоанн Скот», не говоря уже о том, что в отношении к спекуляции ригена остается совершенно исключительным явлением и между ирландски-и учеными. Cf. F. Picavet. Travaux recents sur le néo-tomisme et la scolastique. «revue philosophique. 1893. T.35. 411.

¹⁴⁶ - J. H. Kurtz. Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte. Mitau. 1856. II, 1, S 555–556.

¹⁴⁷ - О жизни Эригены подробно говорят: Staudenmaier, Bonner Anonym, Christlieber Huber, Hermens.

¹⁴⁸ - Floss, с.351–352.

¹⁴⁹ - В рукописях сочинений Эригены, как показано это издателем их Флоссом, это имя встречается почти только в надписании перевода творений Дионисия Ареопагита и именно в форме Ierugena в 6 кодексах (sec. X-XI, XI, XII, XIV, XIV и XV; De praedest. cod. sec. X, mann forte s. XV: Erugena) и Eriugena в 2 (cod. florent. XI-XII darmstad. XII); у Вильгельма Мальмсберийского (XII) указывается еще чтение Heruligena; Erigena уже у Сигиберта de Gembloux († 1112) (Fabricius. Biblioth. eccles. Hamb. 1718. p. 104; cf. ibid. Eurigena), затем у Тритемий († 1516). По Флоссу, Ierugena сложено из греческого Ιεροῦ, т. е. νήσου, и gena, наподобие встречающегося у Эригены слова Grajugena (Floss, с. 1236; cf. alienigena с. 339, monogena, heterogena с. 502, Francigena с. 1029, almigena с. 1223, Christigena с. 1228, terrigena с. 1233, caeligena с. 1221, 1235; cf. Scotigena с. 1027–1028), в Eriugena изменено некоторыми переписчиками, потом было читаемо как Erygena, откуда образовалось наконец Erigena. Floss, § 17. Менее вероятно производствóот Ἰέρνη, Hibernia (Erin), предлагаемое Губером, равно как некоторые другие. Huber, 36–40. Christlieb, 16–21. Hermens, 7–10.

¹⁵⁰ - K. L. Poole. Illustrations of the History of Mediaeval Thought in the departments of theology and ecclesiastical politics. London. 1884. Append. I. p.311–312.

¹⁵¹ - H. Zimmer. Über die Bedeutung des irischen Elements für die mittelalterliche Cultur. Preussische Jahrbücher, LIX. 1887. S. 27 ff. Здесь указываются следующие ирландские ученые, переселившиеся в Галлию: Иосиф, друг Алкуина; Климент (t 826, – exul hibernicus?) и пришедший, вероятно, с ним Дунгаль, занимавшийся астрономией и принимавший участие в богословских спорах; Дикуиль, астроном и географ того же времени; затем Эригена; Седулий Скот, оставивший после себя стихотворения (840–860), и с ним другие «ученые и грамматики» в Люттихе; Круиндмель (Cruindmel). В восточной половине франкского государства были: Виргилий, еп. Зальцбургский (743–784); Добда, того же времени; затворник Финдан (851–878). В С. Галлен пришел еп. Марк с племянником Мён-галем (Möngal, ок. 850). Ср. Dittmiller. Geschichte des ostfränkischen Reichs. III2. Berlin. 1888. S. 656–7, где называется еще ученый Израиль, более позднего времени.

¹⁵² - Migne, s. 1.1.124, с. 1133, с. 1245.

¹⁵³ - Christlieb, 24. Hüber, 42.

¹⁵⁴ - Об Эригене как начальнике парижской придворной школы, говорится только в письме Николая I к Карлу Лысому в неподлинной его редакции (Floss, C» 1025–1026). Но школа в то время даже не находилась в Париже. Dittmiller, III2, 052, Anm.

¹⁵⁵ - Willelmus malmesberiensis. Epist. ad Petrum: [Erigena], relicta patria (-Pannonia по Вильгельму), Franciam ad Carolum Calvum venit, a quo magna dignatione susceptus familiarium partium habebatur, transigebatque cum eo (ut alias dixi) tam serla. quam joca, individuusque comes tam mensae, quam cubiculi erat: nec unquam inter eos fuit dissidium, quia miraculo scientiae ejus rex captus, adversus magistrum quamvis ira praeproperum, nec dicto insurgere vellet. Floss, с.92D. В сочинении De Pontificibus 1. V у него приводится рассказ, имеющий характер анекдота, о том, как однажды, за столом, на шуточный вопрос короля по поводу какой-то допущенной Эригеной неловкости: «Quid distat inter

sottum (глупец) et Scottum?» Эригена отвечал сидевшему напротив королю: «Один только стол (Tabula tantum)». В другой раз, рассказывает Вильгельм, когда принесены были к столу три рыбы, две большие и одна маленькая, и когда король предложил Эригене поделиться ими безобидно с двумя присутствовавшими за столом клириками внушительных размеров, Эригена предоставил двум клирикам одну маленькую рыбку, а себе, обладавшему весьма незначительною на вид фигурой (*perexilis corporis*), оставил две большие. «Здесь один небольшой и две большие, – сказал указывая на себя и на две рыбы, в оправдание такого раздела, – и там – два большие (необъятной величины клирики) и одна небольшая (рыба)». Floss, Губер с недоверием относится к этим анекдотам. Huber, 48–49.

¹⁵⁶ - Praefat. ad versionem Dionysii, c.1031. Versus, Sectiol, IV; S. II, II, 8–11; S. III, I. 1–8; S. V, 20.

¹⁵⁷ - Versus, S. I, I, 47–56; II, 61–66; III, 61–74; IV, 38–52; V, 41–50; VI, 32–36; VII, «-24; VIII, 80–84; S. II, II, 5–20; S. IV, 78–84; S. V, I, 11. 15 (18). 19. 20.

¹⁵⁸ - Versus, S. I, II, 81–82; II, 69–72: *servulus indignus*. S. III, I, 8. Praef. ad vers, c. 1193: *extremus servorum vestrorum*.

¹⁵⁹ - Versus, S. I, VI, 37–40.

¹⁶⁰ - Huber, 48; die ttbertriebenen Schmeicheleien.

¹⁶¹ - Hermens, 26–28. Из исторических обстоятельств времени у Эригены указываются: междоусобия сыновей Людовика Благочестивого, Praefatio ad vers. Dionysii, c. 1031: *civilium plusque quam civilium bellorum maximae assidueque perturbationes*; поражение Людовика Немецкого 859 года 15 января, Versus, S. I, I, 57–78; нападения норманнов, Praef., c. 1031; Versus, S. I, 55–56: *pagana rostra*; S. I, II, 62: *hostis ferox* (?); S. I, IV, 47–50: *pagani piratae*; построение и украшение королем храмов, S. III, 67–74; S. I. IV, 35; S. II, II, 15–20: *λείψανα* Dionysii, aedes, cf. S. V. 11; S. IV, I, 85–100: *aedes Mariae*.

¹⁶² - De praedest. praefatio, c. 555–556.

¹⁶³ - Anastasii ad Carolum calvum literae. Floss, c. 1027–1028.

¹⁶⁴ - Pardulus laud, apud Remig. (De tribus epist. cap. 39). Scotum illum, qui est in palatio regis, Ioannem nomine, scribere coegimus. Floss, c. 89. Huber, 59. – Erigena, De praed. praef. c.356: ad testimonium vestrae orthodoxae professionis vobis iubentibus scribere curavimus; cap. I, §11, c.358: respondere compellimur iubentibus...catholicae Ecclesiae vigilantissimis pastoribus,...annuente praesertim orthodoxissimo principe domino venerabili Carolo.

¹⁶⁵ - De praed. praef. c.357.

¹⁶⁶ - H. Sdirars. Hinkmar Erzbischof von Reims. Freiburg im Brisgau. 1884. S. 115, m. 24. При изложении истории спора о предопределении необходимо иметь в виду поправки к прежним исследованиям, делаемые в этом сочинении. S. 108–126.126–150.

¹⁶⁷ - De praed. cap. I, § I, c. 357.

¹⁶⁸ - De praed. contra I. Scotum, sive liber I. Scoti correctus. Migne, s. I. t.115, c. 1109–1376. Schrors, S. 117, Anm.30. Floss, c. 349–354. По Schrors'у написано во вторую половину 851 года, а не в 852.

¹⁶⁹ - Floss, 1. c.

¹⁷⁰ - Adversus cujusdam vanissimi hominis, qui cognominatur Ioannes, ineptias et errores de praedestinatione et praescientia divina et de vera humani arbitrii libertate. Migne, s. I. 1.119, 101–250. SchrOrs, 117–119, Anm. 32. Floss, c.353–354. SchrSrs не находит возможным приписывать его Флору.

¹⁷¹ - Huber, 96. Floss, 1. c.

¹⁷² - Libellus de tribus quibusdam epistolis venerabilium episcoporum, quid de earum sensu et assertionibus juxta catholicae veritatis regulam sentiendum sit. Migne, s. 1. 1.121, c.985–1067. Schr6rs, S. 121, Anm. 40. Huber, 95. Schrfirs считает его принадлежащим не Ремигию, а Эбону, впоследствии епископу Гренобльскому. То же, по нему, нужно думать и о другом сочинении, c. 1067–1084.

¹⁷³ - Synod. Valent, can. 4, 6; Lingon. can. 4. Floss, c. 353–356.

¹⁷⁴ - Christlieb, 40.

¹⁷⁵ - Dei et libero arbitrio (859–860). Migne, s. I. t.125, c.55–474. Schrors, 136 Anm. 141. Huber, 101.

¹⁷⁶ - Exposit, super Jerarch. caelest. c. 140.

¹⁷⁷ - Migne, s. I. 1.125, c. 225–226, c. 313.

¹⁷⁸ - Так думает Губер, по которому «есть все основания считать этот перевод за первую работу Эригены при дворе Карла». Но не придавая сам особого значения названию *advena Ioannes*, которое усвоит себе Эригена в предпосылаемых переводу стихах (Floss, c. 1029), Губер не указывает таких оснований, кроме предполагаемых лишь незначительных следов (*leise Spuren*) знакомства с Дионисием в учении о грехе и наказании за него в сочинении о предопределении (Huber, 50–51, 121). Valeus указывает, неизвестно на каком основании, 858 год как год перевода Дионисия (Floss, XXVI). Из новейших исследователей относит начало перевода к раннему времени, кроме Губера, например Bonner Anonym (Floss, c. 20), к позднему – Schlöter (Floss, c. 102), Helfferich (I, 185). Christlieb оставляет вопрос открытым (26–27, 62, до 859 или 865).

¹⁷⁹ - Nicolai I epist. fragmentum ex Decreto Ivonis Carnotensis episcopi. Floss, c. 1025. Папа, как уже было замечено, в вопросе о предопределении стал на сторону противников Гинкмара и Эригены (859) и в разговоре с диаконом Лиуддоном (863, сентябрь) с сочувствием отнесся и к самому Готтшалку. Dtlmmler, II2, 91, 93–94.

¹⁸⁰ - Praef. ad vers. Maximi, c. 1195: Hoc opus Maximi...Vobis iubentibus edidi;...[Dionysii] sensus nuper Vobis similiter iubentibus transtuli. Vers. S. III, I, 19–21, c. 1235: [Dionysium] nos edidimus, Vobis poscentibus, olim.... praefatus Maximus abbas editus est nuper etc.

¹⁸¹ - Вульфад, сначала каноник и эконо́м Реймский, будучи лишен в 853 году сана пресвитера вместе с другими клириками, получившими посвящение от Эбона Реймского, жил при дворе короля в качестве воспитателя сына его Карломана; в 856 г. получил аббатство Rebais, потом S. Médard, наконец в 866 назначен на Буржскую (*bituricensis, de Bourges*) кафедру. Король писал о нем Николаю I, что если бы папа так же хорошо знал

его, как знают его при дворе, он даже против собственной его воли сделан бы был епископом; только ради общей церковной пользы соглашается король на удаление его от двора. Migne, с. 867–869. Сохранилась *Epistola pastoralis* Вульффада. Migne, 1.121.

¹⁸² - De divis. nat. V, 40, с. 1022. В издании Gale имя Вульффада опущено в тексте, хотя и упомянуто в приложении к изданию.

¹⁸³ - Из выражений, в каких посвящает Эригена свое сочинение Вульффаду, один из жизнеописателей его выводит, что отвлеченный мыслитель доступен был и для теплых и продолжительных чувствований, дружбы. Hermens, 38. Указание на особые отношения переводчика творений Дионисия и Максима и автора книг «О разделении природы» к Вульффаду можно находить в каталоге книг одной франко-галльской библиотеки IX века, принадлежавшей, может быть, Вульффаду. Здесь означена под № 1 *biblia Vulfadi*; далее: 6. *S. Dyonisii ariopagitae*. 7. *litterae ejusdem*. 17. 18. *libri Perifiseon II*. 27. *Omeliae Ioannis [?] diversae*. 31. *Scoliarum Maximi*. G. Becker. *Catalog! bibliothecarum antiqui Bonnae*. 1885. p. 42.

¹⁸⁴ - *Expos, super Jerarch. cael.* с. 167–168, с. 230.

¹⁸⁵ - Как главное место пребывания ирландских ученых, между прочим Эригены и некоего Мартина, называется Лаон, но всегда ли он жил там, неизвестно. *Monumenta Germaniae historica. Poetae latini medii aevi*. T. III, p. 2. 1892. p. 422, annot. 2. Предполагая, что одно из стихотворений Эригены (*Vers. S. IV, I*, с. 1235) представляет описание храма, который Карл решил построить в честь Божией Матери в Компьене 5 мая 877 года, Губер выводит отсюда, что Эригена был жив в это время и находился, таким образом, при короле до самых последних дней его жизни († 6 окт. 877). Huber, 119–121. Но Дюммлер не находит возможным согласиться с этим и видит в стихотворении указание скорее на реймсскую церковь, построенную собственно Гинкмаром (862). Dömmler, III · 41, Апш. Из письма Анастасия Библиотекаря, которое прислано было Карлу Лысому в 875 году вместе с переводом схолий Максима на Дионисия, написанных на поле перевода Эригены, и в котором Анастасий

выражает удивление, каким образом мог совершить такое дело, перевод Дионисия, человек чужеземец (*barbarus*), Иоанн Скотигена, живя где-то на краю света, не видно, находился ли в то время Эригена в живых и жил ли именно при Карле. Floss, с. 1025–1030. То же должно сказать о другом письме его 876 года, в котором он защищает тождество Дионисия Ареопагита, как автора известных с его именем Произведений, с Дионисием Парижским, если только здесь имеется в виду Эригена. Migne, s. l. 1.129, с.737–739 (*quisquam doctorum, – cui [Deus] multa Otvelat; cf. Floss, 1032 A*). Едва ли можно придавать много значения и упоминанию в сохранившемся греко-латинском двустии Эригены «Иоанна, славы римского народа», вместе с Лиуддоном (*Liuddo*), разумея под Иоанном папу Иоанна VIII (872–882). Vers. S. V, I, 17.

¹⁸⁶ - Willelmus malmesb. *De gestis regum Anglorum*, 1. II; *De Pontificibus*, 1. V; *Epist. ad Petrum*. Huber, 112–113. Floss, с.91–93.

¹⁸⁷ - Asserus. *De rebus gestis Alfredi*. Huber, 108–111.

¹⁸⁸ - В пользу достоверности рассказа высказываются: Staudenmaier, Schlitter, Christlieb (42–58), Ebrard, Jeep, Hermens; по другим, напротив, – известия Вильгельма мало заслуживают доверия: Mabillon, Natalis Alexander, Bonner Anonym, Floss, Huber (108–121), Наигёаи, Erdmann, Ebert. Наиболее обстоятельный, насколько известно, разбор сказаний о конце жизни Эригены дает Poole. *Illustrations of the History of Mediaeval Thought* etc. 1884. Lond. Append. II, p. 313–329. Первоисточниками сведений для других писателей здесь признаются Ассер (*Annales hidenses* не подлинны, 314) и Вильгельм, в общем заслуживающий доверия (329). Первого повторяет Флоренций Worcester'ский (до 1118), второму следуют Гелинанд († 123) и Винценций († 1264). Известное с именем Ингульфа († 1109) *Descriptio compilata* в действительности позднейшего происхождения и произвольно выдает обоих Иоаннов Ассера за одного, отождествляя его с Иоанном Скотом Вильгельма (316). Справедливо или нет все, сообщаемое Вильгельмом, в подробностях, и именно факт признания Эригены мучеником, но внесение под 10 ноября (4 *Jdus Novembris*) в английский и даже римский мартирологий (1586 года) Иоанна Скота Эригены (что должно было смущать и

смущало католиков, если под ним разумелся осужденный церковью еретик), имело в своем основании, нужно думать, смешение с ним Иоанна Скота, епископа Мекленбургского, убитого в 1066 году (327; cf. Fabricius. Bibl. lat. Florent. t. III, 1858, p. 422). – Позднейшие хронисты и другие писатели обыкновенно полагают переселение Эригены в Англию в 883 году, иногда 882 (Christlieb, 47) и 884 (Gale, Floss, с. 100), основываясь, вероятно, на словах Ассера, хотя они могли иметь и другие какие-либо источники для сообщаемых им сведений, если не все у них основано на разного рода недоразумениях (ср. Valeus – о переводе Дионисия в 858 году, о расположении к Эригене Людовика, преемника Курда, о принятии Эригеною монашества в Бретани, † 884; Leslaeus – об отправлении Эригены Карлом III (881–887) к Альфреду в качестве посла после победы последнего над датчанами. Floss, XXVI–XXVII). Так как две хроники (petriburgense и thuanum) говорят об Эригене (о смерти его только первая, вторая о прибытии из Франции) под 891 годом, то в этом году предполагают иногда смерть Эригены (Christlieb, 55, 53, следуя J. B. Weiss'y, Geschichte Alfreds des Grossen. Schaffhausen. 1852. cf. Floss, XXIV). Неизвестно, на каком основании указывается его смерть около 880 года в Англии в Weingarten-Deutsch, Zeittafeln und Oberblicke zur Kirchengeschichte. Leipzig. 18914. S. 75 (прибытие в Париж!?) 843, de divis. nat. 854 [?], перевод Дионисия 860). Подтверждения и разъяснения известий Вильгельма Мальмсберийского (в пользу достоверности которых можно между прочим указать не факт нахождения Леландом в Мальмсберийском аббатстве статуи Эригены с надписью: «Иоанн Скот, который перевел Дионисия с греческого языка на латинский» (Christlieb, 28; Gale, Floss, с. 100), скорее всего нужно ожидать от английских ученых. Новейший английский издатель Вильгельма Stubbs оставляет вопрос открытым и допускает возможность ошибки со стороны Вильгельма, или перенесения им на Иоанна Мальмсберийского того, что рассказывается у Ассера о другом Иоанне, Однако более склоняется к признанию достоверности рассказа его и замечает, что следы существования Иоанна, аббата Мальмсберийского,

можно встретить и в архивных данных. *Rerum britannic, medii aevi scriptores*. 90. Vol. 1-II. Willem. malmesb. by Stubbs. 1887–1889. Vol. II, Preface, p. XLVIII (ссылка на *Cartularium saxon*. II, pp. 232–273–275; cf. Vol. I, p. 131, annot. (ссылка на *Cod. Diplom.* №331,337,1084,1085).

¹⁸⁹ - Floss, с. 353.

¹⁹⁰ - Dummler, III2, 652, Anm. cf. 583.

¹⁹¹ - Haureau, I,91,95.

¹⁹² - *Monumenta Germ. hist. Scriptores*, XIII, 399. Ex Gestis Episcoporum Antissiodo remium, ex parte II, 40: Wibaldus episcopus, natione Francigena, Cameracensis indigana parentibus nobilissimis genitus.... Hic vir a primo etatis tyrocinio spilitmibus inbuitur disciplinis, liberalium arcium studiis adprime instructus, Iohannis Scotti, qui ea tempestate per Gallas sapientiae diffundebat radios, factus pedisequus, cuius discipulatui longo inherens tempore, divina simul et humana prospicere, prospera eque et sinistra equali lance didicit ponderare. У Gale он назван Гумбальдом (Humhaldus), Floss с. 89. Cf. Dflmmler, III2, 562, Anm.; Monumm. Poetae, III, 422, anaot. – Wîbaldus, Wicbaldus.

¹⁹³ - Gaubertus (s. X). *Grammat. διαδοχή* (Pertz. *Archiv ftr altere deutsche Geschicht-dcunde*, X, 333) – Ademar. *Hist.* III, 5 (*Monumm. Scriptores*, IV, 119). Cf. Mo-numm. Poetae. III, 422, ann.

¹⁹⁴ - Heirici carmina. *Monumm. Poetae*. III, 421. Migne, s. I. 1.124, с. 1131. Ebert, II. 285–290. Haureau, I, 179–195.

¹⁹⁵ - Migne, s. I. 1.131, с.51; [по Эберту, cf. Ceillen] 1.117, с.295, с.361; 1.101, с. 1246 Ebert, III, 233–236. Наигёаи, I, 199–206. Ceiller, XIX1, 482–495.

¹⁹⁶ - Haureau. I, 209. Ceillier, XIX, 574–586.

¹⁹⁷ - Ebert, III, 129–138. Haureau, I, 210–211. Ceillier, XIX, 549–553. Нередко смешивается (cf. Наигёаи) с Аббоном Флерийским (t 1104). Ceillier, XX, 32–53.

¹⁹⁸ - Предполагают, что об Эригене идет речь и его последователями называются Роберт, Росцелин и Арнульф в словах, которые приводит Du Boulay. *Hist. Acad. Paris*. I, 443: In dialectica sophistaë Ioannes, qui eamdem artem sophisticam vocalem esse disseruit, Robertus, Roscelinus, Amulphus...Ioannes

sectatores. Наигёаи, I, 244 sqq. – К числу данных, какие встречаются относительно Эригены в разного рода памятниках, следует присоединить еще несколько отрывочных замечаний, находимых частью в рукописях почти современных ему, частью у писателей позднейшего времени. Встречается упоминание о брате Иоанна Скота, в надписи IX в. на странице одного манускрипта, содержащей пасхальную таблицу, но имя его германское, Альдельм: *Frater Johannis Scotti Aldelmus fecit istam paginam. Cod. S. Germ. 1108 (olim 442), f.42. Floss, XXIII-XXIV. Cf. Pitra. Spicileg. Solesm. Ш. р. XXVI, 425–427: Adhelmus philosophus, Iohannis Scoti, ut videtur frater. Fragmm. [librorum de naturis rerum] ex 11. Thomae Cantipratini de naturis rerum descripta.* – В другой рукописи (XI в.) говорится о медицинском средстве, *quo et frequenter Pardulus utebatur episcopus, et Fregus gramaticus...Graeci quoque sapientes, ut audivi a Ioanne, hoc maxime utuntur medicamine. Nec aliquando fortassis alteram pro desiccandis humoribus curavit accipere potionem. Cod. bibl. civ. Abrinc. 2940. Floss, XXIII.* – В изданном Дюммлером письме от А к учителю Е (до 875–877 г.) спрашивается, как следует петь: *animo vel animae irreverenti et infrunito, «ut infrunito, sive infrodito, antepenultimo acuto secundum doctrinam Ioh. Scoti* (далее делается упоминание о Манноне). *Neues Archiv der Gesellsch. fthr. ält. deutsche Gesch. XIII. 1888.350ff.* – В рукописи X века, во введении к трактату Августина о диалектике: *secundum vero Ioannem Scottum est dyalectica quaedam fuga et inse-cutio etc. Cousin, Ouvres inöd. d'Abelard, p.619. Prantl, II, 23, Anm. 97; 42, Anm. 163.*

¹⁹⁹ - Migne. *Patrologiae cursus completus. Series latina. T. 122. Ioannis Scoti opera quae supersunt omnia ad fidem italicorum, germanicorum, belgicorum, franco-gallicorum, britannicorum codicum partim primus edidit, partim recognovit Henricus Iosephus Floss. Accedunt Adriani papae II espistolae. Paris. 1853.*

²⁰⁰ - Codd.: Ratisb. (Monac.) 137, sec. X-XI, Vindob. 971 (olim salisb. 157) XI, Uindob. 754 (olim theol. 217) XII, Darmstad. (olim Colon) 30 XII, Ftirstenfeld. (Monac.) 9 XV, Vatic. 177 XIV, Vatic. 176 XIV, Lips. 188 XIII, Florent. 89 XI-XII etc. (Gandavensis, Parisienses). Floss, § 13. Edd.: *Opera Dionysii veteris et nov[a]e*

translatio-nis, etiam novissim[a]e ipsius Marsilii Ficini, cum commentariis Hugonis, Alberti, Thomae, Ambrosii oratoris, Linconiensis et Vercellensis. Argentinae. 1502–1503. (только Cael. hier., с коммент. Гуго и Альберта, I, f. 1–162, и Eccles. hier., f. 163–178). S. Dionysii Areop. martyris, ep. Athen. et Gallorum apostoli opera, quae quidem extent, omnia, quintuplici translatione versa, et commentariis D. Dionysii a Rikel Carthusiani nunc iterum diligentissime editis elucidata, ab innumeris, quibus antehac scatebat mendis sedulo vindicata. Coloniae. 1556.

²⁰¹ - Cod.: [cf. Mabillon. Act. SS. Ord. S. Bened. sec. IV, pH, p. LXVI]. Floss, §14, Xvii. Christ, reg. 596 X, f.9. Floss, § 12. Edd.: Th. Gale. I. Sc. Erigenae de Divisione Naturae libri quinque diu desiderati. Accedit appendix ex Ambiguis S. Maxi mi Graece et Latine. Oxonii. 1681. App. p. 1–45. – Föhler. Anccdota graeca. T. I. [Περὶ διαφορῶν ἱστορίων τῶν ἁγίου Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς θῶμαν τὸν ἡγιασμένον – заглавие первого помещенного в издании произведения Максима]. Наинае. 1857. p.38–93-Migne, ser. gr. t.91, c. 1061–1115.

²⁰² - Prol. versus; I, 2, 4; II, 1, 2; III, 4, 5, 7; IV, 1–4; XVIII, 1; epilog. 3. Cf. Christlieb, 38 Anm.

²⁰³ - Huber, 59–60: zum Theil sehr geistvolle, zum Theil aber auch wieder verworrene und sich selbst widersprechende Schrift.

²⁰⁴ - Schrörs, 115.

²⁰⁵ - Codd.: S. German. 1314 (olim 634) bibl. Regiae Paris, по Флоссу X (Floss, § 10), по Quicherat IX века (Plotini Enneades. Ed. Dobner. Paris. 1855. p. 550–551), прежде принадлежал корбейскому монастырю, где может быть был и написан. Edd.: Maugin. Veterum Auctorum, qui IX seculo de Praedestinatione et Gratia scripserunt, opera et fragmenta. Paris. 1650. 4°. T. I. p. 109 sqq.

²⁰⁶ - Floss, c.441. cf. c. 168. 230.

²⁰⁷ - De div. nat. III, 1, c. 619B; III, 23, c. 688A; IV, 7. c. 769D; V, 36, c. 978C. «Боюсь, – Мысляет, например, в последнем месте ученик, – как бы многократное повторение сложных рассуждений об этом и том же не наскучило читателям». «Сложная материя, – отвечает учитель, – и трудности

неудобопонятнейших предметов требуют многократных и сложных разъяснений и, может быть, найдутся и такие читатели, которым более понравится частое повторение одного и того же, чем краткое лишь и беглое упоминаний о том, что часто ускользает от взоров ума; такое упоминание обыкновенно более закрывает, чем разъясняет трудные предметы, и более наводит, чем удаляет двусмысленность».

²⁰⁸ - Christlieb, 127–128.

²⁰⁹ - Floss, C.93A.

²¹⁰ - Эберт относит к литературным достоинствам сочинения сторойность композиции в целом, ясность выражения, точность и правильность, которые не часто можно встретить в сочинениях столь отвлеченного, спекулятивного характера, легкость и подвижность изложения, приковывающего внимание читателя. Ebert, II 264. "Редкое сочетание остроумия в самой высокой степени и глубокомыслия у Эригены, говорит Kreutzhage, сказывается и в его замечательном, всюду проникнутом воодушевлением способе выражения мыслей (Schreibart), так что при чтении [его произведения] все время пребываешь в таком настроении, как будто находишься в каком-то храме, или священной роще, полной чудесных образов и таинственных голосов (Geisterstimmen), которые вещают о сокровеннейших тайнах жизни». Kreutzhage. Mittheilungen aber den Einfluss der Philosophie auf die Entwicklung des innern Lebens. Münster. 1831. S. 216. Cf. Floss, c. 108. Christlieb, 128. Huber, 44.

²¹¹ - Floss, c. 91C, 93A.

²¹² - Floss, c.439. Полный и исправный текст буллы издал Pitra. *Analecta novissima. Spicilegii solesmensis altera continuatio*. I. 1885. p. 590–91.

²¹³ - [Из Дополнения: De divisione naturae внесено было в индекс в 1685 г. не при Григории XIII (1572–1585), как указывает Christlieb, 444, заимствуя дату 1685 из Флосса (Floss, 441–442), но при Иннокентии XI (1676–1689). Cf. Anders, 57.).

²¹⁴ - Codd.: Th. Galei XI, S. Germ. 309 (548) XI, Abrincat. 1976 XIII (все сочинение), S. Germ. 830 (549) XI (4 и 5); bibl. Reg.

Paris. (Thuanus?) 1764 XII, (1-я и часть 2-ой), S. Germ. 280 (166) XII (тоже, с пропусками) S. Germ. 1110 (589) XIII (IX? Hauru, часть 1-ой). Floss, §§11 и 16. Edd.: Thomas Gale. Ioannis Scoti Erigenae de Divisione Naturae libri quinque diu desiderati. Accedit Appendix ex S. Maximi Graece et Latine. Oxonii, e theatro Scheldoniano, anno MDCLXXXI. C. B. Schlittcr. Ioannis Scoti Erigenae de Divisione Naturae libri quinque. Editio recognita et emendata. Accedunt tredecim auctoris hymni ad Carolum Calvum ex palimpsestis Angeh Maii. Monasterii Guestphalorum, typis et sumptibus librariae Asthendorfianae. MDCCCXXXVIII. – Iohannes Scotus Erigena über die Eintheilung der Natur. Übersetzt und mit einer Schluss-Abhandlung.. versehen von Ludwig Noack. Abtheil. I-P. Berlin. 1870–74 (Philosophische Bibliothek oder Sammlung der Hauptwerke der Philosophie alter und neuer Zeit. Von. J. H, v. Kirchmann. B.40).

²¹⁵ - Floss, с. 167–168, с. 230.

²¹⁶ - Codd.: Vatic. 652 XI, Monac. 380 XIII, Brugens. 1 XIV-XV, Vatic. 177 XIV, Vatic. 176 XIV, Floss, §3–5. Edd.: A. Mai. Patrum nova bibliotheca. T. VIII. Romae. 1772. Ed. Cozza. II, p. 1–102. Лишнее в данном случае в издании Май, р.39–40, в сравнении с изданием Флосса, не принадлежит Эригене, как это видно уже из слов отрывка р.39; σκοτός, quod huic translator! (-Эригене) interpretationem Acere placuit; cf. p.41, adnot. Равным образом р. 18–21 есть отрывок из комментария другого писателя на текст, уже истолкованный Эригеной (р. 15–18– Floss, с. 146–150).

²¹⁷ - Cf. с. 287A: audi divinum et ineffabile paradoxum etc.

²¹⁸ - Codd.: Alenconiensis. Floss, §8. Cf. Ceillier, XIX1, 229: ms. de l'Adbaye de saint Evroul (Rivet, Hist. Litter, t.5, p. 429). Edd.: F. Ravaisson. Rapports sur les bibliothèques des départements de l'Ouest. Paris. 1841. p.334 sqq. – S. – R Taillandier. Scot Erigenae. Strasb. 1843. p. 299 sqq.

²¹⁹ - Губер полагает, что гомилия («nach Inhalt und Form wohl das Reifste was Erigena schrieb») написана после комментария. Huber, 123.

²²⁰ - Codd.: Laudun. 81IX (X-XI по Флоссу). Floss, §9. Edd.: F. Ravaisson. Catalogue general des manuscrits des bibliothèques

publiques des departements, придшу sous les auspices du ministre de l'instruction publique. Tomei. Paris, 1849. p.503 sqq. Floss, Lb, cf. Additamentum, с. 1241–1244. То, что издано Флоссом по той же рукописи в качестве четвертого отрывка комментария (с. 1243–1244), не может быть при-ашно таковым и вообще, нужно думать, не принадлежит Эригене. Это, помнимому, не что иное, как неизвестно кому принадлежащий письменный ответ Ш вопрос о значении различных названий молитвы 1Тим. 2,1 по Амвросию и Августину.

²²¹ - Ebert, II, 266. Kurtz, Handbuch der KG. II, 1, 561. Ср., напротив, Christlieb, 68: Ihre Form ist sehr häufig nicht fehlerfrei (?).

²²² - Floss, XVIII.

²²³ - Codd.: 1) Vatic. Christ, regiae 1587 IX-X (X-XI по Флоссу). 2) Vatic. Christ, regiae 1709 XI. 3) Armament. Paris. 378 IX-X. 4) Cantabr. Coll. Corp. Christi 223 IX. 5) (реч. стих) S. Germ. Prat. (Labbe) Laudun.; Bruxell. 10078–10084 XII. Floss, §15. Cf. Neues Archiv der Gesellschaft fflr Sltere deutsche Geschichtskunde IV. 1879. E. Dflmmler. Die handschriftliche Oberlieferung der lateinischen Dichter aus der Zeit der Karolinger. S.531–534. Edd.: A. Mai. Classicorum Auctorum e codicibus Vaticanis editorum. Tom. V, p.426 sqq., 444 sqq. (1–2). Schlttter, I. e. – F. Ravaission. Rapports au ministre de l'instruction publique sur les bibliothfeques des dipartements de l'Ouest. Paris. 1841 p.356 sqq. (3). Taillandier, I. e. (3). – Floss, I. e. (1–5). – Monumenta Germaniae historica. Poetae latini aevi Carolini. T. III, p.3. Recensuit L. Traube.

²²⁴ - Cod.: S. Germ. 1314 (634). Ed.: Plotini Enneades. Ed. Creuzer et Moser. Porphyrii et Procli institutiones et Prisciani philosophi Solutiones, ed. F. DObner. Paris. 1855. с. 545 sqq. 549–552: Jul. Quicherat. Dissertatio (cf. Bibliothfcque de l'Ecole des chartes, 3-e serie, t. IV. Janv. – Fevr. 1853. p. 248–263); 553–579: Solutiones.

²²⁵ - Cod.: S. Germ. 1110 IX-X (XIII по Флоссу). Floss, §16. Ed.: Notices et extraits Ämanuscrits de la bibliothfeque imperiale et autres bibliothfeques. t. XX, 2 partie. 1982. Haurtau. Commentaire de Jean Scot Engene sur Martianus Capella, manu de St. –

Germain – des Pr6s, № 1110. p. 1–8. 8–39 (Dialectica). Cf. Huber, 441–442.

²²⁶ - Floss, c.267–284; cod. Vindob. hist, eccles. 136 XIV; cf. §7.

²²⁷ - Cf. Opera Dionysii veteris et nov[a]e translationis, etiam novissim[a]e. Argentorati. 1502–1503. I. f. 263–264.

²²⁸ - Cf. Prologus Iohannis Scoti [? cod.] in Mysticam theologiam, Floss, c. 267–269 и Prologus Iohannis Saraceni ad Odonem Sancti Dionysii reverendum abbatem in librum Dionysii Areopagitae De divinis nominibus. Opera Dionysii etc. 1502–1503 f. 179, также Prologus I. Saraceni De mystica theologia, f 262 v.

²²⁹ - c. 284: opus multum utile, et obscurum valde. Huber, 44, Anm. 6 указывает только ссылку на Иеронима в прологе.

²³⁰ - Floes, c. 265–268. Codd.: Lipsiens. 188 XIII, Vatic. 172 XIV, Sorbonn. 1355 VIII; c. 36.

²³¹ - c. 1033C-1034C.

²³² - Hilduinus. Areopagitica, cap. X. Magne, ser. lat. 1.106, c.30.

²³³ - Cf. c. 1071–1072, также codd. Ratisb. 137 XI и Darmst. 30 XII.

²³⁴ - Cod. Gudianus f.263b-264a. Öhler, p.400–402. Migne, s. gr. t.91, C.1416AD.

²³⁵ - Floss, § 12.

²³⁶ - God. Claromariscensis prope Audomaropolin. Mabillon. Acta SS. ord. S. Bened. Wft. IV, p. II, p. LXVI; cf. Floss, ibidem.

²³⁷ - Cod. Vatic. Christ, regiae 596 X collectaneus, 4°. f. 9.

²³⁸ - C. Greith. Spicilegium Vaticanum. Frauenfeld. 1838. p. 80 sqq.

²³⁹ - Tailliandier, append. III, p.327–328; cf. p.70. Floss, c. 1023–1024.

²⁴⁰ - Начало: adhuc eo longius, c. 1024Αὔτι τοῦτου πο φωτέρω, конец – предыдущие слова: volatus avis transeuntis – πτήσις βρνέου παρερχομένου.

²⁴¹ - Ср., например, не соответствующее даже содержанию надписание к IV' и V книгам De divis. nat. в Cod. S. Germ. 830

XIV. рукою XIVв.: «De superessentiali natura». Floss, § 11.

²⁴² - Floss, с.97. Cf. Ceillier, XIX, 227: Mabill. tom.6 Actor, in prologo, num. 135, p.46.

²⁴³ - Migne, ser. lat. 1.121; cf. с. 164 и Epistola Ascelini ad Berengarium, Migne, 1.150, с.67.

²⁴⁴ - Expos, super ierarch. cael. с. 140. Comment in Evang. sec. Ioan. с.31 IB, 345A, 347A.

²⁴⁵ - Adrevaldus, Floriacensis monachus, anno 878. Migne, s. I. 1.124, с. 947–954. Apud Aeberium, Spicil. 1.1, 150–152, ex mss. abbatae Floriac.

²⁴⁶ - P. W. Laufs. Über die verloren gehaltene Schrift des I. Scotus von der Eucharistie, log. Studien und Kritiken, 1828. H. IV, 756 ff. и за ним другие: Floss, §18; lid), 30–32, 68–81; Huber, 98–105. Ср., однако, Bonner Anonym, ap. Floss, 34–42.

²⁴⁷ - Floss, с.91–93.

²⁴⁸ - Floss, § 22, XXV.

²⁴⁹ - Прежде всего, у Гонория Отенского (ок. 1130) в сочинении De scriptoribus ticiis, в отделе о писателях IV40;-V40; вв. (sic.) встречается сообщение: Ioannes vel Chrysostomus in Scripturis insigniter eruditus, scripsit eleganti stilo φύσεων, id est de natura omnium rerum. (Fabricius. Biblioth. eccles. Hamburg 1718. Honorius Augustod De scr. eccles. III, 12, p. 86). Под этим «Иоанном. Златоустом», очевидно, должно разуместь Эригену. Другой библиограф, Сигиберт de Gembloux († 1112), говорит, напротив, об Эригене только, что Ioannes iubente Carolo, Ludovici imperatoris filio, libros Dionysii Areopagitae in Latinum transtulit. (Ibid. Sigibertus Gemblacensis. De scr. eccles. с.94, p. 104.) Но несколько ранее у него можно читать, что какой-то Ioannes Scotus, in exponendis divinis et humanis scripturis satis idoneus, fecit tractatus in Matthaeum, scripsit librum de officiis humanis et alia, quae ab aliis habentur. (Ibid. с.65, p. 100.) Тритений отождествил этого Иоанна (monachus ordinis S. Benedict!, Bedae discipulus, collega Albini – Alcuini, ок. 800 г.) с Иоанном Гонория и приписал ему, кроме In Evang. Matth, lib. III и De officiis hum. lib. I, еще De divis. nat. lib. I. (Fabn-cius. Bibi, eccles. Trithemius. De scr. eccl. с.262, p. 71. Cf. Floss, §22, XXV.) Другой Иоанн,

называемый Эригена (ок. 850), по нему, перевел *Ierarchiam et libros Dionysii lib. IV*, написал «*super eisdem lib. IV et quaedam alia*». (Ibid. с. 271, р. 73; несколько иначе в сочинении *De viris illustr. ordinis S. Benedicti*, II, с.27, III, с. 212. Floss, ibid.) Еще далее пошел Bale. Первому Иоанну (Ioannes Mailrosius, 792 в Тичино или в Павии), кроме указанных у Тритемия сочинений, он приписывает: *De officiis divinis lib. I. De germanis juxta Irenicum lib. I. Commentarios scripturarum lib. I. Homilias eruditas lib. I.* (Ioan. Baleus. *Ulustrium maioris Bri-tanniae scriptorum summarium*. 1548. f.57. Ap. Floss, §22, XXVI.) С Иоанном же Эригеною († 884) он смешивает Иоанна Патриция Испанского (cf. Gale, ap. Floss, с. 99) и, кроме перевода Дионисия (858) и комментариев на него (*In Ierarchiam lib. IV. In theologiam mysticam lib. I*), приписывает ему перевод на халдейский, арабский и латинский языки *Aristotelis moralia de secretis secretorum seu recto regimine principum lib. IX* и целый ряд других произведений: *De immaculatis mysteriis I. De fide contra barbaros I. De corpore et sanguine Domini I. Pro instituendis nobilium filiis I. Paraphrasticos tomos. Epistolas ad diversos I. Dogmata philosophorum I. Et adhuc alia.* (Baleus, f. 64. Ap. Floss, XXVI-XXVII).

²⁵⁰ - *De Eucharistia I. 2) Versiones Dionysii Areop. IV. 3) De praedest. 4) Versiones Mndmi de Ambig. 5) De visione Dei. 6) De Divis. Naturae V. 7) Epistolae.*"iVersus. Затем, как не принадлежащие Эригене или возбуждающие сомнение: *ftjn Martianum Capellam Commentarii. 10) Excerpta ex MaCrobio. 11) De Discip-Scholarium. 12) Disputatio cum Theodoro Studita. 13) Versio Moraliu Ari. 14) Versio libri Arist. de Regimine Principum. 15) Commentarii in Arist. Medicamenta (cf. Ceillier, XIX, 229). 16) Dogmata Philosophorum. 17) Homiliae. 18) De Fide contra Barbaros. 19) Paraphrastici Tomi, sive Commentarii in Dion. Ceillier присоединяет: 1) *Traite sur les visions de S. Denys*, 2) *Version de histoires miraculeuses rapportées par les Grecs* (Pez, t.6, anecd. p.78, 79), признаваемые неподлинными, 3) *Нотѣиіе. Th. Galei praefatio editionis etc.* ap. Floss с.96–99. Fabricius. *Bibliotheca latina. Florentiae. 1858. T. III, с. 420–422. «itter, XIX, 225–229. Christlieb, 81–84.**

²⁵¹ - Praef. ad vers. Dionysii, c. 1031C: ...nec nos velut otiosos inertiaeque somno sopitos perpassi estis dormire, ne, dum hesperiis solummodo apicibus Studium impendimus, ad purissimos copiosissimosque Graium latices recurrere, haustumque inde sumere non valeremus.

²⁵² - Praef. ad vers. Maximi, c. 1196B: Εύσεβέστατε igitur Regum, opus, quod ad catholicae fidei illuminationem jussistis fieri, altissimae auctoritatis Vestrae non respuatis roborari, et inter similia sanae doctrinae instrumenta recipi, ex praedarissimis Graecorum fontibus non dubitetis derivari.

²⁵³ - Venus de Ambiguis S. Maximi, Sect. III, 2, c. 1235–1236.

²⁵⁴ - De div. nat. V, 35, c.955A, по поводу греческого δης, латинского infernum: Omei autem solito more res acutius considerantes expressiusque significantes, ὕδην, atdtximus, hoc est tristitiam appellaverunt infernum.

²⁵⁵ - V, 38, C. 1015C, по поводу θέωσις, deificatio.

²⁵⁶ - II 23, C.567E, по поводу δημούσιος, ὁμοάγαθος, ἑμόθεος.

²⁵⁷ - Homil. in prol. s. Evang. sec. Ioannem. C.286D, I, 2: hoc erat, ούτος – significan Graecorum exemplaribus potest intelligi; 287D, I, 3: sine ipso, χωρίς αὐτοῦ)ipeum-facilius in Graeco datur intelligi; 292B, I, 15: ante me, ἔμπροσθεν μου-coram me, ante conspectum meum – evidentius in Graeco legitur (295A, J 13: in antiquis Graecorum exemplaribus solummodo scribitur Qui non ex sanguinibus, sed ex Deo nati sunt). Comment, in S. Evang. sec. Ioann. C.298B, I, 15: quem dixi, vel, sicut in Graeco habetun quem dicebam, quod multo significantius est; 299A, I, 15: qui venturus est, qui venit, ἐρχόμενος; 299B, I, 15: ante me, ἔμπροσθεν μου-coram me, quia prior me erat, seu ut significantius in Graeco, quia primus mei erat; 301D, I, 18: nemo, οὐδείς-nullus; 302C, I, 18: in sinu Patris, vel ut in Graeco scribitur qui est in sinu (sinum) Patris, vel in sinibus Patris; 309D, I, 29: altera die, vel, ut in Graeco significantius scribitur, alia die; 315A, III, 3: denuo, in codicibus Graecorum, ἄνωθεν-desursum, quod facilius intelligitur; 318D, III, 12: dixi, in Graeco dicebam; 319B, III, 13: ascendit, in Graeco non est ambiguum: praeteriti temporis est; 321A, III, 16: κόσμος – graece

ornatus proprie interpretatur, non mundus; 325A, III, 27: datum de coelo, in quibusdam codicibus Graecorum: desursum de coelo.

Трудно решить, был ли известен Эригене и перевод LXX. В De divis. nat. он неоднократно отмечает отличия текста LXX от латинского перевода (И, 16, 20, с. 548, 555 – Быт. 1,2; 4,25, с. 856 – Быт. 3,16; 5,1, с. 861 – Быт. 3,22), но в Exposit. in cael. hier. (с. 243) говорит: septuaginta – prae manibus non habemus.

Штауденмайер доказывает, что с чтением LXX Эригена мог быть знаком через перевод Itala. Staudenmaier, 207–208.

²⁵⁸ - De praed. XVIII, I-IV, с. 430–432: Рим. 1,4, Еф. 1,4–5, 11 – praedestino, βρίζω – bpat. Эригена сам в этом случае делает неправильное сближение слов.

²⁵⁹ - Floss, с. 1194 р. XXIII; Huber, 106–107; Christlieb, 28.
«Знаменитыми мужами (nobilibus patronis) некогда был ты построен, Рим, – обращается поэт к Риму, – а ныне, увы! злая судьба ведет тебя к разрушению, подчинившегося рабам. Давным давно оставили тебя цари и к грекам перешли твоё имя и твоё слава. Цветущий Константинополь называется новым Римом; а в тебе, древнем Риме, падают и нравы и стены (moribus et muris Roma vetusta cadis). Прошло твоё владычество, лишь гордость твоё осталась с тобою; культ корыстолюбия (avaritiae) совершенно овладел тобою. Сброд с разных концов света (vulgus ad extremis distractum partibus orbis), рабы рабов – вот твои нынешние повелители. Никто не остался в тебе из [рода] знаменитых правителей, благородные твои уроженцы переселились на пеласгическую (-греческую) почву (ingenuique tui rura pelasga colunt). Ты [некогда] без пощады истязал святых, а ныне торгуешь их мертвыми членами, отнятыми у них при жизни. Если бы не заслуги Петра и Павла, твоих заступников, давно бы уж ты пришел в самое жалкое состояние (Roma misella fores)». Под «рабами рабов» нужно, по Флоссу, разуместь норманнов, которые около того времени часто тревожили Рим своими нападениями. Заслуживает внимания, что стихотворение, в котором Эригена даёт характеристику современного Рима и его нравов, является как бы заключением к его переводу Дионисия, «наполнившего небесным светом Афины», центр древнего эллинского мира, как

говорится в другом стихотворении, предшествующем переводу (с. 1037). Неудивительно ввиду подобных стихов Эригены, приложенных именно к переводу Дионисия, что папа Николай обратил на него внимание, даже помимо каких-либо заблуждений его, о которых папа говорил в письме к королю (с. 1025–1026).

²⁶⁰ - Бенедикт Анианский сообщает, например, о том, как в его время Скоты, знакомые с этим языком, приводили в смущение несведущих посредством так называемого *sylllogismus delusionis*, пользуясь невозможностью передать точно на латинский язык греческое *ὁπότεσσιν*. Huber, 41.

²⁶¹ - Migne. s. g. t.3.

²⁶² - Migne, s. g. t.4, с. 978. Hilduinus ad Ludovicum Puim: donum...ac si caelitus allatum; получение его, по Гильдуину, сопровождалось проявлением действий благодати, так что в течение одной ночи получили исцеление от различных недугов до 19 лиц.

²⁶³ - Из этого, конечно, перевода приводятся отрывки у Гинкмара (из сочинений небесной и церковной иерархии и из письма к Демофилу). Чтобы дать возможность составить понятие об этом переводе, самый факт существования которого иногда упускается из виду, равно и о переводе Эригены, не излишне привести несколько соответствующих мест из того и другого вместе с греческим подлинником.

²⁶⁴ - Praefatio, versus, с. 1029: Hanc libam sacro Graecorum nectare fartam Advena Ioannes σπένδω meo Carolo.

²⁶⁵ - К принятому и распространенному Гильдуином мнению о тождестве Дионисия Ареопагита с Дионисием Парижским Эригена относится, по-видимому, с сомнением, замечая, что об этом говорят только новейшие писатели, хотя на основании предания. Praef. с. 1032A: Hunc eundem quoque non praefati viri (Lucas, Dionys. corinth., Polycarpus, Eusebius, Gregorius papa), sed alii moderni temporis asserunt, quantum vita ejus a fidelibus viris tradita testatur...Romam venisse etc. (quoque...temporis om. F.). Под *θέα του ζωαρχικοῦ καί θεοδόχου σώματος* De div. nomin. III, 2 он разумеет созерцание воскресшего Христа по телу (Christum

post resurrectionem corporaliter est contemplatus, с. 1033А), в отличие от обычного, установившегося на востоке понимания этого выражения в смысле созерцания тела Богоматери по успении Ее (схолии Максима, Migne, s. g. t. 4, с. 236) и в отличие от того чтения и понимания, какие встречаются у Гильдуина (вместо σῶμα – σήμα, sepulchrum Iesu vitae principis. Areopagitica, cap. XI. Migne, s. l. t. 106, с. 30).

²⁶⁶ - Praef. с. 1031–1032: opus valde, ut opinamur, anfractuosum († tenebrosum), longeque a modernis sensibus remotum, multis invium, paucis apertum, non solum propter antiquitatem, verum etiam caelestium altitudinem mysteriorum. De divis. rat. с. 509: more suo perplexe hyperbaticeque disputat, ideoque valde abstrusus, difficilisque ad intelligendum multis videtur.

²⁶⁷ - Praef. с. 1033–1036. De caelesti hierarchia- учение о мире ангельском; о выразительности символов, взятых для обозначении духовных существ от предметов, несходных и ними, о заимствовании отовсюду наименований для обозначения Божества. De ecclesiastica heirarchia – о единстве искупленной кровью Спасителя человеческой природы, которая отражает в себе, со своей иерархией, то, что совершается в ангельском мире. De divinis nominibus – о значении различных наименований Божества; об именах, усвояемых Божеству, как Троице и как Единице, об именах воплотившегося Сына Божия; об исхождении (processio) единой Причины всего в первоначальные причины (идеи) и далее, до отдельных предметов; о том, что «несущее» (ло превосходству природы) ближе к Богу, нежели «сущее»; о том, какое различие между причиной и произведенным ею; о том, что зло есть ничто; о том, что отрицательные выражения по отношению к Богу (quae per privativam de Deo dicuntur) означают лишь превосходную степень. De mystica theologia – о восхождении к безусловной Причине всего через отрицание всего именуемого и постигаемого.

²⁶⁸ - De div. nat. с. 644: summus theologus, praeclarissimus Athenarum episcopus; с.622: divinae providentiae solers investigator. Выражение: magnus et divinus manifestator, с.641,

принадлежит собственно св. Максиму Исповеднику и находится в приводимых Эригеною словах последнего.

²⁶⁹ - В учении о Боге: с. 443 516, 644, 903, 456, 519, 522–524; об идеях: с. 554, 617–618, 622, 627; о мире и отношениях к нему Божества: с. 633, 640–641, 644, 645, 650, 682; о сущности зла: с. 931–933, 966, 967, 976.

²⁷⁰ - Migne, s. g. t. 90–91.

²⁷¹ - Praefat. ad vers. Maximi, c. 1195–1196: Fortassis autem qualicunque apologia de-fensus, non Cam densas subierim caligines, nisi viderem, praefatum beatissimum Maximum saepissime in processu sui opens obscurissimas sanctissimi theologi Dionysii Areopagitae sententias, cujus symbolicos theologicosque sensus nuper Vobis similiter jubentibus transtuli, introduxisse, mirabilique modo dilucidasse, in tantum, ut nullo modo dubitarem, divinam clementiam, quae illuminat abscondita tenebra-rum, sua ineffabili providentia hoc disposuisse, ut ea quidem, quae nobis maxime obstrusa in praedictis beati Dionysii libris, aut vix pervia sensusque nostros fugere videbantur, aperiret, sapientissimo praefato Maximo lucidissime explanante. (Cf. Versus, Sect. III, I, c. 1235). Далее указываются следующие мысли: о простоте и вместе сложности единой Причины всего; об исхождении божественной благодати во все сущее и о возвращении к первоначальному единству, которое есть в Боге и есть Сам Бог, причем первое называется *ἰναλυτική*, второе – *θέωσις*; о том, что последовательное деление единого на многое сопровождается ослаблением силы по отношению к результату деления; о катафатическом и апофати-ческом богословии и их согласии между собою и о применении того и другого даже к сотворенным существам; о понятии движения в приложении к Богу; о характере божественного познания; о единстве и троичности Божества; «et multa alia, quae studiosus praesentis operis lector inveniet».

²⁷² - Herzog u. Plitt, RE2 IX, 435.

²⁷³ - Praef. C.1195Ä difficillimus labor; Versus de Ambig. Sect. III, I c. 1235: cursim transtulimus, quae multo tempore quaerunt et doctos sensus, et purae mentis acumen.

²⁷⁴ - Sect. III, III, с. 1236. Кто любит и почитает красоту мудрости, пусть тот прилежно читает тебя, Максим, уроженец Греции. Но пусть он прежде всего, в своем стремлении к высокому миру идей (*motus rerum rationibus altis*), оставит и отвергнет чувственный мир и даже самые чувства, которые часто лишь замедляют мысль, стремящуюся подняться по ступеням знания в высшую область. Кто не привязан к удовольствиям тленной жизни и к скоропреходящему миру и не связан попечениями о плоти, пусть их читает. Но пусть и не приступает к ним предавшийся мирским занятиям, или отличающийся косностью и леностью (*tardusque pigerque*); для того нет сюда доступа. Равным образом, пусть к ним не приближается и тот, кто не хочет знать ничего, кроме своего собственного смысла, надут и гордится им (*sensibus inflatus propriis, tumidusque, superbus*); он сам закрывает себе вход сюда. Проникнутый духом науки, составляющей достояние высокоразвитого ума (*artibus imbutus, quas novit mentis acumen*), пусть идет с уверенностью: здесь он найдет для себя родную область».

²⁷⁵ - De divis. nat. с. 449: *divinus philosophus*.

²⁷⁶ - с. 471, 481, 613: *sapientissimus, egregius, elegantissimus expositor*.

²⁷⁷ - с. 542, 568, 812, 842, 995: *venerabilis, nobilissimus magister*.

²⁷⁸ - с. 514, 520, 529: *venerabilis Maximus*.

²⁷⁹ - С. 529–542 893.

²⁸⁰ - О Боге: с. 514–515, 520, 613, 641, 671, 673; о человеке: с. 529–542, 808, 812–813, 842, 835, 857–858, 893, 895.

²⁸¹ - De hominis opificio. Migne, s. g. t. 44, с. 125–256. На латинский язык сочинение переведено было в VI веке Дионисием Малым. Migne, s. l. t. 67, с. 345–408 (*De conditione hominis*). Приводя места из этого сочинения в De divis. naturae, Эригена не пользуется переводом Дионисия, а дает свой собственный перевод. Ср., например, cap. XI Migne, s. l. 1. 122, с. 788”t. 67, с. 361; cap. XXV: с. 502 с. 388.

²⁸² - Cf. De div. nat. c.899: postquam sancti Epiphanii, episcopi Constantiae Cypri, Ancoratum (CF accuratum) [seu] (Floss, add. ex conj.) sermonem de Fide legi, magnique Gregorii Theologi de Imagine disputationem, mutavi sententiam. Григория Нисского Эригена смешивает с Григорием Назианзином, или Богословом. De div. nat. c. 735: Gregorius item Nyssaeus, qui etiam Nazianzenus vocatur, praedicti Basilii germanus frater, in sermone de Imagine etc.; c.812: Maximus, praefati Theologi ("автора de Imagine) expositor, sermonem ejus de baptismo ("Григория Богослова) exponens etc.; c.879: exponens namque magnum Gregorium Nyssaeum in Sermone de Grandine (Григория Богослова); c. 880: magnus siquidem Gregorius Nyssaeus ait etc. (слова Григория Богослова); cf. c. 800, 804, 831, 899, 917, 922, 967: Gregorius Theologus ("Григорий Нисский); c.586: ne videamur Nazianzeno Gregorio Theologo Nyssaeoque praedicto (Nyssaeoque praedicto C om.) impudenter refragari, qui unanimiter certis approbant (C approbat) rationibus есть, вероятно, неправильное чтение. Это смешение встречается еще у Алкуина. Alcuinus. De processione Spiritus Sancti. Migne, s. l. 1.101, C.66D: Gregorius Nazianzenus, vel Nyssenensis episcopus.

²⁸³ - c.477,479, 732, 787, 819: magnus Gregorius Nyssaeus; c.799, 922: magnus Theologus; c. 793: sanctissimus et sapientissimus magister.

²⁸⁴ - «И ты не удивляйся, что мы часто повторяем одни и те же мысли одного и того же [отца], говорит в одном месте учитель ученику после длинных выписок из Григория; ибо мы это делаем не для того, чтобы сделать свою речь более Длинною, но ради уяснения вопроса». IV, 12, C.797D.

²⁸⁵ - III, 39, c. 736–739, о том, что душа животных перестает существовать вместе с телом.

²⁸⁶ - Эригена приводит из Περί αρχών место, где должно излагаться учение об апокатастасисе (III, cap. VI, Migne, s. g. 1.11, c.335–338-De div. nat. V, 27, c.929930); но в этом месте переводчик заставляет автора, по предположению Huet, опровергать себя самого.

²⁸⁷ - IV, 18, c.822.

²⁸⁸ - IV, 16, c.815: omnino ut aestimo Origenem (Floss: Origenem) sequens, quamvis eum aperte non nominavit. Ait enim: Ante nos fuit, qui etc.

²⁸⁹ - De div. nat. c.929: magnus Origenes, diligentissimus rerum inquisitor; c.818: summus S. Scripturae expositor.

²⁹⁰ - c.922: At si quis humanitatis simplicitatem et impartibilitatem me dixisse nulla praerogativa (om. A.) sacrorum Patrum auctoritate adjutum (A; CF. adjutus) existimet, audiat beatum Origenem in libro tertio in Epistolam ad Romanos etc.

²⁹¹ - Сопоставление Оригена с Ареопагитом, по значению их для Эригены, во всяком случае должно признать по меньшей мере неточным, если не иметь в виду посредственного влияния Оригена. Ср. K. Hase. Kirchengeschichte. 11 Aufl. Leipzig. 1886. S. 247:1. S. Erigena, „durch Origenes und den Areopagiten angeregt.

²⁹² - Homiliae IX in Hexaemeron. Migne, s. g. t.29, c.3–208. Перевод на латинский язык сделан был Евстафием африканским (Afer) около 440г. Migne, s. g. t.30, c. 869–968. Эригена этим переводом не пользовался, как показывает сравнение Migne, s. l. 1.122, c.707B s. g. t.30, c.906C, 709B-959B, 735C-938C.

²⁹³ - De div. nat. III, 27, c. 698–699: Haec opinio (Василия Великого о собрании вод в третий день) consulta veritate, multis rationibus videtur titubare, et inconsequens omnino, falsisque imaginationibus resultans. Non enim credimus, S. Augustinum credentes etc. Cf. c. 548, 694.

²⁹⁴ - De div. nat. III, 29–30, c.707, 708; II, 16, c.548. Богоносный Василий, просвещенный превышнюю благодатию, божественное светило, глашатай (праесо) мудрости, преисполненный добродетели, рассуждал в своем толковании, применяясь к простому смыслу слушателей, по мнению Эригены, более просто, чем сам понимал, как это весьма часто делали св. отцы; в том же произведении его можно, по Эригене, найти места, свидетельствующие о более высоком понимании «блаженнейшего» отца (с. 708–709).

²⁹⁵ - De div. nat. IV, 18, c. 833. Епифаний, по нему, слишком уж просто мыслит о рае, как некотором земном месте, с

земными деревьями и источниками, доступными для чувств, что кажется смешным для истинного разума (*quod vera deridet ratio*). Cf. 818.

²⁹⁶ - Ancoratus, Ἀγκυρωτός (в рукописях сочинения *De divis. nat.*: «*accuratus*» *sermo de fide* с. 741 (ACF), 899 (CF.), *sermo de fide* с. 745, *liber de fide* с. 595, 601). Migne, s. gr. t.43, с. 17–236. Вследствие чтения прежде всего именно этого произведения и затем трактата Григория *De imagine*, философ пришел к убеждению, что общее воскресение будет делом не только благодати, но и стремящейся к тому же природы (V, 23, с. 899–900). Авторитет Епифания, «великого мужа», приводится, кроме того, при разъяснении свойств одухотворенного тела Христа после Его воскресения (с. 901). У Епифания же Эригена находит «изящнейшее и остроумнейшее» решение трудного вопроса о неведении Сыном времени будущего суда (II, 28, с. 595: *caliginem huius quaestionis S. Epiphanius, Constantiae Cypri episcopus...elegantissime acutissimeque aperuit*), изложение учения о Троице (IV, 1, с. 741–742), и некоторые мысли, на которые он хочет обратить внимание читателей, хотя они и не имеют прямого отношения к предмету его рассуждения, – о том, что бесстрастное Божество Слова сострадало (*compassam esse*) человечеству Его, что дух, о котором Господь говорил: «дух бодр, плоть же немощна» (Мк. 14,38), Ютче, в руке Твои предаю дух Мой» (Лк. 23,46), есть Дух Святой (IV, 3, с. 745–746). В одном месте делается ссылка на сочинение *Le hebraicis nominibus* с именем Епифания (? V, 2, с. 863).

²⁹⁷ - с. 979–980, 1005.

²⁹⁸ - Haureau. *Histoire de la philosophie scolastique*. I. 1872. Paris, с. 90–99.

²⁹⁹ - Аристотель называется у Эригены проницательнейшим у греков исследователем различия предметов природы, но с характерной прибавкой: «как говорят» (*De div. nat.* I, 14, с. 462: *acutissimus, ut ajunt, apud Graecos naturalium rerum discretionis repertor*). Несколько раз имя его встречается, когда заходит речь об учении его о категориях (с. 462–463, 469, 478, 507); затем, в одном месте читатель отсылается к трактату его «Об истолковании», как содержащему рассуждение о «возможном и

невозможном» (с. 597), и в другом – упоминается о мнении его и его последователей о том, что правила речи (*vocis*) относятся не к природе вещей, а к привычке говорящих (с. 869–870); этим ограничиваются все ссылки на него. Платон называется «величайшим из философствовавших о мире» (с. 476) и вообще «высшим из философов» (с. 728), который один только из представителей светской мудрости (*mundanae sapientiae periti*) стремился чрез познание твари достигнуть познания Творца, но в последнем случае опять встречается выражение; «как это можно читать» (с. 721; *quod solus Plato legitur fecisse*). Ссылки на Платона, именно с указанием на «Тимея», делаются в учении о душе мира и одушевленности всего (с. 476–477, 728, 735), о движении планет вокруг солнца (с. 698) и о материи (с. 500–501); упоминается, кроме того, даваемое Платоном определение природы ангела (*animal rationale et im-mortale*), которое сам Эригена не осмеливается принять, чтобы не показаться последователем его школы, тем более, что оно не подтверждается авторитетом Св. Писания и отцов церкви (с. 732, 762–763). Трудно решить, имел ли Эригена перед собой греческий текст «Тимея» или же пользовался только переводом Халцидия и вместе комментарием последнего; буквальных выписок из Платона он не приводит. Cf. F. Mullachius. *Fragmenta philosophorum graecorum*. Vol. II. Paris. 1881. *Timaeus*, §10, p. 159“Migne, s. I. 1.122, с.476; §24, p. 179“с. 500.

³⁰⁰ - с. 869; с. 728, 732.

³⁰¹ - с. 716, 735.

³⁰² - Ниоткуда не видно, будто парижские или другие какие-либо библиотеки «в изобилии» могли доставлять Эригене неоплатонические сочинения, как это предполагает Флосс (Floss, XXVII, также Christlieb, 11), будто «изучением греческой философии, которая чрез него собственно и была введена в западный мир, он занимался далеко не поверхностно», так как и при недостатке пособий «для него довольно было лишь читать греков на их языке», как думает Штауденмайер (Staudenmaier, 208–209). По крайней мере, доселе не указано, что же именно знал и читал, или мог знать и читать Эригена из области философской и вообще светской литературы на греческом

языке, кроме сочинения Присциана. Имена Эратосфена, Птолемея, Пифагора могли быть заимствованы им и из латинских источников, и он сам частью указывает на это (с. 719: *Plinius secundus et Ptolemaeus, in Geographico suo, ut Martianus scribit etc.*). В частности, имена греческих философов и некоторые мнения их он мог знать чрез посредство, например, бл. Августина (упоминание о стоиках, *Exposit. super Ier. cael.* с. 266, 201). Ср. Huber, 428.

³⁰³ - Hauriau, у Schrörs'a, 467.

³⁰⁴ - Cf. Versus, Sect. V, 17, с. 1239: Ελλήνων"Ελλην λάμπει νυν Λιύδδο σεβαστός.

³⁰⁵ - «Не желая, да не имея и возможности противиться повелениям Вашим, -говорит он в предисловии к переводу творений Дионисия, обращаясь к королю, – мы, будучи весьма еще неопытными новичками в эллинистических занятиях (*rüdes admodum tirones adhuc helladicorum studiorum*), – признаемся в том, ибо зачем нам стыдиться признаться в том пред Вашей ясностью? – сверх сил наших, при помощи, однако, Того, Кто есть умственный свет (*lux mentium*) и просвещает сокрытое во мраке, перевели с греческого языка на латинский четыре книги св. отца Дионисия Ареопагита, Афинского епископа, написанные к Тимофею, Ефесскому епископу, и десять писем его же». Praef. ad vers. Dionysii, с. 1031–1032. «Труднейшее дело (*difficillimum laborem*), говорит он в предисловии и к переводу *De Ambiguis* Максима, поручили Вы, православнейший из царей, рабу вашему, весьма слабому даже в области латинской [учености и литературы], тем более греческой (*imbecilli valde etiam in Latinis, quanto magis in Graecis*); сверх того, повелели даже поспешить, как будто опытному в том и другом языке (*veluti erudito utriusque linguae*), и скорее привести (труд) к концу». Praef. ad vers. Maximi, с. 1195.

³⁰⁶ - Можно иногда встретить крайне преувеличенные мнения о состоянии эллинистических знаний на западе в IX веке, в эпоху каролингской учености, и в частности, соответственно высоте общего уровня этих знаний, о знаниях, какими обладал в этом отношении именно Эригена. Высказывается предположение, будто греческий язык играл

гораздо более значительную роль при французском дворе во времена Карла Лысого, чем обыкновенно думают, так что без знания этого языка образование не признавалось тогда полным, будто главное произведение Эригены, первого эллиниста того времени, могло быть даже первоначально написано на греческом языке (Атрёге, Cramer, Gidel). Признавая эллинистом всякого писателя, который употребляет два-три греческих слова и умеет истолковать их, насчитывают до пятидесяти таких эллинистов от времени Карла Великого до конца девятого века (Tougaard). Но действительность далеко не соответствовала такой идеализации. На самом деле, кроме монастырей Ирландии, лишь в немногих школах во Франции и Германии, в виде исключения, преподавался иногда греческий язык и немногие лишь занимались им и достигали более или менее значительных успехов. Есть известие об учреждении Карлом Великим специальных греческих школ в Зальцбурге и Регенсбурге, куда им назначены были преподавателями греческого языка Виргилий, Доль-Дан и Аполлоний; но известие о таковой школе в Оснабрюке основывается на неподлинном документе (В. Преображенский. Восточные и западные школы во времена Карла Великого. СПб. 1881. 103–106). Относительно позднейшего времени указываются, например, монастыри: Сен-Галленский, Рейхенау, Корвей-ский, как такие, в которых занимались греческим языком. Знанием греческого языка обладали, кроме ирландцев (Седулия Скота, Эригены), например, Вала-Фрид Страбон, Христиан Stavelot, ранее их – Гильдуин; Алкуин и Рабан Мавр были лишь немного знакомы с ним; Серват Луп и Гинкмар совсем не знали. DOMmler, III2, 1888. S.660. Specht. Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland bis zur Mitte des 13 lahrh. Stuttgart. 1885. S. 104–110. Schrörs. Hinkmar Erzbischof von Reims. Freib. im Brisgau. 1884. S. 467. Достигнуть хоть относительного совершенства в знании греческого языка, пользуясь теми грамматическими и лексическими пособиями, которые были известны в то время на западе, можно было лишь при особо благоприятных условиях. Валафрид Страбон, учившийся в школе монастыря Рейхенау (816–825), рассказывает, что все товарищи его, выразившие

было желание изучать вместе с ним под руководством учителя Ветина греческий язык, вскоре же упали духом и отказались от своего намерения, и только один он при помощи разного рода средств, облегчавших учение, имел мужество и терпение пройти грамматику Досифея, после чего приступил к чтению Гомера (Преображенский, 117–118). Образцом пособий для изучения греческого языка, существовавших в то время, может служить изданный Миллером греко-латинский глоссарий лаонской библиотеки. *Notices et extraits de manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*. T. XXIX, 2 partie. 1880. p. 1–230. *Glossaire grec-latin de la Bibliothèque de Laon par M. E. Miller*. Cf. Floss, с. 1237. Как говорится в предисловии, глоссарий и издан с целью дать правильное понятие о состоянии эллинистических знаний при дворе Карла Лысого к концу IX века и показать, какого рода пособия мог иметь тогда всякий ученый, стремившийся к греческому образованию. (Здесь именно, в предисловии, и приводятся преувеличенные мнения об этих знаниях из книги Gidel, *Nouvelles études sur la littérature grecque moderne*. Paris, 1878. Подобные же мнения высказывались ранее Cramer, *De graecis medii aevi studiis*. Sundiae, 1849–1853. У Schrörs'a, I. e., указывается еще Tougard, *De l'hellinisme dans des écrivains du moyen âge*. *Les lettres chrétiennes, revue de l'enseignement, de Philologie et de critique*. T. V, 1882, p. 213–224.).

³⁰⁷ - Gale, имея в виду изданный им отрывок перевода сочинения Максима De Ambiguis, готов даже считать и Эригену знавшим немного более греческой азбуки (Praef. edit. De divis. nat. ap. Floss, с. 97C: *Haec versio, absque iis, quae in libris de divisione Naturae facile observantur, satis ostendit, Erigenam fuisse in Graecis plane alphabetarium*). В одном месте издатель замечает, что переводчик все почти извращает в переводимом тексте на протяжении целой главы, так что излишне и отмечать эти извращения каждое в отдельности (Versio Ambig. Maximi. с. 1199, notab: *Omnino hic nihil vidit J. Scotus. Et paene omnia in hoc capite per-vertit*). Ряд ошибок и недоразумений, не отмеченных у Gale, представляет уже начало перевода, с. 1195–1197. В первой главе обращает на себя внимание странный перевод ταῖς πέδαῖς – pueris, вместо compedibus, vinculis, с. 1197D (с.

1198D: pueris, id est curis). Не меньшее число случаев совершенно неправильной передачи подлинника представляет и перевод творений Дионисия. Для примера можно привести некоторые qui pro quo из перевода трактата De mystica theologia. Cap. I, § 2, с. U73Ä вместо ἀλλ' οἷομένους – sed his quidem hi, quos (οἷς μὲν οὐς), 1173B: θέμενον – oportet, περί τῶν μάλλον ἀμύστων – de aliis ardentibus; I, 3, 1174Ä καί τότε – et quod, ἰχπομυεΓ (al. μυεῖ) – docet, καί τν τψ πάμπαν ἀναφεΓ – in qua omne relucet etc. (все это место искажено); II, 1174B: τό ὑπέρ θεάν -ipsum super Deum, γνωστών – ignorantibus; III, 1174C: ἡ τοῦ πνεύματος θεολογία – in Spiritu theologia, χᾶ ἐγκάρδια – in corde (germinata sunt); (χπομεμᾶνηκεν ἰτνεκφοίτητα – servaverunt reditum, 1175Ä ἐχρήν – habere, τῆς καθόδου – ejus, quae est universaliter, 1175B: ob κραιπαλφ, οἷ μηνφ – non crapulae, non maniae; IV, 1175C: δγκος – tumor (vm. pondus); V, 1176Ä ὡς – ὦν, 1176B: οὐσία – hostia, f) αἱτή ἐστιν – an ipsa sit. De cael. hier, в особенности ср. XIII, 3, с. 1062B (с. 239C): таС δωρουμένου καί εις πάσας (χναλόγως διαφοιτώντος θείου φωτός – ipsa aqua nonne et in omnes proportionaliter pervenit (-τό ὕδωρ οἷ μὲν οἷ) καί εις πάσας ἰτναλόγως διαφοιτών). В сочинении De div. nat. III, 40, с. 742 ср. неправильное замечание о склонении κήτος, множ. κητέα, κητή (vm. κήτη), также опыты словопроизводства – III, 16, C.668C: ἰγγελοι, quasi eggigi (ἐγγυγοῖ), juxta ipsum Deum constituti; III, 18,680C: φοετόν (солнце), hoc est revertens (conj.: φωτῶν), III, 26, 697Ä ουρανός, quasi δρος νο, hoc est visio desuper, III, 32, 714AB: πῦρ, quasi per poros penetrat, ὕδωρ, quasi εἶδος ὀρώμενον, hoc est species visa; V, 31,941D: ἰτνθρωπία – ἀνωτροπία, sursum versus conversio, vel νω τηρούσα imiav, sursum servans visum; V, 38, 995C: anima ἐνδελέχεας (sic) filia, hoc est perfectae aetatis in virtutibus, veluti fvöon ἡλικίας, id est intus aetatis. Expos, super Ier. cael. с. 130D: πατήρ – πάντα τηρών, id est omnia servans; 145C: Αρχιστράτηγός, quasi αρχών таῦ στρατού ἡγεμων, quod est principum exercitus dux; 171B: βιγαλμα – δγαν άλμα, hoc est valde excelsum. В комментарии на Капеллу elleboron, чемерица, превращено в философа Эллебора. Notices et extraits etc. t. XX, p. 2. 1862. p. 12: Capella. Carneadesque (принявший перед спором с Хризиппом напиток из эллебора) parem vim gerat

elleboro. Comment. I. Scoti. Parem vim. Id est Carneades et Elleboron dividunt, Crisippus autem cumulat. Comment. RendgiL In dialectica principatum obtinuerunt Aristoteles, Crysippus, Carneades, Elleboron. Далеко не в пользу преувеличенного мнения об эллинизме Эригены свидетельствуют и собственные его греческие «стихи». Versus, Sect. V, с. 1237–1240; cfc с. 1237, nota. Хотя несколько знакомый с греческим языком легко может почувствовать крайнюю нескладность странного набора слов, представляемого этими стихами, несогласного ни с правилами греческой просодии, ни вообще со строем греческой речи, и признать всю несообразность предположения, будто произведение *De divisione naturae* могло быть написано первоначально по-гречески.

³⁰⁸ - Приведенный выше отзыв Gale о знаниях Эригены во всяком случае, несмотря на все сказанное в предыдущем примечании, должно признать слишком резким и несправедливым даже более, нежели противоположное преувеличенное мнение о его учености, если даже производить оценку трудов ученого IX века в качестве переводчика с точки зрения новейшего времени. Сам Эригена вполне сознательно и со всем вниманием относился к обязанности переводчика, как это видно из предисловия к переводу Дионисия и из комментария на его «небесную иерархию». В предисловии Эригена, между прочим, отсылает к греческому кодексу того, кто стал бы подозревать в переводе какие-либо прибавки или сокращения, и, несколько ранее, предупреждая возможные упреки По поводу темноты и неясности своего перевода (вследствие буквальности), замечает, что выше всего для него точность перевода: Sin vero [quis] obscuram minusque apertam praedictae interpretationis seriem judicaverit, videat, me Interpretern hujus opens esse, non expositorem. Ubi valde pertimesco, ne forte culpam infidi interprets incurram (Praef. ad vers. S. Dionysii, с. 1032C). В комментарии в особенности он старается точнее передать для латинских читателей Дионисия смысл различных греческих выражений, не отступая однако в общем от сделанного ранее перевода (cf. Exposit. Super Ier. cael. с. 144B, 146B, 148C, 148D, 149D, 156C, 157B, 162 C, 168C, 170C, 176C,

177B, 178A, 178C, 179C, 180A, 180B, 181B, 183B, 183 C, 183 C, 185CD, 186A, 187B, 188A, 188B, 189A, 189C, 191B, 192A, 192 C, 194A, 194 C, 195A, 197C, 198A, 199B, 200C, 201A etc.;

обыкновенно употребляются выражения: «и ei ut proprie, expresse, expressius, significantius, planius, congruentius huic loco, commodius, quamvis inusitatus, – transfertur, transferri potest»). На трудность вообще передачи на латинском языке содержания произведений спекулятивной мысли востока, вследствие недостатка в этом языке слов для выражения философских понятий, жаловались еще Цицерон и Сенека (Wetzer und Welte. Kirg-chenlexicon 2. B. VII. Artik. «Kirchensprache», v. S. Bfiumer. S. 653). Произведения же Дионисия и Максима, переведенные Эригеной, принадлежали, как замечено, к числу труднейших в этом роде в области греческой христианской литературы. В своем переводе Дионисия, при всех его несовершенствах, он дал западным по крайней мере нечто такое, что можно было читать и при помощи чего западные богословы могли более или менее познакомиться с содержанием этих крайне трудных для понимания произведений, тогда как, например, ранее сделанный перевод Гильдуина оказался, по-видимому, совершенно неудобочитаемым, как можно заключать о том и по приведенным у Гинкмара отрывкам. В свое время труд Эригены мог возбуждать только удивление ввиду трудности дела и тех условий, при каких оно было исполнено. «Удивляться должно, писал Карлу Лысому после ознакомления с переводом Эригены Анастасий Библиотекарь, сам хорошо знавший греческий язык и занимавшийся переводами с него, – каким образом этот муж чужестранец (vir ille barbarus), который, живя на краю света, насколько удален был от обращения с людьми, настолько должен был, по-видимому, быть далеким от знания иноземного языка, оказался в состоянии уразуметь такие [трудные и глубокие творения], и перевести на другой язык: разумею Иоанна Скотигену, мужа, как слышал я, святого во всех отношениях. Но это, продолжает Анастасий, совершил зиждитель Дух [Святой]: Он вместе и воспламенил его и дал ему дар языков; ибо если бы он (Эригена) не пылал огнем любви по благодати Его, без сомнения, никогда не получил бы и

дара языков; научающая (благому) любовь, конечно, наставила его в том, что произвел он для научения и назидания многих. Тем не менее, если и дан был ему в меру Дух, он и сам, проникшись отеческими учениями, сделал [со своей стороны], сколько мог, и [даже] сверх сил [своих] постарался принести ближним пользу». Указывая далее, как на причину малопонятности перевода, на то, что переводчик слишком близко держался подлинника (*tanto studio verbum e verbo elicere procuravxt*), тогда как, по его словам, известные славные переводчики (*illustres interpretes*) избегают такого способа перевода, хотя и сам он следует ему большей частью, – Анастасий не хочет ставить это в особую вину переводчику, согласно с заявлением последнего в предисловии к переводу. «Полагаю, говорит он, что он поступил так не по иной причине, как потому, что отличаясь смиренным духом, не решился отступить от собственного значения слов, дабы не уклониться как-либо от истинного смысла [переводимого текста]». *Anastasii bibliothecani ad Carolum Calvum literae*. Floss, с. 1027–1028.

³⁰⁹ - *De praedest.* XI, 4, с. 399: *Sanctus pater Aurelius Augustinus, eloquentiae christianaе copiosissimus auctor, sollertissimus veritatis inquisitor, propriae translataeque locutionis, ad exercitium eorum, qui eum lecturi essent, nobilissimus doctor*; XI, 7, с. 401: *clarissima tuba atque apertissima christianorum castrorum*; XV, 3, с. 413: *acutissimus quidem veritatis et inquisitor et assertor*; XVIII, 6, с. 433: *piissimus doctrinae pater, pulcherrimum exemplar eloquentiae, acutissimus veritatis inquisitor, studiosissimus liberalium artium magister, providentissimus animorum exercitator, humilissimus persuasor*. Приводятся места из следующих произведений Августина: *Confessiones*, *Contra epistolam Fundamenti*!, *De civitate Dei*, *De correptione et gratia* (ad Prosperum et Hilarium), *De dono perseverantiae*, *De genesi ad literam* (*Exameron*), *De libero arbitrio*, *De peccatorum mentis*, *De perfectione iustitiae*, *De praedestinatione sanctorum* (ad Prosperum et Hilarium), *De quantitate animae*, *De vera religione*, *Enchiridion*, *In Evangelium sec. Iohannem tractatus*, *In psalmum VII*; в качестве принадлежащего Августину цитируется в одном месте (XIV, 4) подложное *Hypognosticon* (*Hypomnesticon*). Не упоминается имя

Августина лишь в IX гл. и XIX (но IX, 7 и XIX, 4 из Августина); иногда почти вся глава составляется из буквальных выписок из Августина (VII, 2–5) или посвящается изложению заимствованных у него свидетельств (XIV) или выводов из взятого у него основания (XIII). Что касается других западных писателей, то можно встретить (если не иметь в виду упоминания Цицерона, XV, 7) имена лишь Исидора (111,4), по поводу ссылки на него Готтшалка, и «святейшего и правдивейшего папы Григория» (XVI, 9: *sanctissimus veracissimusque* papa Gregorius, XVII, 8). Из последнего приводятся в одном случае два места, в подтверждение сказанного Августином, в другом приводится мнение, которое не совсем, по-видимому, согласно с мнением Августина, но которое Эригена хочет все-таки согласить с последним. Из восточных писателей не упоминается ни один.

³¹⁰ - Учение о совершенном тождестве божественного предопределения и предведения (XV, 4). Предлагаемое здесь учение о зле и наказании не отличается в общем по смыслу от соответствующих рассуждений в сочинении «О разделении природы» (XV, XVI, XVII грех есть ничто (*nihil*) и наказание – ничто; Наказанием для грешных являются сами грехи их; cf. *De divis. nat.* V, 27–36).

³¹¹ - Мнение о материальности будущего мира и тела человеческого по воскресении; при обосновании его Эригена пользуется заимствованными у Августина примерами и пытается примирить с ним несогласное, по-видимому, мнение Григория (XIX; cf. XVII, 8).

³¹² - XI-XIV и далее.

³¹³ - *De divis. nat.* IV, 14, с.803: *sanctissimus divinissimusque theologus*; V, 37, с.991–992: *acutissimae intelligentiae homo, magnus divinarum humanarumque rerum et solertissimus inquisitor et copiosissimus expositor*; с. 804. Из цитированных в *De praedestinatione* упоминаются: *Confessiones*, *De civitate Dei*, *De genesi ad litteram*, *De libero arbitrio*, *De vera religione*, *De baptismo parvulorum*, *Decades*; затем: *De categoriis*, *De cura defunctorum*, *De musica*, *De Trinitate*, *Epistola ad Dardanum*, цитируются еще:

De ordine, De quant. an., De utilit jejunii(?), Sermones ad populum, Tract, in Ev. Ioan.

³¹⁴ - Учение о творении примордиальных причин и чрез них мира, в противоположность учению Августина о сотворении сначала бесформенной материи и потом уж об образовании из нее мира (De div. nat. II, 15–20, с. 545–556, толкование Быт. 1,1–2); учение о природе первозданного человека (IV, 14–18); учение о конце мира и будущей загробной жизни (111,9–10, V, 37–38).

³¹⁵ - с. 649–650.

³¹⁶ - 1,7, с. 446 – о том, что ангелы созерцают идеи, тогда как, по Эригене, нужно прибавить – в теофаниях; 1,8–10, с. 448, 450 – о том, что святые будут созерцать Бога, тогда как, по Эригене, Бог не может быть созерцаем Сам в Себе; IV, 7, с. 762 – мнение о телах ангелов, которое, впрочем, Эригена принимает, понимая его в особом смысле; IV, 8, с. 772–773 – о том, что и ангелы имеют нечто вроде внешних чувств; V40;,3, с. 866–867 (cf. V40;,38, с.993) – выражение: «преходит образ мира сего, а не природа» (figura, non natura), тогда как, по Эригене, преходит природа; V40;,8, с. 876 – о превращении тела в дух; V40;,38, с. 994 – мнение о 30-летнем возрасте людей по воскресении, которое Эригена резко критикует, объясняя происхождение его незнанием истинного смысла греческого выражения εἰς μέτρον ἡλικίας, Еф. 4,13, и к которому склонялся бл. Августин; V, 17, с.889, V40;,38, с. 1001 – о том, что формы пространственного и временного существования не соединены между собою неразрывно.

³¹⁷ - Для Эригены казалось бы более вероятным и по отношению к Августину, когда встречаются у него неправильные на взгляд философа мнения о будущем состоянии мира и человека, «полагать о великом и тщательнейшем божественных и человеческих вещей исследователе и обстоятельнейшем изъяснителе, что он написал так лишь применяясь к степени понимания тех лиц, для которых писал, нежели полагать, что он не согласен со св. отцами предшествующего времени, именно Амвросием и Григорием Богословом, с авторитетом которых он не расходится в других местах», и он хотел бы найти у него же основания и для противоположного учения. Таким образом,

если держащиеся чувственных представлений о будущем состоянии мира и человека ссылаются на Августина, то это их собственная вина, что они не хотят понять истинного значения его слов (V,37–38, с. 992–993). Однако, эта попытка Эригены примирить с собою в пом пункте Августина в рассматриваемом сочинении должна быть объясняема лишь необходимостью ответить что-либо возражателям, которые противопоставляют ему Августина, «как будто они желают заявить большее со своей стороны уважение к учению его», нежели сам Эригена и «как будто они чаще и прилежнее читали суждения его об этих предметах». Несколько далее он называет совершенно ложными бреднями (*falsissima deliramenta*) мнение о 30-летнем возрасте всех людей по воскресении, как основанное на неправильном толковании слов апостола о «мере возраста исполнения Христова» (Еф.4,13); между тем он знает, как относился к этому мнению бл. Августин, который по его же словам «прямо утверждает (*incunctanter affirmat*) в книгах о граде Божи-ем, что при воскресении тел человеческих каждый воскреснет с тем ростом и размерами, каких он достиг при совершенном развитии своего тела в цвееущем возрасте (*juvenili aetate*), или достиг бы, если бы не был похищен смертью, или какие уже оставил, подвергшись немощам старческого возраста» (V, 38, с.994–995), понимая его в особом смысле; IV, 8, с. 772–773 – о том, что и ангелы имеют нечто вроде внешних чувств; V40;3, с. 866–867 (cf. V40;38, с.993) – выражение: «преходит образ мира сего, а не природа» (*figura, non natura*), тогда как, по Эригене, преходит природа; V40;8, с. 876 – о превращении тела в дух; V40;38, с. 994 – мнение о 30-летнем возрасте людей по воскресении, которое Эригена резко критикует, объясняя происхождение его незнанием истинного смысла греческого выражения *εις μέτρον ἡλικίας*, Еф. 4,13, и к которому склонялся бл. Августин; V, 17, с.889, V40;38, с. 1001 – о том, что формы пространственного и временного существования не соединены между собою неразрывно.

³¹⁸ - «Итак, что же нам ответить святейшему и божественнейшему богослову, т. е. Августину, который, по-видимому, противоречит (*refragatur*) выше приведенным

рассуждениям?» – спрашивает ученик в одном месте у своего учителя, выслушав речь его о природе первозданного человека с ссылкой на Григория Нисского. «Кто хочет и может, тот пусть и отвечает, – говорит на это учитель, – а мне и тебе, если угодно, пусть будет достаточно, читая мнения св. отцов о состоянии (constitutio) человека до грехопадения, исследовать [лишь] осторожно и тщательно, что каждый из них хотел сказать. Вводить же их в спор между собою (lites inter eos constituere) не наше дело, или одного подтверждать, а другого отвергать, когда известно, что после св. апостолов никого не было у греков с большим авторитетом в деле толкования божественного Писания в сравнении с Григорием Богословом [с ним отождествляется здесь Григорий Нисский], у римлян – никого в сравнении с Аврелием Августин³¹⁹». «Какого из этих мнений лучше держаться, говорит учитель по поводу различных мнений Августина и Максима о пространстве и времени, решать это не наше дело; каждый из рассуждающих о таковых [предметах] пусть сам про себя (intra se ipsum) взвешивает, чему он должен следовать, как более разумному». «Осторожно и предусмотрительно (caute ac vigilanter), – ободрительно замечает на это ученик. – Ибо мы не должны судить слишком смело (temere) о мнениях великих и достопочтенных мужей. Потому что если скажем, что один из них мыслил правильнее, то покажется, что мы отвергаем другого; а это обыкновенно и бывает главнейшим образом и скорее всего причиной споров» (V, 17, с. 889AB). «Спорить об авторах того и другого языка не наше дело; пусть следует кто кому хочет, никого не порицая (nulli derogans)» (V40; 38, с. 1001 A). «Мы, говорится также в другом случае по поводу различного понимания одного места у западного отца, св. Амвросия, только сравниваем мнения святых отцов между нами (inter nos); а каким из них должно более следовать, судить о том не наше дело; каждый пусть довольствуется собственным пониманием (unusquisque suo sensu abundet) и пусть выбирает, кому следовать, не вдаваясь в споры» (111,16, С.816D).

³¹⁹ - Никакие старания примирить, например, как-либо противоречие между великими мужами востока и запада

Григорием и Августином по вопросу о первобытном состоянии человека (*in hac veluti controversia magnorum virorum quendam consensum machinari*), по признанию Эригены, ни к чему не повели бы, так как ясный для всех смысл учения Августина в этом случае не может подлежать какому-либо перетолкованию. Остается, поэтому, только удивляться, каким образом западный авторитет допустил маловероятное или прямо неправильное, по Эригене, мнение и принять противоположное ему, что Эригена и делает, замечая, что он следует в данном случае восточным авторитетам, но и не отвергает и «других святых отцов духовного учения (*non autem alios sanctos patres spiritualis doctrinae refellens*)» (IV, 14, с. 804–805, 808А). «Мы высказываем это, – говорит он также по поводу своего учения о возвращении всего в духовное состояние и в Бога, – не в опровержение мнения тех, которые говорят, что никакое тело не может обратиться в жизнь, и жизнь обратиться в тело, в особенности, когда учит этому, по-видимому, са отец Августин, но потому, что мы следуем в этом рассуждении о возвращении природы Григорию Богослову и истолкователю его Максиму, также св. Амвросию в изъяснении Евангелия от Луки». Мнения западных писателей, говорит он ниже, мы не только не порицаем, но даже с охотой (*libenter*) приемлем; «знаем однако, что богословы греческие мыслили иначе (*theologos autem, qui graece locuti sunt, aliter sensisse non ignoramus*)» (V.8, с.876С, 877С). Но когда имя Августина прямо не упоминается, Эригена, как сказано выше, открыто называет заблуждениями прежние свои взгляды, которых держался, следуя, между прочим, именно Августину (III, 10, с. 649–650), употребляет даже более резкие выражения по отношению к авгус-Тиновским мнениям (*falsissima deliramenta*, V40; 38, с. 994).

³²⁰ - Что касается прочих сохранившихся трудов Эригены – экзегетического характера, – толкований на Дионисия и на Евангелие от Иоанна, то в первом из Них, примыкая всюду к тексту комментируемого автора, он не имел особенной нужды и поводов считаться с западными воззрениями и вообще обращаться к Августину. Приближение к восточным воззрениям можно усматривать в гомилии на пролог Евангелия от Иоанна и

в особенности в комментарии на это Евангелие (следы влияния в особенности Максима). В последнем труде, ввиду Того, что истолкованием того же самого Евангелия занимался и Августин, он Довольно часто обращается к мнениям его, иногда сопоставляя эти мнения с мнениями восточных писателей (с. 314, 315, 324, 336–337).

³²¹ - От Августина философ заимствует, например, мысль о рассмотрении аристотелевских категорий с точки зрения приложимости их к их Абсолютному, – к чему сводится главным образом его «апофатическое» богословие, хотя само понятие об этом богословии взято им у восточных авторов (De div. nat. 1,15, с.463). У Августина он находит данные и для учения о «примордиальных причинах», или идеях, хотя при раскрытии этого учения следует Дионисию (III, 23, с.688; ссылка на Амвросия: III, 29, с. 705). На него же Эригена ссылается при обосновании положений о вечном существовании всего в божественном Слове (II, 20, с.558–559; III, 8, с.640; III, 16, с.666–667; IV, 7, с. 770; V, 20, с.908) и о мгновенности акта творения (III, 9, с. 647; III, 27, с. 699), при решении вопроса о зле (V, 36, с.976) и наказании его (V, 27, с.927–928; V, 31 с.945; V, 35, с.953; ссылки на Амвросия: V, 27, с.928,930; V, 29, с.936–937; V, 36, с.971).

³²² - У Амвросия и частью у Илария Эригена находит или пытается найти места для подтверждения и тех положений, в которых он расходится с Августином. Но он делает это с очевидной целью прикрыть свое исключительное положение на западе, и внимание на эти места он обратил, очевидно, лишь после того, как познакомился уже с восточными воззрениями. При этом Эригена прямо предполагает, что западный отец, Амвросий, следовал лишь за авторитетнейшими (summi) греческими богословами, как это весьма часто можно встретить в его толкованиях (ut saepissime in ipsius expositionibus invenimus), именно за Григорием (Нисским) и Оригеном (III, 16, с.817А, с.815С). Для философа важно собственно иметь на своей стороне какой-либо западный авторитет в оправдание, так сказать, несогласия своего с Августином, чтобы не показалось, что он следует мнениям лишь греческих писателей,

авторитет же латинских совсем пренебрег, или же не мог найти у них предлагаемого им учения (о рае) и что, таким образом, он слишком смело (*temere*) утверждает то, чего не мог найти у учителей и того и другого языка; мнениям же великого и мудрейшего мужа (Амвросия) дерзнет противиться разве лишь неразумный (IV, 17, с. 830С). И по вопросу о будущем состоянии мира и человека, когда все будет духовно и объединится в Боге, он находит нужным привести места об этом из Амвросия, «возвышеннейшего учителя» (*excelsissimus magister*), именно с той целью, чтобы не подумал кто-либо, что для него невозможно было найти ни одного латинского писателя, благоприятствующего заимствованному у греков учению (V, 8, с. 878А). Авторитетом Илария Эригена пользуется также для того, чтобы заградить уста противникам, ссылавшимся на Августина в вопросе о плоти Христа по воскресении (V, 37, с. 992В).

³²³ - В общем, у Эригены упоминаются имена, или приводятся мнения и места из самих произведений следующих восточных и западных писателей:.

³²⁴ - Ср. A. Harnack. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. III. Freib. im Breisgau. 1890. Cap. II. F. Nitzsch. *Grundriss der christlichen Dogmengeschichte*. I. Berl. 1870. §21. A. Ebert. *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande*. I. *Geschichte der christlich-lateinischen Literatur von ihren Anfängen bis zum Zeitalter Karls des Grossen*. Leipzig. 1874 (2 Aufl. 1890).

³²⁵ - Adv. haeres. III, 3, 2.

³²⁶ - Ср. примеры Harnack, III, 48 Anm.

³²⁷ - Harnack, III, 14–20.

³²⁸ - Так характеризует их Nitzsch, 167–169.

³²⁹ - Ebert, I, 85.

³³⁰ - Ср. о многочисленных переводчиках Оригена, ряд которых простирается до IX века, у Питры, *Analecta sacra*, III, 579. Выбор произведений для перевода и самый способ перевода представляли при этом средства сделать спекуляцию Оригена совершенно безвредной для западных читателей. Бл. Иероним, который сам столь ревниво отнесся к своему православию в споре об оригенизме, обращается к Руфину в

апологии: vis Origenem in -latinum vertere? Habes multas homilias ejus et tomos, in quibus moralis tractatur locus, et scripturarum panduntur obscura. Haec interpretarē haec rogantibus tribue (Hier. apol. 2, n. 14, p. 505; 436). В. Болотов. Учение Оригена о Св. Троице. СПб. 1879, 145 прим. Ср. там же о способах «исправления» текста Оригена, применявшихся при переводе не только Руфином, но и Иеронимом. 158–179.

³³¹ - Ebert, I, 128 ff.

³³² - Harnack, III, 46, Anmerk. 5.

³³³ - Harnack, III, 30–33. W. S. Teuffel. Geschichte der rOmischen Literatur. Leipzig. 1890. 5Aufl. bearb. von L Schwabe. B. II, 1031–1035, Только в последнее время обратили внимание на этого мыслителя, предупредившего в некоторых пунктах Августина и Эригену. Гарнак выставляет на ввд особенно сходство его с последним (32, Anm.). Иероним отзывается о его книгах против Ария, «написанных диалектическим способом», как весьма темных, которые могут быть понимаемы только образованными (Catal. с. 101), и, по поводу его комментариев на послания ап. Павла, замечает о нем, что светским элементом у него совершенно вытесняется религиозный (Praef. ad Galat.:...occupatus ille eruditione saeculanum litterarum omnino sanctas ignoraverat. Teuffel, 1032). То же, что сказано о Викторине, нужно сказать и о другом, позднейшем представителе неоплатонизма на западе, Боэции († ок. 524). И его значение основывается не на богословских его сочинениях, а на комментариях на Аристотеля и сочинении «De consolatione philosophiae». При этом приписываемые ему богословские сочинения не только не стоят в какой-либо видимой связи с последним, но в последнем нет даже никаких следов, которые указывали бы и вообще на христианство автора, хотя принадлежность их Боэцию в настоящее время признается большинством ученых. Teuffel, 1230–1235.

³³⁴ - Opp. Augustini, Migne, s. I. t.32–47, ed. Bened. (Blampin et Coustant, Paris, 1679–1700); должны войти в Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum ed consilio et impensis Academiae litterarum Caesariae Vindobonensis (с 1867). Об изданиях творений Августина см. R. C. Kukula. Die Mauriner Ausgabe des

Augustin в Sitzungsberichte des kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil. -class. Classe. B. 121, 122, 127. Wien. 1890–92 и P. O. Rottmanner. Bibliographische Nachträge zu D-r R. Kukula's Abhandlung: «Die Mauriner Ausgabe des Augustin», там же, B. 124. 1891. Русский перевод начат в «Библиотеке творений св. отцов и учителей церкви западных», Киев, (с 1879 г., И-V40; III Confessiones, философские сочинения, О граде Божием, Об истинной религии, О книге Бытия). Западная литература об Августине чрезвычайно обширна и разнообразна ввиду того значения, какое он и его идеи имели не только для западной церкви, но и вообще для западного мира. Довольно полное указание сочинений об Августине, равно как и о других церковных писателях запада и востока патриотической эпохи, дает U. Chevalier. Repertoire des sources historiques du moyen âge. Paris. 1877. Supplem. 1888. См. также F. Überweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie. II6. Berlin. 1881. J. Alzog. Grundriss der Patrologie. 4 Aufl. Freib. im. Br. 1888. O. Bardenhewer. Patrologie. Freib. im Br. 1894. В настоящем случае важны те исследования, которые имеют предметом учение бл. Августина и именно касаются спекулятивного, догматическо-философского элемента его. К числу наиболее обстоятельных сочинений, посвященных вообще Августину, принадлежит сочинение Биндемманна, C. Bindemann. Der heil. Augustinus. I-III. Berlin-Leipzig-Greifswald. 1844–1869; но автор, обращая преимущественное внимание на биографическую сторону, относительно воззрений Августина ограничивается собственно лишь анализом содержания отдельных его произведений. F. Böhlinger. Aurelius Augustinus. I-II. 2 Aufl. Stuttgart. 1877–1878 (Die Kirche Christi und ihre Zeugen, B. XI), уделяет много места изложению учения Августина собственными словами последнего, без указания, однако, мест, откуда они заимствованы, сопровождая это вообще ясное изложение обыкновенно резко и самоуверенно выражаемой критикой с протестантско-рационалистической точки зрения. Исключительно учение Августина имеет в виду A. Dornef. Augustinus, sein theologisches System und seine religions-philosophische Anschauung. Berlin. 1873; его книга есть наиболее

важное сочинение в этом роде. Nourrisson. La philosophie de saint Augustin. I-II. Paris. 1865 (2 ed. 1866) – представляет попытку определить источники философии Августина и проследить влияние ее на позднейшее время. На английском языке известно: W. Cunningham. S. Augustin and his place in the history of Christian thought. London. 1886. Большая часть исследований имеет задачей уяснение отдельных сторон и пунктов богословия и философии Августина. Сюда относится, например, сочинение католического ученого Гантоуфа, Th. Gangauf. Des heil. Augustin Lehre von Gott dem Dreieinigen. Augsburg. 1865, написанное с точки зрения гинтеровского дуализма. Гангауфу принадлежит сочинение о психологии Августина, неоконченное, впрочем: Metaphysische Psychologie des heil. Augustin. Augsburg. 1852. Известны и другие сочинения о философии и психологии Августина (Storz, Dupont, Scipio; Ferraz, Werner). Этюды Рейтера, H. Reuter. Augustinische Studien. Gotha 1887 (часть в Brieger's Zeitschrift für Kirchengeschichte, B. IV-VIII), имеют целью решение некоторых отдельных вопросов разного характера путем строго исторического исследования (St. IV – отношение Августина к востоку, VII – историческое положение Августина), представляя одно из самых видных произведений западной литературы об Августине последнего времени. Немало места отводится Авиустину и его учению в общих курсах по истории догмы и истории патристической философии. Ср., например, A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. III. Freib. im Br. 1890. S. 54–215. J. Huber. Philosophie der Kirchenväter. München. 1859. 233–315. A. Stöckl. Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter. Mainz. 1891. 293–364. Особенно обращает на себя внимание в данном случае сочинение Гарнака, не только как новейшее по времени, но и как дающее особое положение Августину в истории догмы и вообще христианства. Общие похвалы вызвала также характеристика Августина в сочинении R. Eucken. Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Leipzig. 1890. 258–295. Необходимо заметить относительно западной протестантской литературы об Августине, что протестантские ученые часто бывают склонны слишком преувеличивать

внутренние противоречия августинизма.. Августин слишком близко стоит по своему духу к обоим западным вероисповеданиям, и в то же время протестантство слишком удалилось от него и как от представителя вообще принципа кафоличества и предания, и по материальной стороне своего учения, чтобы со стороны протестанта-богослова возможно было совершенно объективное отношение к нему. Если католик, при обязательности для него авторитета, стремится сгладить резкости августинизма и приблизить его воззрения к своему учению (Stöckl, 363–364), то для последовательного протестанта оценка августинизма неизбежно разрешается в критику его и показание внутренних противоречий. Лучший пример такого отношения к Августину можно видеть у Гарнака в упомянутом сочинении, что у него, в частности, стоит в связи вообще с его социнианскими воззрениями, враждебно-отрицательным отношением к восточной догме и отрицанием всякой догмы в принципе. Общее суждение Гарнака о мировоззрении Августина, при сочувственном до воодушевления отношении к его личности, то, что августинизм представляет ряд самых безысходных противоречий и о какой-либо системе Августина не может быть и речи. Доказательство невозможности конструировать систему Августина и устранить встречающиеся у него противоречия представил, по Гарнаку, Рейтер в упомянутом труде (Harnack, III, 85–92, 91). Сам Рейтер, будучи далек от крайних выводов Гарнака по отношению к Августину и самому протестантству, утешает себя при виде такой «путаницы» (ein Wirwarr) мыслей в одном и том же человеке, которая, по-видимому, делает спорным вопрос о его (бесспорном по Рейтеру же) значении, вопросом: (но) «спрашиваю, у кого односторонности, даже противоречия, встречаются чаще, чем у Лютера? Но кто дерзнет сравняться (sich vergleichen) с последним? Августин, по моему мнению, стоит на несколько ступеней ниже его, но его гениальность, по крайней мере, подобная же» (Reuter, 514). Ср. также Eucken, 260 f. 290 f.

³³⁵ - Harnack, III, 3, 8. Трубецкой, I, 21, 212, 267.

³³⁶ - Reuter. August. Studien. 481: «dass man nicht leicht in die Gefahr kommen kann sich in Hyperbeln zu verirren».

³³⁷ - Böhrringer, II, 412 ff.

³³⁸ - Ср. характеристику Зибекка, противопоставляющего Августина Аристотелю. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 1888. B.93. Die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik. S. 188–191. Ср. Harnack, III, 95–97, Anmerk.

³³⁹ - Solil. 1,2: Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? – Nihil omnino. Nil aliud amo, quam Deum et animam. 11,1: Noverim te (Deus), noverim me! De ord. II, XVIII, 47: (Philosophiae) duplex quaestio est: una de anima, altera de Deo.

³⁴⁰ - De Trinit. IV, 1.

³⁴¹ - Enchir. IX, 3; cf. XVI, 5. Подобных мест в сочинениях бл. Августина можно указать много. Ср. особенно характерное письмо к Диоскору, ер. 118 (413 г.).

³⁴² - De Trinit. XIII, VII, 10.

³⁴³ - Epist. ad Consent. 120, 5: videt verum esse, quod nondum videt.

³⁴⁴ - Consensio voluntatis; ср. выражения: cum voluntate credere, voluntas credens.

³⁴⁵ - «Purgatio, mundatio per fidem.

³⁴⁶ - De ord. II, 26: Tempore auctoritas, re autem ratio prior est.

³⁴⁷ - Epist. ad Consent. 120, 5: rationabiliter visum est, ut fides praecedat rationem; etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus. Enarr. in Ps. 118,18, n.3: nisi aliquid intelligat, nemo possit credere in Deum.

³⁴⁸ - De praedest. sanct. II, 5: Quamquam et ipsum credere nihil aliud est, quam cum assensione cogitare....cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit....Fides si non cogitetur nulla est.

³⁴⁹ - Enchir. V: Hoc est nimirum quod requiris, quid primum, quid ultimum teneatur inchoari fide, perfici specie. De Trinit. XIV, I, 3: fides temporalis.

³⁵⁰ - Intellectus est merces fidei.

³⁵¹ - Августин употребил на написание трактата *De Trinitate* (Migne, s. l. t.42) не менее 15 лет (400–416: «*juvenis inchoavi, senex edidi*»), при трудности предмета, которому он придавал величайшую важность (*opus tarn laboriosum*), и при множестве других занятий. Нетерпение современников, ожидавших появления этого сочинения, было причиной того, что оно еще до окончания, попавши в руки некоторых знакомых Августина, против воли и без ведома последнего было издано в свет к неудовольствию автора, который намеревался сделать в нем важные поправки. Августин совсем было хотел оставить начатое им дело, и только вследствие усиленных просьб окружавших его (*multorum fratrum vehementissima postulatione*) решился довести его до конца, не сделав тех исправлений, какие предполагал сделать первоначально. Ср. письмо к Аврелию, Migne, s. l. t.42, с.818–818; *Retr.* II, 15. Сочинение это едва ли не самое трудное для понимания из всех произведений Августина, который сам признавал его понятным лишь для немногих (*Ep.* 169, §1: *Et a paucis eos libros de trinitate intelligi posse arbitror.* Reuter, 191). При отсутствии в нем научной, вполне определенной и постоянной терминологии, что весьма затрудняет понимание и изложение учения Августина, последнее вообще не находит и в этом сочинении, по отношению к рассматриваемому догмату, строго научного выражения.

³⁵² - *De Trin.* XV, 1,1, с. 1057: *quae [natura non creata, sed creatrix] utrum sit Trinitas, non solum credentibus divinae scripturae auctoritati; verum etiam intelligentibus, aliqua, si possumus, ratione jam demonstrare debemus.* VI, 9, с. 1063: *Hane ergo sapientiam quod [quae?] est Deus, quomodo intelligimus esse Trinitatem? Non dixi, Quomodo credimus? nam hoc inter fideles non debet habere quaestionem: sed si aliquo modo per intelligentiam possumus videre quod credimus, quis iste erit modus?* Ср. Reuter, 191.

³⁵³ - Cf. *De Trin.* III, 1, с.869: *quae nobis pauca interpretata sunt...Ex his igitur quae ab aliis de hac re scripta jam legimus, plurimum adminiculati et adjuti etc.* Ср. Reuter, 181 ff. 192; по Рейтеру нельзя доказать, чтобы из латинских сочинений он пользовался сочинениями Амвросия *De fide* и *De Spiritu Sancto*.

³⁵⁴ - XI, V, 8, c. 991: Non sane omne quod in creaturis aliquo modo simile est Deo, etiam ejus imago dicenda est: sed illa sola qua superior ipse solus est. Ea quippe de illo exprimitur, inter quam et ipsum nulla interiecta natura est. Душа есть impar imago Dei, sed tamen imago, не similitudo.

³⁵⁵ - XIV, IV, 6, c. 1040: ea est invenienda in anima hominis, id est rationali, sive intellectualis imago Creatoris, quae immortaliter immortalitati ejus est insita; cf. IX, IV, 5, c.963: haec in anima existere, et tanquam involuta evolvi, ut sentiantur et dinumerentur substantialiter vel, ut ita dicam, essentialiter etc.

³⁵⁶ - XIV, VIII-X, 11–13, c. 1044–1047: foris posita, cognoscibilia – cognitionem gignunt, non cognitione gignuntur; adventitia, quae oriuntur in animo ubi non fuerunt, sicut fides et cetera hujus modi.

³⁵⁷ - XIV, IV, 7, c. 1040: nihil tam novit mens, quam id quod sibi praesto est: nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi. X, III, 5, c.976: non potest omnino nescire se, quae dum se nescientem seit, se utique seit etc. X, V, 7, c.977: aliud non se nosse, aliud non se cogitare. XIV, VI, 8, c. 1042: cum vero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo (c. 1041: quomodo autem...invenire non possum), nec de illa suus formetur obtutus, sed tamen noverit se tanquam ipsa sit sibi memoria sui, etc. X, X, 16, c.981: qui omnes (c.978: qui sanguinem, cerebrum, cor, atomos, aerem, ignem, temperationem corporis, compagen primordiorum, etc. animam-mentem esse putaverunt) non advertunt, mentem nosse se etiam cum quaerit se....cum se mens novit, substantiam suam novit.

³⁵⁸ - Verbum interius, intimum, mentale, quod manet intus, spiritualiter dicitur, rei conceptio spiritualis etc.; c.967: rerum verax notitia – tanquam verbum.

³⁵⁹ - XV, XV, 25, c. 1078: Et tunc fit verum verbum, quando illud quod nos dixi volubili motione jactare, ad id quod scimus pervenit (ed. pervenerit). XV, XXVI, 47, c. 1094: [prole-verbo] parta seu genita, voluntas illa perficitur, eo fine requiescens, ut qui fuerat appetitus quaerentis, sit amor fruientis.

³⁶⁰ - IX, XII, 18, с.972: idemque appetitus (выше: voluntas jam dici potest) quo inhiatur rei cognoscendae, fit amor cognitae; с. 1089: amor seu dilectio-valentior voluntas.

³⁶¹ - Cf. XV, XXI, 40, с. 1088: memoriae tribuens omne quod scimus, etiamsi non inde cogitemus, intelligentiae vero proprio modo quodam (ed. Lov. quamdam) cogitationis informationem. XIV, VII, 10, с. 1043 различаются: interior mentis memoria, interior intelligentia, interior voluntas, – haec tria simul semper sunt, et semper simul fuerunt ex quo esse coeperunt, sive cogitarentur, sive non cogitarentur.

³⁶² - 1) Corpus visibile, 2) visio externa sensusve formatus, 3) animi intentio.

³⁶³ - 1) Memoria, 2) interna visio, acies animi cogitantis formata, 3) voluntas, intentio.

³⁶⁴ - Sol. 1,1: Nihil aliud habeo quam voluntatem. De civ. Dei, XIV, 6: omnes nihil aliud nisi voluntates sunt.

³⁶⁵ - Cp. Siebeck в Zeitschrift fQr Philosophie und philos. Kritik, B.93, 1888,183: cupi-ditas et laetitia-voluntas in eorum consensione quae volumus, metus et tristitia-voluntas in dissensione ab his quae volumus.

³⁶⁶ - XV, XIII, 22, с. 1076: [creaturae] ideo sunt quia novit.... Quia ergo scivit, creavit; non quia creavit, scivit. etc. XV, XVI, 25, с. 1079: verbum Dei sine cogitatione Dei debet intelligi, ut forma ipsa simplex intelligatur, non habens aliquid formabile quod esse etiam possit informe. В будущей жизни и мы fortassis...omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus. XV, XXVI, 47, с. 1094: ubi (in Deo) nihil ex tempore inchoatur, ut consequenti perficiatur in tempore. XV, XXII, 43, с. 1090: [Trinitas] quod est, hoc est, atque incommutabiliter inter se ac semper aequalis est etc.

³⁶⁷ - По мысли самого Августина, при его широком понятии о любви, его конструкция догмата о троичности и должна служить собственно разъяснением схемы: amans, et quod amatur, et amor. VIII, X, 14, с.960. XV, VI, 10, с. 1064.

³⁶⁸ - XV, XVII, 29, с. 1081; XV, XXVI, 47, с. 1094: de Patre habet (-Pater gignendo dedit) utique ut et de illo procedat Spiritus sanctus.

³⁶⁹ - VIII, VI, 11, c.943: hoc illi [Deo] est esse, quod personam esse. Cur ergo non haec tria simul unam personam dicimus, sicut unam essentiam et unum Deum, sed tres dicimus personas, cum tres Deos aut tres essentias non dicamus, nisi quia volumus vel unum aliquod vocabulum servire (plures mss., servare) huic significationi qua intelligitur Trinitas, ne omnino taceremus interrogati, quid tres, cum tres esse fateremur? cf. c.945: tres substantiae sive personae, si ita dicendae sunt, cf. V, IX, 10, c.918. VII, IV, 8, c.941: cur non tres dii?...cur non etiam una persona [Deus]...? An quia Scriptura non dicit tres deos? Sed nec tres personas alicubi Scripturam commemorari invenimus. An... propterea licuit loquendi et disputandi necessitate tres personas dicere, non quia Scriptura dicit, sed quia Scriptura non contradicit...?

³⁷⁰ - Cf. Confess. XIII, XI, 12.

³⁷¹ - Ср. соответствующие esse, nosse, veile – эпитеты Божества: aeternus, sapiens, beatus; aeternitas, veritas, charitas; в отношении к тварям: origo, pulchritudo, de-lectatio; unitas (-naturae corporum, ingenia animarum), species, ordo; также esse (modus), veritas, ordo; mensura, pondo, numerus; esse, hoc esse, manentia и пр. (ср. Gangauf). Аналогии, которые стоят вне этой схемы и которые можно объяснить влиянием восточного богословия, встречаются весьма редко (De fide et symb. VIII fons, fluvius, potio). Гангауф в своем специальном исследовании, отвечая на возражение Риттера против попытки Августина, как основанной только на аналогиях, в частности против крайней подвижности, с какой Августин вращается в разнообразнейших аналогиях, и указывая на связь между отдельными аналогиями (Gangauf, 216, 235, Anm.), не усматривает, однако, по-видимому, значения, какое имели для Августина эти аналогии (212 Anm., 219–220). Оценку весьма важного для запада (Bindemann, III, 752–753) учения Августина о Троице вообще можно встретить весьма различную. Едва ли, с одной стороны, выражает правильное понимание «философии» Августина та оценка, какую дает этому учению, например, Нурриссон, который не видит во всей попытке Августина почти ничего, кроме отыскивания чисто, внешних, совершенно произвольных аналогий, ведущих автора к ереси (Nourrisson, II, 323 sqq.; 325:

Prenons la liberty de l'affirmer, ce sont là des jeux d'esprit et rien de plus, etc.; ср. 336–337, об отрицательном только значении попытки Августина). С другой стороны, при всем значении, какое может иметь эта попытка для богословия (в апологетическом отношении) и при всей важности ее для самого Августина, в целом его учению нельзя приписать никакой доказательной силы в догматическом отношении по самому принципу, лежащему в основе его конструкции догмата. Одно дело – относиться к учению Откровения, как объективно данному, хотя бы при формулировке и уяснении его и применялись приемы известным образом воспитанного философского мышления, – и другое – имея в виду это учение, в то же время пытаться придти к нему чисто рациональным путем, оставляя *de facto* почву Откровения. Известно, что протестантские богословы, более или менее отрицательно относящиеся к восточной догме (Harnack, Loofs), приветствуют в Августине, по поводу его недостигающей цели попытки, стремление «выдержать полный монотеизм» (*den vollen Monotheismus aufrecht zu halten*). И все те похвальные отзывы, какие обычно встречаются в сочинениях католиков и протестантов об учении Августина в сравнении его с восточным (с неизбежным *Filioque*, которое, однако, не связано необходимо само по себе с сущностью попытки Августина), указание на преимущества его пред последним, на завершение в нем будто бы последнего (например, на окончательное устранение субординационизма, на придание внутренней законченности тринитарному процессу), могут быть убедительны только для западных при их точке зрения и при необходимости иметь дело с историческим наследством от бл. Августина. Августину принадлежит собственно не завершение восточного учения, а начало совершенно особого направления богословской мысли; различие касается самих точек зрения, хотя они и не исключают себя взаимно.

³⁷² - Эту двойственность в воззрении Августина особенно выставляет на вид и старается показать на отдельных пунктах учения его Дорнер (A. Dörner, 110–112; в христологии – докетизм и эвионитство, 292–295: в учении о церкви). Выражая свое критическое отношение к этой особенности августинизма с

протестантской точки зрения, он видит в одной стороне августинизма отражение влияния неоплатонической философии, эллинизма, – другую характеризует как иудаизм. Но при всем значении для Августина неоплатонической спекуляции, и «акосмизм» его может находить объяснение в его собственной специфической точке зрения. Ср. также Harnack, III, 102–103: «акосмистический нанте-изм, который угрожает, однако, превратиться в космический монизм»; замечание о метафизической критике Дорнера – 108–109, Anm. 4.

³⁷³ - De Trin. V, IV, 5–6.

³⁷⁴ - De Trin. VII, V, 10, c. 942: Res ergo mutabiles neque simplices, proprie dicuntur substantiae....nefas est dicere, ut subsistat et subsit Deus bonitati suae atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia, neque ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit tanquam in subjecto unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatioe intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur; ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam.

³⁷⁵ - V, VIII, 9, c.917: Situs vero, et habitus, et loca, et tempora, non proprie, sed translate ac per similitudines dicuntur in Deo.

³⁷⁶ - Fortassis de solo Deo verissime dicitur.

³⁷⁷ - De ord. II, 16; cf. De Trin. V, X, II, c.918: Si tamen de illo proprie aliquid dici ore hominis potest.

³⁷⁸ - Confess. I, VI, 9: Apud te, Domine, rerum omnium instabilium stant causae, et re-rum omnium mutabilium immutabiles manent origines, et omnium irrationabilium et temporalium sempiternae vivunt rationes. Quaest. 83, qu. 46, 2: Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente Creatoris? De Trinit IV, I, 3, c.889: Ibi autem (in Verbo – omnia) nec fuerunt, nec futura sunt, sed tantummodo sunt; et omnia vita sunt, et omnia unum sunt, et magis unum est et una vita est. De Gen. ad. litt. II, VI, 12: Aliter in Verbo sunt ea, quae per illud facta sunt, quia regit et continet ea; aliter autem in eo sunt ea, quae ipse est. Tract. in Ev. Ioann. 1.1, 17: foris corpora sunt (terra, coelum etc.), in arte vita sunt.

³⁷⁹ - De gen. ad litt. lib. imperf. IV, 16. Migne, t.34, c.226: Дух Святой носился над бесформенной материей sicut superfertur voluntas artificis ligno, vel cuique rei subjectae ad operandum:...non invenimus evidentio rem similitudinem et propinquiorem rei, de qua loquimur, in iis rebus quae ab hominibus quomodocumque capi possunt.

³⁸⁰ - Enchir. (Migne s. I. t.40) X-XV: mala omnino sine bonis et nisi in bonis esse non possunt.

³⁸¹ - De Trin. III, IX, 16, c. 877–878: В своей внутренней сущности, или по своей основе, originaliter ac primordialiter in quadam textura elementorum cuncta jam creata sunt; sed acceptis opportunitatibus prodeunt. Nam sicut matres gravidae sunt fetibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium: quae in illo non creantur, nisi ab illa summa essentia, ubi nec oritur, nec moritur aliquid, nec incipit esse, nec desinit. III, VIII, 4, c. 876–877: creationem rerum visibilium Deus interius operatur; exteriores vero operationes...ita rerum naturae adhibet in qua creat omnia, quemadmodum terrae agriculturam. Tract, in Ev. Ioann. II, 10: Deus – mundo infusus fabricat, ubique positus fabricat, et non recedit aliquo, non extrinsecus quasi versat molem quam fabricat.

³⁸² - Enchir. C, 26, c. 279:...ut miro et ineffabili modo non fiat praeter ejus voluntatem, quod etiam contra ejus fit voluntatem. Quia non fieret, si non sineret: nec utique nolens sinit, sed volens; nec sineret bonus fieri male, nisi omnipotens et de malo facere posset bene.

³⁸³ - Enchir. XCVI, 24, c. 276: Quamvis ergo ea quae mala sunt in quantum mala sunt, non sint bona; tamen ut non solum bona, sed etiam sint et mala, bonum est.

³⁸⁴ - Enchir. XXX, 9, c. 247: vera libertas – pia servitus.

³⁸⁵ - Confess. VIII, IX, 21: Unde hoc monstrum? et quare istud? Imperat, inquam (animus), ut velit, qui non imperaret nisi vellet, et non fit quod imperat. Sed non ex toto vult; non ergo ex toto imperat. Cp. Hamack, III, 104–105.

³⁸⁶ - De civ. Dei, XIV, 11–17; XXII, 22.

³⁸⁷ - De civ. Dei, XII, 7: Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis; non enim est efficiens, sed deficiens, quia nec illa

effectio sed defectio etc. Tract, in Ev. Ioann. I, 1,13: Peccatum nihil est, et nihil fiunt homines cum peccant. Но, с другой стороны, грех есть actus (De perf. just. 2,4), pravus liberae voluntatis assensus (De gen. ad litt. III, 1,3). De civ. Dei, XIV, 13: Nec sic defecit homo, ut omnino nihil esset, sed ut inclinatus ad se ipsum minus esset, quam erat, cum ei qui summe est inhaerebat. Relicto itaque Deo, esse in semetipso, hoc est sibi placere, non jam nihil est, sed nihilo propinquare. Cont-a Secund. Manich. 15: minus valere incipit. Gangauf. Metaph. Psych. 394–398, An mm.

³⁸⁸ - Enchir. XXX, 9, c. 246: libero arbitrio male utens homo, et se perdidit et ipsum.

³⁸⁹ - Contra duas epist. Pelagii, 1, 2, 5: Nam liberum arbitrium usque adeo in peccatore í non periit, ut per illud peccent etc. Opus imperf. VI, 11: Hominis vero liberum arbitrium congenitum et omnino inamissibile si quaerimus, illud est quo beati omnes esse volunt, etiam hi qui ea nolunt quae ad beatitudinem ducunt. Gangauf. Metaph. Psych. 412–419, Anmm.

³⁹⁰ - De Trin. X, IV, 6, c.976: Non dico, Totum seit; sed quod seit, tota seit. Cum itaque aliquid de se seit, quod nisi tota non potest, totam se seit. etc.

³⁹¹ - Enchir. XXIV, 8, c. 244: deinde jam etiam nolentibus subintravit ignorantia rerum agendarum et concupiscentia noxiarum.

³⁹² - De actis cum Felic. Manich. II, 8: Eadem (anima) ipsa sua consuetudine sic implicatur, ut postea vincere non possit quod sibi ipsa peccando fabricate est. Confess. VIII, 5: Lex peccati est violentia consuetudinis, qua trahitur et tenetur etiam invitus animus, eo merito quo in earn volens illabatur. Писарев, 152.

³⁹³ - De civ. Dei, XIII, 23: Non enim stat vel temporis puncto, sed sine intermissione labitur, quidquid continua mutatione sensim currit in finem, non perficientem, sed consumentem. De peccat. merit. 1,16, n.21.

³⁹⁴ - De Civ. Dei, XIII, 3: Non enim aliud ex eis, quam quod ipsi; fuerant, nasceretur...Quod est autem parens homo, hoc est et proles homo. De peccat. merit. I, 10: omnes ille unus homo fuerunt. Opus imperf. I, 48: Aliena sunt (peccata), sed paterna sunt; ac per hoc jure seminationis atque germinationis et nostra sunt; III, 25:...

nostra, quia fuit Adam, et in illo fuimus omnes. Августин считал, однако, вопрос о способе передачи первородного греха, связанный с вопросом о происхождении душ, Неразрешимым для себя вполне. Ibid. V, 4, 17. Gangauf. Met. Psych. 429, Anm. 15; 425, 9; 427, II; 432, 20.

³⁹⁵ - Enchir. XLVI, XLVII, 13, c.255: non immerito disceptari potest: utrum omnium malis actibus et multiplicatis delictis originalibus qui nascitur implicetur, ut tanto pejus quanto posterius quisque nascatur; an etc.

³⁹⁶ - Enchir. XXVII, 8.

³⁹⁷ - О христологии Августина ср. Н. Kühnei. Augustin's Anschauung von der Erlösungsbeutung Christi. Heidelberg. 1890. Reuter 193–228. Трубецкой, 88–91, 206–208.

³⁹⁸ - De Trin. IV, I, 2, c.888: Persuadendum ergo erat, quantum nos dilexerit Deus, et quales dilexerit: quantum, ne desperaremus; quales, ne superbiremus. XIII, X, 13; cf. Enchir. CVIII.

³⁹⁹ - Enchir. XXXVI, XL; cf. De Trin. XIII, XVII, 22, c. 1031: ut gratia Dei nobis sine ullis praecedentibus meritis in homine Christo commendaretur.

⁴⁰⁰ - De Trin. XIII, XVII, 22, c. 1031: demonstratum est homini, quem locum haberet in rebus quas condidit Deus.

⁴⁰¹ - Ibid.

⁴⁰² - De Trin. XIII, XVII, 22; Tract, in Ev. Ioann. XII, 6: Nemo ex Spiritu nascitur, nisi humilis fuerit: quia ipsa humilitas facit nos nasci de Spiritu.

⁴⁰³ - Enchir. LIII, 14, c. 257: Quidquid igitur gestum est in cruce Christi, in sepulture, in resurrectione tertio die, in ascensione in coelum, in sede ad dexteram Patris; ita gestum est, ut his rebus non mystice tantum dictis, sed etiam gestis configuraretur vita Christiana quae hie geritur.

⁴⁰⁴ - Kuhner, 40,44: subjectiv-praktische, ostentativ (demonstrativ) – kommendative Erlösungsauffassung.

⁴⁰⁵ - De Trin. IV, I, 3; Ench. LXIII.

⁴⁰⁶ - De Trin. IV, XVIII, 24, c.904: ne fides mortalis vitae dissonaret a veritate aeternae vitae, ipsa Veritas Patri coaeterna de terra orta est etc....Ita ergo nos purgari oportebat, ut ille nobis fieret

ortus qui maneret aeternus, ne alter nobis esset in fide, alter in veritate; IV, XIX, 26, c.906: carnem...suscipiendam (mss. suscipiendae) nostrae fidei porrigebat; ipsum autem Verbum per quod omnia facta erant, purgatae per fidem menti contemplandum in aeternitate servabat; XIII, XIX, 24, c. 1033: Quod vero idem ipse est unigenitus a Patre plenus (ed. plenum) gratiae et veritatis, id actum est ut idem ipse sit in rebus pro nobis temporaliter gestis, cui per eandem fidem mundamur, ut eum stabiliter contemplemur in rebus aeternis. Sermo 220 (Kühner, 17): scimus...Christum mortuum esse pro nobis...deum latentem hominem apparentem. О понятии κρύψις в западном богословии (exinanitio, evsfcuatio у Илария) ср. Reuter, 210 ff., 218.

⁴⁰⁷ - Tract, in Ev. Ioann. XIII, 24: per ipsum pergimus ad ipsum; VII, 5: factus est nobis via temporalis per humilitatem (ed. Lov. ad. marg: «Alias, humanitatem»), quae mansio nobis aeterna est per divinitatem.

⁴⁰⁸ - Юридический элемент, характерный для западного христианства вообще, не может быть в данном случае признан случайным и внешним и для воззрений Августина, вопреки мнению протестантских ученых. Ср. Трубецкой, 88, 91–92.

⁴⁰⁹ - De Trin. XIII, XVI, 21, c. 1030: Salvi ergo erimus ab ira per ipsum (Рим.5,9): ab ira utique Dei, quae nihil est aliud quam justa vindicta. Non enim sicut hominis, animi perturbatio est ira Dei.

⁴¹⁰ - De Trin. XIII, 18: Et iustitia ergo prius, et potentia postea diabolus vicit.

⁴¹¹ - De Trin. XIII, XV, 19, c. 1029: In hac redemptione tanquam pretium pro nobis datus est sanguis Christi, quo accepto diabolus non ditatus est, sed ligatus.

⁴¹² - По Августину, и ангелы, как чистые духи dicunt aliquid non ad aurem forinsecus, sed intus in animo hominis (mss. animae hominis), etiam ipsi ibidem constituti. Enchir. LIX, 15, c.260.

⁴¹³ - Enchir. V, 1.

⁴¹⁴ - Tract, in Ev. Ioan. 1,12: si autem mala fuerit fides tua de Verbo, non poteris refici per Verbum.

⁴¹⁵ - Классическое выражение этой веры, в западно-риторическом стиле, томос Льва Великого, который признается

плодом развития собственно западного богословия, с Августином и Амвросием во главе (Reuter, 226; A. Dorner, 105) и которым западная церковь столь почетным для себя образом отозвалась на волновавшие восток споры о двух естествах во Христе, имея высокое значение в качестве корректива ввиду известных уклонений от веры, в действительности вовсе не давал ответа на занимавший восток вопрос о способе соединения во Христе естеств (Loofs. *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*. Halle. 1890. 152–153) и дальнейшая разработка его на востоке (в направлении Кирилла Александрийского) должна была явиться самостоятельной (Loofs, 156; Леонтий Византийский и установление понятия о φύσις ἐνυπόστατος, в отличие от гр. ἰνυπόστατος и ὑπόστασις, cf. Loofs. *Leontius von Byzanz*. I. Leipzig, 1887. 49 ff.). Как Лев не задается целью разрешать метафизические или психологические трудности, представляемые этим вопросом, так и Августин: сознавая всю трудность его, он внушает довольствоваться в этом отношении верою. De Trin. IV, XXI, 31, с.910: ita sane factum (dico Verbum Dei carnem), ut ibi sit non tantum Verbum Dei et hominis caro, sed etiam rationalis hominis anima, atque hoc totum et Deus dicatur propter Deum et homo propter hominem. Quod si difficile intelligitur, mens fide purgetur magis magisque abstinendo a peccatis, et bene operando, et orando cum gemitu desideriorum sanctorum, ut per divinum adjutorium proficiendo, et intelligat, et amet. Cf. Reuter, 202.

⁴¹⁶ - De Trin. XIII, XIX, 24, с. 1033: in rebus enim per tempus ortis, illa summa gratia est, quod homo in unitate personae conjunctus est Deo. Cf. XIII, XVII, 22, с. 1031.

⁴¹⁷ - De nupt. et concup. I, 25. Писапев, 186. Cf. De Trin. XIV, XVII, 23, с. 1034: Sane ista renovatio non momento uno fit ipsius conversionis, sicut momento uno fit illa in Baptismo renovatio remissione omnium peccatorum....Sed quemadmodum aliud est carere febribus, aliud ab infirmitati, quae febribus facta est revalescere; itemque aliud est infixum telum de corpore demere, aliud vulnus quod eo factum est secunda curatione sanare...etc.

⁴¹⁸ - De gratia Christi, XXIV. Писапев, 234. Enchir. XXXII, 9, с. 248: (Deus) hominis voluntatem bonam et praeparat adjuvandam, et

adjuvat praeparatam...Nolentem praevenit, ut velit; volentem subsequitur, ne frustra veht.

⁴¹⁹ - Enchir. CXVII-CXXI.

⁴²⁰ - Enchir. CIX, 29.

⁴²¹ - Enchir. LXIX, 18.

⁴²² - Красин, 323, 326.

⁴²³ - Sermo 243, VII in beatorum corporibus pulchritudo erit omnibus numeris absolute. Nourrisson, I, 232.

⁴²⁴ - Enchir. XCI, 23, с.274: spirituale corpus erit, corpus tamen non spiritus erit.

⁴²⁵ - Enchir. XCII, 23.

⁴²⁶ - Ср. энциклику Льва XIII от 4 авг. 1879: Aetemi Patris. StOckl. Geschichte der christl. Philosophie zur Zeit der KirchenvSter. Mainz. 1891. 366.

⁴²⁷ - Относительно значения Августина для позднейших времен ср. Reuter, 479516; Cunningham. 142–154, 177–198; о влиянии его философии Nourrisson, II, 153 etc.; Виндельбанд. Августин и средние века (приложение к Истории древней философии. Перев. под ред. А. И. Введенского. СПб. 1893. 322–351).

⁴²⁸ - Prosperi aquitani Liber sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum, из 392 положений, без логического, однако, порядка (Migne, s. I. t.51); также Liber epigrammatum ex sententiis S. Augustini. J. Nirschl. Lehrbuch der Patrologie und Patristik. III. Mainz. 1885. 147.

⁴²⁹ - Eugippii (Eugipii, Eugepii) Thesaurus ex S. Augustini operibus, в 352 главах, с обозначением самих сочинений, откуда сделаны заимствования (Migne, s. I. t.62). Nirschl, III, 361.

⁴³⁰ - Исидор, впрочем, более пользуется не самим Августином непосредственно, а сочинениями Григория Великого.

⁴³¹ - Григорий Великий собственно был самым популярным и наиболее читаемым из отцов в течение средних веков. Harnack, III, 234, Anm. 4; об отношении к Августину Anm. 5.

⁴³² - Harnack, III, 245.

⁴³³ - Ср. Cunningham, 142. В последующее время, по Кённингэму, традиции августинизма хранились в более или менее чистом виде только в английской церкви. Ibid. 178.

⁴³⁴ - О сборнике Евгиппия, которого рекомендует уже и Кассиодор, Ноткер (Balbulus, t 912) пишет своему ученику: Et quod prae omnibus utile tibi puto acquirere, Eugippium, qui ex omnibus libris profundissimi et penetrabilissimi ejusdem Augustini in omnem auctoritatem Scripturae utilissimum et valde necessarium volumen collegit. Далее, говоря об (экзегетических) произведениях самого Августина, in quibus vel maxime intellectus Scripturarum elucet et in aliis mille libris ipsius, – он прибавляет: (sicut) ante nos dictum est: Si Augustinus adest, sufficit tibi ipse. Notk. Balbuli De interpretibus S. Scripturae. Migne, s. I, 1.131, с.955,998.

⁴³⁵ - Schrors, 89.

⁴³⁶ - Неизвестно, кому принадлежат ответы на вопросы Карла Лысого метафизическо-психологического характера; De diversa et multiplici animae ratione ad Carolum Calvum regem (Migne, s. I. 1.125, с.929–948), из которых также можно видеть, какое значение имел Августин для ученых каролингской эпохи. Вопросы решаются именно на основании Августина, через приведение буквальных выписок и сопоставление различных мест из его сочинений (частью также Амвросия, Григория Великого, Исидора). Все рассуждения автора (quidam sapiens по рукоп.) отличаются ясностью, при краткости и отсутствии отступлений от главного предмета речи, сознательным отношением к авторитету (с.937), твердостью и уверенностью, обнаруживающими в авторе человека, знающего дело. Высказывается, между прочим, мысль Августина о значении психологического знания для богословия; neque enim plene potest nosse super se, qui non curat scire se....Et indignum valde est, ut perscrutetur divina, qui non curat nosse quae sunt ipsius humana (с.931). По Сирмонду, ответы написаны Гинкмаром, по Ноордену, были направлены им против Эригены. Но принадлежность Гинкмару заподозревается Эбертом и отвергается Шрёрсом, и ниоткуда не видно, чтобы автор имел намерение полемизировать с кем-либо. Ebert. Allgem.

Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendlande. II. Berlin. 1880. 250. Schrörs, 164, n.72.

⁴³⁷ - Harnack, III, 65–66.

⁴³⁸ - Orig. Selecta in Jobum, p. 501, ed. de la Ruë καὶ ὁ αιρετικός δταν εὐχεται, „τότε εις τέλος ἀπολείται ἡ γὰρ εὐχή αὐτοῦ λογίζεται αὐτῷ εις ὕμарт(ан. W. Gass. Geschichte der Ethik. I. Berlin. 1881. 114. Гасс, с западно-протестантской точки обсуждая такое отношение древней церкви к еретикам, видит причину его в недостаточном понимании св. отцами древней церкви цели церковно-христианской жизни, заключающейся, по нему, в святости жизни (Heiligung). 115.

⁴³⁹ - Ioh. Damasc. De haeres. n.88, p. 108. Opp. I, ed. le Quien: ...ὅτι περισσόν τι ποιοῦσιν οἱ γνώσεις τινὰς ἐκζητοῦντες ἐν ταῖς θεαίαις γραφαῖς. Gass, I, 217.

⁴⁴⁰ - Thomasius. Die christliche Dogmengeschichte. I. (2 Aufl. v. Bonwetsch). Erlangen. 1886. 278.

⁴⁴¹ - Важность сравнения ареопагитских воззрений именно в этом последнем отношении, как выражающих восточное понимание сущности церковной жизни, с воззрениями Августина указана Ричлем. A. Ritschl. Ober die Methode der Slteren Dogmengeshichte. JahrbOcher fflr Deutsche Theologie. B. XVI, 1871, S. 200, 212. Для Рейтера представляет также немало привлекательного проведение параллели между теми и другими («diese Parallelisierung...Obt auch auf mich eine nicht geringe Anziehung»), хотя он сразу же затем делает возражения против правомерности этого сравнения. Reuter. August. Studien, 486–488. Гарнак «великую концепцию» Ричля признает правильной по существу («die grosse Conception...ist wesentlich richtig»). Harnack, III, 124–125, Anm. 3.

⁴⁴² - D. n. III, 3.

⁴⁴³ - D. n. III, 1.

⁴⁴⁴ - D. n. 1,1, с. 588: Καθόλου τοιγαροῦν οὐ тоλμητέον εἰπεῖν, οὐτε μην ἐννοήσαί τι περὶ τῆς υπερουσίου καὶ κρύφιας θεότητος, παρὰ τὰ θειῶδωс ἡμῖν ἐκ τῶν ιερῶν Χρῆτον ἐκπεφασμένα. I, 2. I, 3. с. 589: ὡс αὐτή (ἡ ἀγαθοδότιс ἀρχή) πεрὶ αὐτῆс tv τοιс ιεροιλογίοιс παρέδωκεν.

⁴⁴⁵ - D. n. I, 1, c. 585: τοιάφθέγκτοις καί άγνωστοις άφθέγκτως καί ίιγνώστωσ συναητόμεθα, κατά την κρείττονα την (αι. τής) καθ' ήμας λογικής καί νοερας δυναμεως καί ένεργείας ίνωσιν.

⁴⁴⁶ - D. n. VII, 4, c. 872: ό λόγος (ό θεός)...αλήθεια περί ήν...ή θεία πίστις fccrrlv, ή μόνιμος τών πεπιστευμένων (αι. πεπεισμένων) Γδρυσις, ή τούτους ένιδρύουσα τή αληθεΓρ, καί αϋτοιτήν αλήθειαν αμεταπείστφ ταυτότητι, τήν απλήν τής αλήθειας γνώσιν έχόντων τών πεπεισμένων, κτλ.

⁴⁴⁷ - D. n. VII, 4, c. 873: οί τής καθ' ήμας θεοσοφίας αρχηγικοί καθηγέμονες.

⁴⁴⁸ - Migne, s. gr. t.4, c. 356.

⁴⁴⁹ - Ep. IX, 1, c. 1105:...έννοήσαι χρή, τίδιπτή ν είναι τήν τών θεολόγων παράδοσιν, τήν μέν απόρρητον καί μυστικήν, τήν δέ ίμφανή καί γνωριμωτέραν· καί τήν μέν συμβολικήν καί τελεστικήν, τήν δέ φιλόσοφον καί ίχποδεικτικήν, καί συμπέπλεκται τφ ρητφ τίαρρητον. Καί τίμέν πείθει καί καταδείτται των λεγομένων τήν αλήθειαν, τό δέ δρ9 καί ένιδρύει τφ θεφ ταίς ίιδιδάκτοις μυσταγωγίαις.

⁴⁵⁰ - Ibid.

⁴⁵¹ - M. th. III, c. 1032–1033: Έν μέν ούν ταιθεολογικάίς ύποτυπώσεσι τά κυριώτατα τής καταφατικής θεολογίας ύμνήσαμεν, πώς ή θεία καί αγαθή φύσις, ένική λέγεται, πώς τριαδική κτλ...πώς ό υπερούσιος Ίησοϋς ένθρωποφυΐκδς άληθείαις ούσίωται· Έν δέ τφ περί θείων όνομάτων...δσα – τής νοητής έση θεωνυμίας· έν δέ Tfj συμβολική θεολογίρ, τίνες αί άπό των αισθητών έπί τά θεΓα μετωνυμιαί.

⁴⁵² - Ep. IX, 2 sqq.

⁴⁵³ - D. n. I, 8, c. 597: ή άνάπτυξις νοητών θεωνυμιων. II, 4, 5.

⁴⁵⁴ - D. η. II, II, 2, c. 640: ή θεολογία τά μέν ήνωμένως παραδίδωσι, τά δέ διακεκριμένος· καί οϋτε τά ήνωμένα διαιρείν θεμιτόν, οϋχε τά διακεκριμένα συγχεΓν. II, 3, 640: Τά μέν οδν ήνωμένα τής δλης θεότητός έστιν, ώς tn ταίς θεολογικαιϋποτυπώαεσι διά πλειόνων έκ τών λογίων ίχπεδείξαμεν, τό υπεράγαθον, ίό υπέρθεον κτλ....ίό ίίγαθόν, τό καλόν κτλ....τά δέ διακεκριμένα, ίό Πατρός υπερούσιον δνομα καί χρήμα, καί Υιον, καί Πνεύματος.... Ccm δέ αδθις πρός τούτφ διακεκριμένον ή καθ' ήμς

Ἰησοῦ παντελὴς καὶ ἱναλλοίωτος ὕπαρξις, Но понятие διάκρισις имеет двоякое применение: в отношении к внутренней жизни Божества и внешним проявлениям Его. II, 5, с. 641: Αὐταὶ μὲν αἵ κατὰ τὴν δφθεγκτον ἔνωσιν τε καὶ ὑένώσεις τε καὶ διακρίσεις. Et δὲ καὶ θεία διάκρισις ἔσῃν ἡ ἀγαθοπρεπὴς πρόοδος τῆς ἐνώσεως τῆς θείας..., ἡνωμένοι μὲν εἰσι κατὰ τὴν θεϊαν διάκρισιν αἱ ἰσχύοι μεταδόσεις, αὐ οὐσιώσεις κτλ.

⁴⁵⁵ - D. n. II, 7, с. 644.

⁴⁵⁶ - D. η. II, III; M. th. III; Ep. IX.

⁴⁵⁷ - D. n. II, 11, с. 649: (ἡ θεαρχία—ὁ θεός) ἡνωμένως μὲν διακρίνεται, πληθύεται δὲ ἐνικῶς, καὶ πολλαπλασιάζεται ἐκ τοῦ ἐνός ἀνεκφοιτήτως· οὖν, ἐπειδὴδὲν ἐστὶν ὁ θεός ὑπερουσίως, δωρεῖται δὲ τό εἶναι τοῦ οὐσι, καὶ παράγει τὰς δλον οὐσίας, πολλαπλασιάζεσθαι λέγεται τὸ δν δν ἐ κείνο -rfj ἐ αὐτοῦ παραγαΥ(ί τῶν πολλῶν δντων, μένοντας δὲ (al. δντων μὲν δντος δέ, al. μένονιος δὲ non habetur) οὐδὲν fjrton Εκείνου, καὶ ἐνός ἐν τῇ πληθυσμῳ, καὶ ἡνωμένου κατὰ τὴν πρόοδον.

⁴⁵⁸ - D. n. III, 1, с. 680: πρῶτην...καὶ των δλον τοῦ θεοῦ προόδων (προνοιῶν) ἐκφαντορικὴν ἀγαθωνυμίαν ἐπισκεψώμεθα. Cf. XIII, 3, с. 981: τὸ τῶν ὀνομάτων σεπτότατον.

⁴⁵⁹ - D. n. IV, I, с. 693.

⁴⁶⁰ - D. n. IV, 5,6, с. 700—701.

⁴⁶¹ - D. n. IV, 11, с. 709: οἱ τὴν ἐρώτος ἐπονυμίαν διαβάλλοντες.

⁴⁶² - D. n. IV, 12 с. 709: τὰ πλήθη μὴ χωρήσαντα τὸ ἐνοειδὲς τῆς ἐρωτικῆς θεωνυμίας, οἰκείως ἑαυτοῖς ἐπὶ τῶν μεριστῶν καὶ σωματοπρεπή καὶ διηρημένον ἐξωλίσθησαν, ὥς (al. δς) οὐκ ἴσπν ἀληθῆς ἐρώς, ἀλλ' εἰδῶλον, ἢ μάλλον ἐκπτώσις τοῦ δντως ἐρώτος. — Καίτοι ἰδοξέ τισι τῶν καθ' ἡμῶν ἱερολόγων καὶ θειότερον εἶναι τὸ τοῦ ἱρώτος ὄνομα τοῦ τῆς ἰχγαπῆς. Γράφει δὲ καὶ ὁ θεῖος Ἰγνάτιος· Ὁ ἐμός ἐρώς ἐσταῖρωται. Καὶ ἐν ταῖς προεισαγωγαῖς τῶν λογίων εὐρήσεις τινὶ λέγοντα περὶ τῆς θείας ΣοφίαςΕραστής ἐγενόμην τοῦ κάλλους αὐτῆς (Прем. 8,2). В позднейшей греческой мистике встречается даже выражение: ἐρώς μανικός. Nicolai Cabasilae. De vita in Christo. Ed. Gass. VI, 22, p. 137; cf. einleit. Darstellung, 206.

⁴⁶³ - D. n. IV, 13, c. 712: οὐ τὴν ἑαυτοῦ ζών, ἀλλὰ τὴν τοῦ ἑραστοῦ ζώην, ὡς σφόδρα ἰγαπητήν.

⁴⁶⁴ - DTn. IV, 13, c. 712: Τολμητέον δέ...εἰπεῖν, διὰ καὶ αὐτός ὁ πάντων ἀΓτιος, τῷ καλῷ καὶ ἀγαθῷ τῶν πάντων (αἱ τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν, τῷ πάντων) Ἐρωτι..., Ἐξω ἑαυτοῦ γίνεται, ταῖς ε(ς τὰ ὄντα πάντα προνοίαις, καὶ οἷον ἰχθαυότῃ καὶ Ἀγαπήσει καὶ Ἐρωτι θέλγεται.

⁴⁶⁵ - D. n. IV, 14, c. 712: ὁ θεῖος Ἐρως...ὥσπερ τις αἰδῖος κύκλος, διὰ τάγαθόν, ἐκ τάγαθοῦ, καὶ ἐν τάγαθῳ, καὶ ε(ς τίχγαθόν, ἐν ἀπλανεῖ συνελίξει περιπορεύόμενος. D-n. IV, 15–17; 17, c. 713: μία τις ἐστὶν ἀπλή δύναμις ἢ αὐτοκινητική, ἐκ τάγαθοῦ μέχρι τοῦ τῶν ὄντων ἐσχάτου, καὶ ἀπ' ἐκείνου...εἰς τάγαθόν...ἑαυτὴν ἰχνακύκλουσα, καὶ εἰς ἑαυτὴν ἀεὶ ταύτως ἀνελιπτόμενη. Ср. о Боге воошце Ер. IX (Тито), 1, c. 1104: (ὁ θεός) πηγὴ ζωῆς, εἰς ἑαυτὴν χεομένη, μία τις δύναμις ἀπλή...ἀεὶ δι' ἑαυτῆς ἑαυτὴν θεωμένη.

⁴⁶⁶ - D. η. IV, 23, c. 724–725: οὔτε οἱ δαίμονες φύσει κακοί...καὶ εἰσι κακοί, καθ' ὃ οὐκ εἰσὶ· καὶ τοῦ μή ὄντος ἐφίεμενοι, τοῦ κακοῦ ἐφίενται.

⁴⁶⁷ - D. n. IV, 18–34. Cf. Schol. in lib. de Div. Nom. IV, 34. Migne, s. gr. t. 4, c. 308' Σημεῖωσαι δέ, καὶ διὰ ἑβόσι καὶ τρεῖς συλλογισμούς ἔχει τό κεφάλαιον τοῦτο, ἀποδυνκύντας, διὰ οὐκ ἐστὶν ὄν τὸ κακόν. Зло само в себе, как абсолютное ничто, по Дионисию, καὶ αὐτοῦ τοῦ μή ὄντος μάλλον ἀπέχον τάγαθοῦ, ἀλλότριον καὶ ἀνουςιώτερον. D. n. IV, 19, c. 717.

⁴⁶⁸ - D. n. IV, 23, c. 725: (οἱ δαίμονες) τῷ στερήσει...τῶν προσηκόντων αὐτοῖς ἀγαθῶν λέγονται κακοί. 34, c. 733: τό–κακόν αὐτοῖς ἐκ τῆς τῶν οικείων ἀγαθῶν ἀποπτώσεως 24, c. 728: οὔτε ἐν ἡμῖν τό κακόν, ὡς ὄν κακόν, ἀλλ' ὡς ἐλλειψις καὶ ἐρημία τῆς τῶν οἴκε ὄντων ἀγαθῶν τελειότητος. 25, c. 728: φθορά–φύσεως (τῶν ζώων) ἀσθένεια καὶ ἐλλειψις τῶν φυσικῶν Ἐξεων, καὶ ἐνεργειῶν καὶ δυνάμεων. 26, c. 728. τοῦτο τῷ φύσει κακόν, τό ἀδυνατεῖν τὰ τῆς οικείας φύσεως ἐκτελεῖν. 27, c. 728: τοῦτο–καὶ σώμασι κακόν, ἢ τῆς Ἐξεως τῶν οικείων ἀγαθῶν ἀσθένεια καὶ ἀπόπτωσις. Cf. D. n. VIII, 9, c. 897: εἰ καὶ τι πρὸς τό πλημμελές καὶ δτακτον ἀποσφαλεῖν, καὶ μείωσιν τινὰ πάθοι τῆς τῶν οικείων ἀγαθῶν τελειότητος. E. h. III, 11.

⁴⁶⁹ - D. n. IV, 31, c. 732: πάντων καὶ τῶν κακῶν ἀρχὴ καὶ τέλος Ἔσται τὸ ἀγαθὸν τοῦ γάρ ἀγαθοῦ Ἐνεκα πάντα καὶ ὅσα ἀγαθὰ, καὶ ὅσα ἐναντία· καὶ γάρ καὶ ταῦτα πράττομεν τὸ ἀγαθὸν ποθοῦντες· οὐδεὶς γάρ εἰς τὸ κακὸν ἀποβλέπον ποιεῖ διό οὔτε ὑπόστασιν ἔχει τὸ κακόν, ἀλλὰ παρυπόστασιν (al. παρ' ὑπόστασιν), τοῦ ἀγαθοῦ ἔνεκα καὶ οὐχ ἑαυτοῦ γινόμενον.

⁴⁷⁰ - D. n. fV, 35, c.736: εἰ ἐκ τάγαθοῦ τὸ δύνασθαι τοῦ διδόντος, κατὰ τὰ Λογία, τὰ προσήκοντα πσιν ἀπλῶς, οὐκ ἐπαινετὸν ἢ τῆς ἐκ τάγαθοῦ τῶν οικείων ἀγαθῶν ἐξεως ἁμαρτία, καὶ παρατροπή, καὶ ἀποφυγή, καὶ ἀπόπτωσις.

⁴⁷¹ - IV, 33, c. 733: πρόνοια...τῶν αὐτοκινήτων ὡς αὐτοκινήτων προνοε.

⁴⁷² - Ep. X (Ioanni Theologo), c. 1117. Подробное рассмотрение различных недоумений по этому вопросу должно было заключать особое сочинение Περί δικαίου (al. δικαιοσύνης) καὶ θεοῦ δικαιοτηρίου, не дошедшее до нас. D. n. IV, 35, c. 736. В позднейшей византийской литературе можно указать на посвященный этому вопросу трактат Марка Ефесского Περί ἀσθενείας Ἀνθρώπου, где решение дается всецело на основе ареопагитских воззрений. W. Gass. Die Mystik des Nik. Cabasilas. 83–86.

⁴⁷³ - C. h. XI, 2, c.284: ε(ς τρία διήρηνται τῇ κατ' αὐτοῦς ὑπερκοσμίῃ λόγῳ πάντες θεῖοι νόες, ε(ς οὐσίαν, καὶ δύναμιν, καὶ ἐνέργειαν.

⁴⁷⁴ - D. n. cap. V-VII, VIII, IX.

⁴⁷⁵ - D. n. V-VII; cf. V, 1, c.816; VII, 2, c.868.

⁴⁷⁶ - D. n. V, 2, c.816: (ὁ λόγος τὴν πρόνοιαν) ἀγαθότητα καὶ πάντων ἀγαθῶν αἰτίαν ὕμνεΓ, καὶ βν, καὶ ζωὴν, καὶ σοφίαν, τὴν οὐσιοποιδν, καὶ ζωοποιόν, καὶ σιφοδότιν αἰτίαν, τῶν οὐσίας, καὶ ζωῆς, καὶ νοῦ, καὶ λόγου, καὶ αἰσθήσεως μετεκληφόντων. VII, 1, c. 865: τὴν ἀγαθὴν καὶ αἰωνίαν ζωὴν, καὶ ὡς σοφὴν – ὕμνῶμεν.

⁴⁷⁷ - D. n. V, 4. c. 817: καὶ οὐ τὰ δντα μόνον, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τῶν δντων, ἐκ τοῦ προαιωνίως ὄντος. V, 5, c. 820: (ὁ θεὸς τὸ προεΓναι καὶ ὑπερεΓναι προέχων, καὶ ὑπερέχων, τὸ εἶναι πδν (al. πάντα), αὐτὸ φημί καθ'αὐτὸ τὸ εἶναι, προύπεστήσατο, καὶ τῇ εἶναι αὐτῇ πᾶν τὸ ὅπως οὐδν ὑπεστήσατο.

⁴⁷⁸ - D. n. V, 5, c.820: καὶ αὐτὰ καθ'αὐτὰ πάντα ὧν τὰ δντα μετέχει, τοῦ αὐτῶ καθ' αὐτῶ εἶναι μετέχει...τάς αὐτομετοχάς εὐρήσεις τοῦ εἶναι πρῶτον αὐτάς μετεχούσας καὶ τῷ εἶναι πρῶτον μένουσας. Ἐπειτα τοῦδε ἢ τοῦδε ἀρχάς οὐσας, καὶ τῷ μετέχειν τοῦ εἶναι, καὶ οὐσας καὶ μετεχομένας.

⁴⁷⁹ - D. n. V, 6, c. 820: fcmv ἐξ αὐτῆς (τῆς αὐτοῦπεραγαθότητος), καὶ fcn airrfi, καὶ αὐτο τῶ εἶναι, καὶ at τῶν δντων ἀρχαί (V, 7: ὅσα τῷ εἶναι δντα, τὰ δντα πάντα χαρακτηρίζει), καὶ τὰ δντα πάντα.

⁴⁸⁰ - D. n. V, 8, c. 824: παραδείγματα δέ φαμεν εἶναι τοὺς ἐν θεῷ τῶν δντων. οὐσιοποιούς λόγους, οὐὴ θεολογία προορισμούς καλεῖ, καὶ θεῶ καὶ ἀγαθὰ θελήματα.

⁴⁸¹ - D. n. VII, 2, C.869: Ἐαυτὴν οὐδὲν ἢ θεῶ σοφία γινώσκουσα, γινώσεται (al. γινώσκειται) πάντα....οὐκ ὁρα ὁ θεὸς ἰδίαν ἔχει τὴν ἑαυτοῦ γνῶσιν, ἑτέραν δέ τὴν κοινὴν (al. κοινήν) τὰ δντα πάντα συλλαμβάνουσιν.

⁴⁸² - D. n. XI, 6, c.953: οὐ γὰρ οὐσίαν τινὰ θεῶν f ἀγγελικὴν εἶναι φαμεν τό αὐτῶ εἶναι.... οὐδὲ ξωόγονον δ' ἄλλη (ἄλλην) θεότητα παρὰ τὴν ὑπέρθεον...ζωήν, οὐτε, συνελόντα εἰπεῖν, ἀρχικὰς τῶν δντων καὶ δημιουργικὸς οὐσίας καὶ υποστάσεις, ἄσπινας al. δς τινες καὶ θεοὺς τῶν δντων καὶ δημιουργοὺς αὐτοσχεδιάσαντες ἀπεστοματίσαν.

⁴⁸³ - D. n. XI, 6, c.956: Ἐνα ἀκριβῶς ὁ πάντων αἴτιος ἐπέκεινα fj πάντων. V,8, c.824: κφαύτοῦ ἔση τό εἶναι, καὶ οὐκ αὐτῶς τοῦ εἶναι.

⁴⁸⁴ - Ep. II. (Cajo), c. 1069· ὁ πάσης ἀρχῆς ὑπεράρχιος, καὶ τῆς οὕτω λεγομένης θεότητος καὶ ἀγαθότητος...ἐστὶν ἐπέκεινα. Cf. M. th. V.

⁴⁸⁵ - D. n. VIII, 4, c.892: τὴν ἀνελάττωτον Ἐφεσιν τοῦ ἀγαθοῦ, πρὸς τῆς ἱππειραγάθου (al. ἀπειροδυνάμου) δυνάμεως εἰλήφασιν, αὐτῆς ἐφείσης αὐτοῖς τό δύνασθαι καὶ τό εἶναι ταῦτα, καὶ ἐφείσθαι. Αἰεὶ εἶναι, καὶ αὐτῶ τό δύνασθαι ἐφείσθαι τοῦ bkl δύνασθαι.

⁴⁸⁶ - D. n. VIII, 9, c. 897: ἰχπολύτρωσιν αὐτὴν (τὴν σωτηρίαν) ὀνομάξουσιν οἱ θεολόγοι, καὶ καθ' ὅσον οὐκ ἔστι τὰ δντως δντα πρὸς τό μὴ εἶναι διαπενεῖν, καὶ καθ' ὅσον εἰ αὖτις πρὸς τό πλημμελὲς καὶ δτακτον ποσφαλείη, καὶ μείωσιν τι να πάθοι τῆς τῶν οικείων ἀγαθῶν

τελειότητος, καί τοῦτο τοῦ πάθους, καί τῆς ἀδρανείας, καί τῆς στερήσεως ἱπολυτροῦται.

⁴⁸⁷ - D. n. cap. IX.

⁴⁸⁸ - D. n. X, 1, c. 936: διὰ τό πάντων αὐτόν εἶναι παντοκρατορικὴν 2δραν, συνέχουσιν καί περιέχουσιν τά Ska.

⁴⁸⁹ - D. n. X, 2, c. 937: διὰ τδ πάντων αὐτόν εἶναι καί αἰῶνα, καί χρόνον. V,4, c. 817: ἰχρχή καί μέτρον αἰώνων καί χρόνων ὄντοτης, καί αἴιον τών ὄντων, χρόνος τών γινομένων κτλ.

⁴⁹⁰ - D. n. cap. XI.

⁴⁹¹ - D. n. XII, 2, c.969: θεότης δέ (ἐστίν) ἡ πάντα θεωμένη πρόνοια, καί ἀγαθότητι παντελεΓκαί πάντα περιθέουσα καί συνέχουσα.

⁴⁹² - D. n. XIII, I, c.977: Ἐπ' αὐτό δέ λοιπών, εἰ δοκcy ιφ λογφ, τό καρτερώτατον (al. καρτερικώτατον) χωρώμενκαί γάρ ἡ θεολογία τοῦ πάντων αἰτίου καί πάντα καί δμα πάντα κατηγορεΓ, καί ὡς Εν δνυμνε.

⁴⁹³ - D. n. XIII, 2, c.977: πάντα καί πάντων (al. καί παν ιών πάντων) μόριον τοῦ ἑνός μετέχει, καί τφ εἶναι (al. καί δή καί) τό Εν, πάντα tori τά δντα.

⁴⁹⁴ - D. n. XIII, 2, c.980: καί δνευ μέν (al. μέντοι) τοῦ ἑνός οὐκ Εσται πλήθος, δνευ δέ τοῦ πλήθους ἴσται τό Εν.

⁴⁹⁵ - D. n. XIII, 3, c.980: Καί οὐκ δν εὔροις τι τών δντων, δ μή τφ ἐν'ι καθ'δ πδσα ἡ θεότης ὑπερουσίως ὀνομάζεται, καί Εστι τοῦθ'δπερ ἐστί, καί τελειοῦται, καί διασώζεται. Καί χρή...ἐνιαίως ὕμνεΓν τήν δλην καί μίαν θεότητα, τό πάντων αἴτιον Εν.,καί ὑπέρ αὐτό τό Εν δν.,ἐπείπερ τό δν Εν, τό ἐν τοις οδσιν, ἐνάριθμόν ἐστιν· δριθμός δέ οὐσίας μετέχει· τό δέ ὑπεροῦσιον Εν, καί τό 5ν Εν, καί πάντα δριθμόν ὀρίζει,.. Διό καί μονάς ὕμνουμένη καί τριάς ἡ ὑπέρ πάντων θεότης οὐκ Εστιν οὐδέ μονάς, οὐδέ τριάς ἡ πρὸς ἡμῶν, ἡ ἄλλου τινός τών δντων διεγνωσμένη.

⁴⁹⁶ - D. n. I, 1, c. 588:»Ωσπερ γάρ ὕληπτα καί ἰζθεώρητα τοιαίσθητοιέστι τά νοητά,...κατά τδν αὐτόν τῆς ἀλήθειας λόγον ὑπέρκειται τών ουσιών ἡ ὑπερούσιος ἀοριστία (al. ἀπειρία, ἀοριστία καί ἀπειρία)· καί τών νοῶν, ἡ ὑπέρ νοῦν ἐνότης· καί...ὑπερούσιος οὐσία, καί νοῦς ἀνόητος, καί λόγος ἀρρητος· ἀλογία καί ἀνοησία καί ἀνωθυμία, κατά μηδέν τών δντων οὔσα.

⁴⁹⁷ - D. n. 1,2.

⁴⁹⁸ - D. n. XIII, 3, c.981: πόθφ τού έννοεΓν τι καί λέγειν περί τής ά(φήτου φύσεως έ κείνης, τδ τών όνομάτων σεπτότατον (τό τής άγαθότητος) αύτ^ πρώτως καθιερούμεν.

⁴⁹⁹ - D. n. II, 7, c.645: ούδέν Ετερον νοούμεν, ή τάς εις ήμας t αύτής προαγομένης δυνάμεις.

⁵⁰⁰ - D. n. II, 8, c. 645: ούδέ γάρ έσην ακριβής έμφέρεια τοιαίτιατοικαί τοίς αίτίοις.

⁵⁰¹ - D. n. II, 7, c. 645: όπως δέ ταύτά έσην, ούτε είπεΓν, ούτε έννοήσαι δυνατόν.

⁵⁰² - D. n. II, 9, 10, c.648: Άλλά καί τδ πάσης θεολογίας έκφανέστατον, ή καθ' ήμδς ' Ιησού θεοπλαστία, καί άρρητός έστι λόγιρ παντί, καί άγνωστος νφ παντί, καί αύτφ τφ πρωτίστφ τών πρεσβυτάτων Αγγέλων, κτλ.

⁵⁰³ - D. n. I, 6, c. 596: 'Η ούχί τούτο δντως έστί τδ θαυμαστδν δνομα, τδ ύπέρ πν δ νομα, τό άνώνυμον, τδ παντός ύπεριδρυμένον όνόματος όνομαζομένου, είτε έν τφ αιώνι τούτψ, είτε έν τφ μέλλοντι;.

⁵⁰⁴ - C. h. II, 3, c. 141: αί μέν Αποφάσεις επί των θείων αληθείς, αί δέ καταφάσεις Ανάρμοστοι.

⁵⁰⁵ - M. th. I, 2, c. 1000: δέον επ' αύτ((Τfj πάντων ύπερκειμένη αίτίς) καί πάσας τάς τών δντων τιθέναι καί καταφάσκειν θέσεις, ως πάντων αίτίς, καί πάσας αύτάς κυριώτερον ίχποφάσκειν, ως ύπέρ πάντα ύπερούση, καί μή οσθαι τάς άποφάσεις Ιντικειμένης είναι ταικαταφάσεσι, αλλά πολύ πρότερον αύτήν ύπέρ τάς στερήσεις είναι τήν ύπέρ πάσαν καί άφαίρεσιν καί θέσιν.

⁵⁰⁶ - D. n. VII, 3, c. 872: ή θειοτάτη του θεού γνώσις, ή δί άγνωσίας γινωσκομένη, κατά τήν ύπέρ νοϋν ένωσιν.

⁵⁰⁷ - M. th. I, 2, c. 1000: Τούτων δέ δρα, δπως μηδείς τών άμυήτων έπακούση· τούτους Θε φημι τούς έν τοίς οδσι ένισχημένους, καί ούδέν ύπέρ τά δντα ύπερουσίως είναι φανταζομένους, άλλ' οίομένους είδέναι τή καθ' αυτούς γνώσει τδν θέμενον σκότος άποκρυφήν αίίτου. Εί δέ ύπέρ τούτους είσίν αί θεΓαι μυσταγωγίας τξ ν τις φαίη περί τών μάλλον άμϋστων, δσοι την πάντων ύπερκειμένην αιτίαν καί έκ τών έν τοίς οδσιν έσχάτων χαρακτηρίζουσιν.

⁵⁰⁸ - M. th. I, 1,3, c. 998, 1000: Ουγοῦν ὁ θεῖος Βαρθολομαῖός φησι, καί πολλήν τήν θεολογίαν εἶναι καί ἐλαχίστην καί τδ Εὐαγγέλιον πλατύ καί μέγα, καί αὐθις συν-τετμημένον. κτλ.

⁵⁰⁹ - M. th. I, 1, c. 997: σϋ δέ...tfj περί τὰ μυστικά θεάματα συντόνφ διατρίβη και τὰς αισθήσεις ἀπόλειπε, καί τὰς νσεράς (al. αἰοθητάς) ἐνεργείας, κτλ.

⁵¹⁰ - M. th. I, 3, c. 1000: μόνοις ἀπερικαλύπτως καί ἀληθῶς (ἐκφαίνεται ἡ ἀγαθή πάντων αἰτία) τοῖς καί τὰ ἐναγῇ πάντα καί τὰ καθαρά διαβαίνουσι, καί πάσαν πασῶν ἀγίων ακροτήτων ἀνάβασιν ὑπερβαίνουσιν, καί πάντα ΘεΓα φῶτα, καί ἤχους, καί λόγους οὐρανίους ἰχπολιμπάνουσι.

⁵¹¹ - D. η. I; M. th. I, 3; Ep. V.

⁵¹² - M. th. II, c. 1025: ἀπό των ἐσχάτων ἐπὶ τὰ ἀρχικώτατα τὰς ἐπαναβάσεις ποιούμενοι, τὰ πάντα ἀφαιροῦμεν, Γνα ἀπερικαλύπτως γνῶμεν ἐ κείνην τήν ἀγνωσίαν, κτλ. III, c. 1033: (ὁ λόγος) ἀπό των κάτω πρὸς τό ὑπερκειμένον ἀνιών, κατὰ τδ μέτρον τῆς ἀνόδου συστέλλεται, καί μετὰ πάσαν ἀνοδον δλος ἀφωνος ἐσται, καί δλος ἐνωθήσεται τφ ἀφθέγκτφ....(χρή) τό ὑπέρ πάσαν ἀφαίρεσιν ἀφαιροῦντας, ἀπό τῶν μάλλον αὐτοῦ (al. αὐτφ) διεστηκότων ἀφαιρεΓν. Cf. I, 3.

⁵¹³ - M. th. I, 3, c. 1001: καί τότε (Μωϋσῆς) καί αὐτῶν ἀπολύεται τῶν δρωμένων και τῶν ὀρώντων, καί εἰς τδν γνόφον τῆς ἀγνωσίας εἰσδύνει τδν δντως μυστικδν, καθ' δν ἀπομυεΓ πάσας τὰς γνωστικὰς ἀντιλήψεις, καί ἐν τφ πάμπαν ἀναφεΓ καί ἀοράτφ γίγνεται, πας δν τοῦ πάντων ἐπέκεινα, καί οὐδενός, οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἑτέρου, τφ παντελῶς δέ ἀγνώστῳ τῆς πάσης γνώσεως ἀνενεργησία, κατὰ τδ κρεΓττον ἐνούμενος, καί τφ μηδέν γινώσκειν, ὑπέρ νοῦν γινώσκων. Cf. I, 1, c. 997–1000: Tfj ἑαυτοῦ κΑ πάντων ἀσχέτψ καί ἀπολύτφ καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τήν ὑπερούσιον τοῦ θεοῦ σκότους ἀκτίνα, πάντα ἀφελῶν καί ἐκ πάντων ἀπολυθεῖς, ἀναχθήση.

⁵¹⁴ - M. th. IV, c. 1040: Λέγομεν οὖν, ὡς ἡ πάντων αἰτία, ὑπέρ πάντων οἷσα οὔτε ἀνούσιός ἐστιν, οὔτε ἀξωος, οὔτε ἀλογος, οὔτε ἀνους, οὐδέ σῶμά ἐστιν οὔτε σχῆμα, οὔτε εἶδος, οὔτε ποιότητα, ἡ ποοότητα, ἡ δγκον δχει...οὔτε ἄλλο τι τῶν αισθητῶν οὔτε ἐστίν, οὔτε ἔχει. V, c. 1046–1048: Αὐθις δέ ἀνιόντες λέγομεν (al. λέγωμεν), ὡς

ούτε ψυχή ἐστίν, ούτε νους κτλ....ούτε ἀριθμός ἐστίν...οὐδέ?ν, οὐδέ ἐνότης, οὐδέ θεότης, ἢ ἀγαθότης, οὐδέ πνεῦμά ἐστίν ὡς ἡμᾶς εἰδέναι ούτε υἰότης, ούτε πατρότης, οὐδέ ἄλλο τι τῶν ἡμῶν ἢ ἄλλῳ τινί τῶν ὄντων συνεγνωσμένων οὐδέ τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδέ τι τῶν ὄντων ἐστίν, οὐδέ τὰ ὄντα αὐτὴν γινώσκει ὅτι αὐτὴ ἐστίν οὐδέ αὐτὴ γινώσκει τὰ ὄντα ἢ ὄντα ἐστίν· κτλ.

⁵¹⁵ - Epist. V (Dorotheo), c. 1073: Ἐθαυμαστώθη γνώσις σου ἐξ ἐμοῦ, ἐκραταιώθη, οὐ μὴ δύνωμαι πρὸς αὐτήν.

⁵¹⁶ - Ep. I (Cajo), c. 1065: καὶ εἰ τις ἰδὼν θεὸν, συνήκεν δὲ εἶδεν, οὐκ αὐτὸν ἐώρακεν, ἀλλὰ τι τῶν αὐτοῦ τῶν ὄντων καὶ γινωσκομένων.

⁵¹⁷ - M. th. I, 3, c. 1001: τῷ μηδὲν γινώσκειν, ὑπὲρ νοουγινώσκων. II, 1025: δι' ἀβλεψίας καὶ ἀγνωσίας ἰδεῖν, καὶ γινώσκειν τὸ ὑπὲρ θεῶν καὶ γνώσκειν αὐτὸ τὸ (вероятно, al. αὐτῷ τῷ, al. τοῦτο τὸ) μὴ ἰδεῖν μηδὲ γινώσκειν. Ep. I, 1065: ἢ κατὰ τὸ κρεῖττον παντελῆς ἀγνωσία γνώσις ἐστὶ τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ γινωσκόμενα.

⁵¹⁸ - Maximi Scholia in lib. De div nomin. II, 2, c. 216–217: ἀγνοοῦμεν ὅτι ἀγνοοῦμεν...τὰ παρὰ πάσης λογικῆς κτίσεως εὐσεβῶς ἀγνοοῦμενα ἀγνοοῦντες.

⁵¹⁹ - Cf. Max. Schol. c. 217: ἀπὸ τῆς σιγῆς εἰς φθέγγειν καταβαίνοντες, συνιέντες ὅτι ἠγνοοῦμεν, ἀφιστάμεθα λοιπὸν τοῦ περὶ ἀγνώστου ζητεῖν.

⁵²⁰ - M. th. III, c. 1033: ὁσὺ πρὸς τὸ ἀναντες ἀνανεύωμεν, τοσοῦτον οἱ λόγοι ταῖς συνόψεσι τῶν νοητῶν περιστέλλονται κτλ.

⁵²¹ - E. h. I, 3, c. 371–375: [ἢ λογικὴ σωτηρία καθ' ἡμᾶς (al. τῶν καθ' ἡμᾶς) τε καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς οὐσιῶν] οὐχ ἑτέρως γενέσθαι δύναται, μὴ θεουμένων τῶν σωζομένων. Ἡ δὲ θέωσις ἐστίν ἢ πρὸς θεόν, ὡς ἐφικτὸν, ἀφομοίωσις τε καὶ ἐνωσις.

⁵²² - C. h. III, 1, c. 164: Ἐστὶ μὲν ἱεραρχία, κατ' ἐμέ, τάξις ἱερὰ, καὶ ἐπιστήμη, καὶ ἐνέργεια πρὸς τὸ θεοειδὲς ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιούμενη, καὶ πρὸς τὰς ἐνδιδόμενας αὐτῇ θεόθεν ἐλλάμψεις ἀναλόγως ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἀναγόμενη. III. 2, c. 165: Σκοπὸς οὖν ἱεραρχίας ἐστίν, ἢ πρὸς θεόν, ὡς ἐφικτὸν, ἀφομοίωσις τε καὶ ἐνωσις, αὐτὸν ἔχουσα πάσης ἱερᾶς ἐπιστήμης τε καὶ ἐνεργείας καθηγέμονα, καὶ πρὸς τὴν αὐτοῦ θειοτάτην εὐπρέπειαν ἀκλινῶς μὲν ὄρων, ὡς δυνατὸν δὲ (χποτυπούμενος, καὶ τοὺς ἑαυτοῦ θιασώτας,

αγάλματα θεῶν τελών, έσοπτρα διειδέστατα καί Ακηλίδωτα, δεκτικά τής άρχιφώτου καί θεαρχικής άκτῆνος....Ούκοῦν ό λίγων Ιεραρχίαν, ιεράν τινα καθόλου διακόσμησιν δηλοῖ, εἰκόνα τής θεαρχικής ώραιότητος, έν τάξεσι καί έπιστήμαις ιεραρχικαῖς, τά τής οίκειας έλλάμψεως ιερουργούσαν μυστήρια, καί πρὸς τήν οίκειαν οίρχήν ώς θεμιτὸν άφομοιούμενην. III, 3, c. 168: έκάστη τής Ιεραρχικής διακοσμήσεως τάξις, κατά τήν οίκειαν άναλογίαν ανάγεται πρὸς τήν θείαν συνέργειαν, έκεῖνα τελούσα χάριτι καί θεοσδότῃ δυνάμει, τά τη θεαρχίᾳ (θεφ) φυσικῶς καί ύπερφυῶς ένόντα. E. h. I, 3, c. 373: "Εστι μέν Ιεραρχία πᾶσα...ό πς τών υποκειμένων Ιερών λόγος, καθολικωτάτη (al. ιερωσύνης λόγος, ή καθολικωτάτη, al. ιερὸς λόγος) τών τήςδε τυχδν ιεραρχίας, ή τήςδε ιερών συγκαιφαλαίωσις. 'Η καθ'ήμάς οὔν ιεραρχία λέγεται καί έστιν ή περιεκτική τών κατ' αὐτήν άπάντων ιερών πραγματεία...ιεραρχίαν ό φήσας άπάντων ὁμου συλλήβδην?φη τήν ιερών διακόσμησιν. Cf. Maximi Schol. in lib. De cael. hier., c. 29: ιεραρχία μέν έστιν ή τής διατάξεως αὐτῆς τών ιερών αρχή καί οίονεί φροντίς· καί ιεράρχης ό τών ιερών άρχων...οὔ μὴν τών ιερέων...οὔ μὴν ό άρχιερέυς.

⁵²³ - C. h. IV, 2, c. 180: (Αἱ άγίαι τών ουρανίων ουσιών διακοσμήσεις είσιν) αἱ πρώτως καί πολλαχῶς έκφαντορικά τής θεαρχικής κρυφίότητος· διό καί παρά πάντα τής άγγελικής έπωνυμίας έκκρίτως ήξίωvται, διά τό πρώτως είς αὐτάς έγγίνεσθαι τήν θεαρχικήν έλλαμψιν, καί δι' αὐτῶν είς ήμς διαπορθμεύεσθαι τάς ύπέρ ήμς έκφαντορίας. D. n. IV, 22. c. 724: εἰκὼν έστι τοῦ θεοῦ (al. τοῦ άγαθοῦ) ό άγγελος, φανέρωσις τοῦ άφανοῦς φωτός, έσοπτρσν...άναλάμπον έν έαυτφ...τήν άγαθότητα τής έν άδύτοις σιγῆς.

⁵²⁴ - C. h. VI, 1, c. 200: αδύνατον...ήμς είδεναι τά των ὕπερουρανίων νοών μυστήρια,...εἴ μή που φαίη τις, δσα δι'αὐτῶν ήμς ά)ς τά οικεῖα καλῶς είδότων, ή θεαρχία μεμυσταγώγηκεν. Ούκοῦν ήμείς μέν οὔδέν άυτοκινήτως έροῦμεν δσα δέ...ύπο τών ιερών θεολόγων έθεωρήθη...έκθησόμεθα.

⁵²⁵ - C. h. VI, 2, c. 200: Πάσαυς ή θεολογία τάς ούρανίους ουσίας έννέα κέκληκεν έκφαντορικαῖς έπωνυμιαῖς· ταύτας ό θεός ήμῶν ιεροτελεστής είς τρεις άφορίζει τριαδικάς διακοσμήσεις. Καί πρώτην μέν εἶναί φησι τήν περί θεόν οδσαν αεί, καί προσεχῶς αὐτῇ καί πρό των άλλων άμέσως ήνώσθαι παραδεδομένην· τούς τε γάρ

άγιωτάτους θρόνους, καί τὰ πολυόμματα καί πολύπτερα τάγματα, Χερουβίμ Εβραίων φωνή καί Σεραφίμ (ονομασμένα, κατά τήν πάντων ὑπερκειμένην ἐγγύ-τητα περί θεον ἀμέσως ἰδρῦεσθαι, φησί παραδιδόναι τήν τών ιερών λογίων ἐκφαν-τορίαν....Δευτέραν δέ εἶναι φησι, τήν ὑπό τών ἐξουσιών, καί κυριοτήτων, καί δυνάμεων συμπληρυσμένην. Καί τρίτην ἐπ' ἐσχάτων τών οὐρανίων ιεραρχών, τήν τών ἀγγέλων τε καί ἀρχαγγέλων καί ἀρχών διακόσμησιν. Одно из древнейших перечислений всех девяти чинов встречается в молитве, приводимой в Constit. apost. VII, 35, Migne, s. gr. 1.1, c. 1029: σεραφίμ, χερουβίμ, ἀγγελοι, Αρχάγγελοι, θρόνοι, κυριότητες, ἱερχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις.

⁵²⁶ - C. h. X, 1,2,3, c. 273.

⁵²⁷ - C. h. VII, 3, c. 209; VIII, 2, c. 240.

⁵²⁸ - C. h. VII, 1, c. 205: πάσα των οὐρανίων νοών ἐπωνυμία δῆλωσιν ἔχει τῆς ἐκάστου θεοειδούς ιδιότητος.

⁵²⁹ - C. h. VII.

⁵³⁰ - C. h. VIII.

⁵³¹ - C. h. IX.

⁵³² - E. h. V, π. 5, c. 313: ἡ θεαρχική ἐκλογή.

⁵³³ - E. h. V, ι, 4-7, V, in, 7.

⁵³⁴ - C. h. X, 1, c.273.

⁵³⁵ - E. h. VIII, in, 7, c. 564.

⁵³⁶ - E. h. II, c. 392: ἡ τοῦ εἶναι θείως ἡμᾶς ἀρ ητοτάτη δημιουργία, Αναγέννησις, θεία γέννησις; 404: ἡ τῆς θεογενεσίας τελείωσις.

⁵³⁷ - E. h. III, ш, 13, c. 444: Διαγράφει ἐν τούτοις (ὁ ἱεράρχης в открытии св. Даров, разделении и раздаянии для приобщения) αἰσθητῶς, ὑπ' ὄψιν ἄγων Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν, τήν νοητὴν ἡμῶν ὥς ἐν εἰκόσι ζωὴν, ἐκ τοῦ κατὰ τὸν θειον (al. τὸ θειον) κρυφίου, τῆ παντελεῖ καὶ ἀσυγχύτῃ καθ' ἣ μᾶς ἐνανθρωπήσει φιланθρώπως ἐξ ἡμῶν (al. εἰς φύσιν ἡμῶν) εἰδοποιούμενον, καὶ πρὸς τὸ μεριστὸν ἡμῶν ἀναλλοιώτως ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν ἐνός προϊόντα, καὶ διὰ τῆς ἀγαθουργοῦ ταύτης φιланθρωπίας εἰς μετουσίαν ἑαυτοῦ καὶ τῶν οικείων ἀγαθῶν καλοῦντα τό ἀνθρώπειον (al. Ἀνθρώπινον) φύλον.

⁵³⁸ - Eh. IV, III, 10, с.484: (ή παράδοσις) τῇ θείῃ μύρῳ χρήται πρὸς παντός ἱεροῦ τελεσιουργίαν, ἐναργῶς ὑποδεικνύουσα (al. ὑποδεικνύσα), κατὰ τὸ Λόγισιν, ἀγιάζοντα τὴν ἀγιζόμενον, ὡς αἰετὰύτῳ δντα ἑαυτῇ κατὰ πάσαν τὴν θεαρχικὴν ἀγαθοουργίαν.

⁵³⁹ - Opp. S. Gregorii Nysseni, Migne, s. gr. t.44–46, ed. Fronto-Ducaei (Paris. 1615, 1638). Критическое издание сочинений Περί κατασκευῆς ἰχνθρώπου (t.44, cf. s. l. t.67) и Περί ἑξαημέρου дал G. H. Forbesius (Forbes). S. Gr. Nysseni Basilii magni fratris quae supersunt omnia. I. Burntisland. 1855–1861 (изд. не окончено; Bardenhewer, 282). Русский перевод трактата «Об устройении человека» см. Творения св. Григория Нисского. 4.1. Москва. 1861 (Творения св. отцев в русском переводе, издаваемые при Моск. Духовной академии. Т. 37). – На русском языке известны сочинения: Д. Тихомиров. Св. Григорий Нисский, как моралист. Могилев на Днепре. 1886. А. Мартынов. Учение св. Григория еп. Нисского о природе человека. Москва. 1886. В. Несмелое. Догматическая система св. Григория Нисского. Казань. 1887–1888. Новейшие западные сочинения об антропологии св. Григория: A. Krampf. Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hi. Gregor von Nyssa. Wttrzburg. 1889. F. Hilt. Des hi. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen. K6ln. 1890.

⁵⁴⁰ - De opif. hom. cap. XVI, Migne, s. gr. t.44, с. 184.

⁵⁴¹ - XVI, с. 185.

⁵⁴² - В этом пункте, между прочим, сказывается различие между восточным воззрением на человека и западным (бл. Августина), в котором выдвигается на первый план значение человека как личности и человек представляется самодовлеющим существом, которое в себе самом живет полной внутренней жизнью и из себя самого развивает ее. Воззрение Григория, в основе которого лежит реализм платоновской философии, и ныне подвергается на западе критике (ср. Uberweg, Gesch. d. Philos. II3, 74). В богословии Григория и вообще восточном оно имеет важное приложение и в других отношениях (учение о Троице); вообще же у Григория мысль о единстве человечества по его природе и отношению к Богу есть одна из любимых и часто повторяемых мыслей.

543 - Cap. II-V40;.

544 - VII.

545 - V40;III-IX.

546 - X.

547 - VI.

548 - XI.

549 - XII–XIII.

550 - XV, c. 177: οὐχί μέρει τινι των *fen* ήμΓν ό νοῦς περιέχεται...οὔτε έξωθεν περιλαμβάνων, οὔτε ένδοθεν κρατούμενος, κτλ.

551 - XIV, XV c. 176: (δτι) κυρίως ψυχή, ή λογική καί *Est* καί λέγεταιαί δ' Ολλαι όμωνύμως κατονομάζονται. Cf. XXX, c. 256.

552 - Если переводить греческую терминологию на современный язык и уклониться от буквальной (славянской) передачи ее, то νοῦς должно быть передано словом «дух».

553 - I.

554 - XVI, c. 185: ό είδώς τά πάντα πρίν γενέσεως αύτών... έπακολουθήσας, μάλλον δέ προκατανοήσας *Tfj* προγνωστική δυνάμει, πρός δτι)έπει κατά τδ αύτοκρατές...της ίπνθρωπίνης προαιρέσεως ή κίνησις...έπιτεχναται *tfj* είκόνι τήν περί τδ άρσεν τε καί θήλυ διαφοράν, ήτις ούκέτι πρδς τδ θείον ίχρχέτυπον βλέπει. XVII, c. 189; XXII, c. 205.

555 - XVII, c. 189: δοτις *fecrtiv fen* τη φύσει των ίπγγέλων τοῦ πλεονασμοῦ τρόπος, 8φίητος μέν καί ίχνεπινόητος στοχασμοίς ίχνθρωπίνοις, πλήν αλλά πάντως έστίν. XVIXVII.

556 - XVIII.

557 - XIX.

558 - XII, c. 164: ολον γάρ τι κάτοπτρον κατά νώτου τήν τών άγαθών ιδέαν ό νοῦς ποιησάμενος...τής ὕλης τήν άμορφίαν είς έαυτδν αναμάσσεται.

559 - XII, c. 164: τό κακδν – μή δν, – άλλο τι νομιζόμενον καί Ετερον διά τής πείρας ανακρινόμενον.

560 - XX. c.200: συμμίκτος πώς έστι τοῦ κακοῦ ή φύσις, τδ κακδν περιήνθησται τφ καλφ.

561 - XX.

⁵⁶² - XXI. Это трудное для понимания место, хотя содержит указание на ἵποκα-τάστασις в смысле освобождения всех людей от зла, само по себе не исключает еще возможности мысли о том, что самое вступление в область света для не привыкших к нему может быть причиной мучения.

⁵⁶³ - XXII–XXIII.

⁵⁶⁴ - XXIII–XXIV.

⁵⁶⁵ - XXV–XXVII.

⁵⁶⁶ - XXV40;III–XXX.

⁵⁶⁷ - Opp. S. Maximi Confessoris, Migne, s. gr. t.90–91, ed. Combefisii (Paris, 1675). Труды, имеющие вид комментариев к произведениям прежних писателей:.

⁵⁶⁸ - Cf. Weser, 2.

⁵⁶⁹ - Ambigua. Cod. Gudianus, f. 123a (-Ohler, p.54, Migne, c. 1077).

⁵⁷⁰ - f. 145b: Ὅθεν ἀναγκαίως ἀμφοτέρων ἐπιδεῦοθαί φημι τὸν πρὸς θεὸν ἀμέμπτως εὐθυπορεῖν βουλούμενον, τῆς τε γραφικῆς ἐν πνεύματι γνώσεως, καὶ τῆς τῶν δυνάμεων κατὰ πνεῦμα φυσικῆς θεωρίας ὥστε ἰσοτίμους καὶ τὰ αὐτὰ ἀλλήλοις παιδεύοντας τοὺς δύο νόμους, τὸν τε φυσικὸν καὶ τὸν γραπτὸν, καὶ μηδέτερον θατέρον ἔχοντα πλεον ἱλαττον, δύνασθαι δεῖξαι, ὡς εἰκὸς, τὸν τελείας ἐραστήν γενέσθαι τῆς σοφίας τέλειον ἐπιθυμοῦντα.

⁵⁷¹ - f. 105b.

⁵⁷² - f. 263ab; объяснение слов св. Григория Богослова: παῖξει γὰρ λόγος αἵπύς ἵεν εἶδεοι παντοδαποῖσι, κρίνος (al. κινάας), ὡς ἐθέλοι (al. ἐθέλει) κόσμον ἵεν (al. δλον) Ρνθα καὶ ἵ νθα.

⁵⁷³ - f. 167b.

⁵⁷⁴ - f. 146b.

⁵⁷⁵ - f. 213b.

⁵⁷⁶ - f. 157b–158b.

⁵⁷⁷ - f. 160a.

⁵⁷⁸ - f. 157b: ὁ διαγναῖς πῶς ἐρδὸν τοῦ θεοῦ δεῖ...ὀφρῆτως τε καὶ ἱγνώστως τῆς Ὑπερ λόγον καὶ νοῦν θείας τερπνάτητος ἐπιτεύξεται, καθ' ὃν οἶδε τρόπον τε καὶ λβγον ὁ τὴν τοιαύτην δωρούμενος χάριν θεός καὶ οἱ ταύτην παρὰ θεοῦ λαβεῖν φοθέντες.

- 579 - f. 145b.
- 580 - f. 150b.
- 581 - f. 118a.
- 582 - f. 124b125a οὐσία γίρ πάντων των ίρετων αὐτός fecmν ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς στός....πς δηλύονότι ἄνθρωπος ρετής καθ' Ἐξιν παγίαν μετέχων ἀναμφη Ἡος θεοῦ μετέχει τῆς οὐσίας τῶν ίχρετων.
- 583 - f. 135b-137b.
- 584 - Weser, 27, 28.
- 585 - f. 251b.
- 586 - f. 244ab.
- 587 - Huber. Philosophie d. Kirchenvater. 342.
- 588 - f. 204a· δνευ γάρ ἐλλάμψεως ἐπιβάλλειν θεότητι των ἀμηχάνων ἐστι (ο познании истины троичности Лиц в Боге).
- 589 - Weser, 25, 26: Ἡ πίστις Αναπόδεικτος γνώσις fecmν, γνώσις ἀληθές των ἀπορρήτων ἀγαθῶν ίχναποδ.:ικτική.
- 590 - f. 1245a: κεφαλῆς μὲν ὁ ἐξ ίναποδείκτων ἀρχῶν ἀφέτους παντελῶς Ρχουσαν τοὺς θεολογίας λόγους πίστιν κεκτημένος μεταλήψεται.
- 591 - f. 225b: τφ λόγψ τῆς πίστεως, φ πάντα τὰ ὑπὲρ φύσιν καί γνωσιν ίλίσκεσθαι.
- 592 - f. 261b: ίμφασιν τινά πίστεως γνωστικήν... αἰτῶν ὑποδέξασθαι.
- 593 - f. 1189a.
- 594 - f. 1214a fot των περί τήν οὐσίαν μόνον βτι τοῖς ὁρώσιν ὁ θεός ἑαυτὸν ὑπενδί. Πάντα δέ τὰ περί τήν οὐσίαν οὐ τό τί ἐστιν bXκικx τί οὐκ ίσπν ὑποδηλοῖ. κτλ.
- 595 - f. 202b: 6 μηδέν δχν των δντων (χληθῶς καί πάντα κυρίως ὦν καί ὑπὲρ πάντα ὁ.
- 596 - f. 172b: πάσης ἀπειρίας ὑπάρχων ἐπέκεινα. f. 186b: περί θεόν γάρ, ἀλλ' οὐ θεός, ἡ "ίφία, δσης καί ταύτης ἀσυγκρίτως ὑπέρκειται.
- 597 - f. 204a: κινεῖ καί κινεῖται, ὡς διψῶν τό διψασθαι, καί ἐρών τό ἐρσθαι, καί Ἀγαπῶν τό ίχγαπσθαι. Κατίχ τούτον τρόπον καί ὁ θεόφρων Γρηγόριός φησι· "Μονάς απ' ίρχης εἰς δυάδα κινηθεῖσα

μέχρι τριάδος ἔσθῃ. Κινεῖται γίγρ τν τφ ταύτης δεκτικφ νφ, είτε ἰχγγελικφ, είτε ἰχνθρωπίνφ, δί αὐτῆς καί fcn airtfi τὰς περί αὐτῆς ἐξετάσεις ποιουμένψ.

⁵⁹⁸ - f. 120a: ἡ γίνεσις τῆς κινήσεως προεπινοεῖται.

⁵⁹⁹ - f. 157b: ὁ δέ θεός...ὑπέρ πάντα τίχ δντα ἐστ'ι...καί τήν, ὧν οὐκ άνευ ταύτα, χρόνου φημί καί αἰώνος καί τόπου φύσιν, οἷς τό παν περικλείεται. Cf. f. 169a-169b.

⁶⁰⁰ - f. 120ä οὐδέν γρ τοΛ γενομένων ἔστι τφ καθ' αὐτδ λόγψ ἰκίνητον. f. 168ä πάντα γρ κινεῖται τίχ ὅπωσοῦν δντα.

⁶⁰¹ - f. 254b: ὁ σύμπαξ τῆς δλης τών λογικῶν οὐσιῶν γενέσεως ἰθεωρεῖται λόγος τόν τοῦ εἶναι, τόν τοῦ εἶ εἶναι, καί τόν τοῦ αἰε εἶναι, καί τόν μιτοῦ εἶναι πρῶτον κατ'οὐσίαν δεδωρήοθαι τοῖς οδοι, τόν δέ τοῦ [εδ] εἶναι δεῦτερον δεδόσθαι κατὰ προαίρεσιν αὐτοιώξ αὐτοκινήτοις, τόν δέ τοῦ αἰε εἶναι τρίτον αὐτοικατίχ χάριν πεφιλοτιμήσθαι. Καί τόν μέν πρῶτον δυνάμεως, τόν δέ δεῦτερον ἐνεργείας, τόν δέ τρίτον ἰχργίας [φασι] εἶναι περιεκτικόν.

⁶⁰² - f. 121a: Μόνου γάρ θεοῦ τό τέλος εἶναι καί τό τέλειον καί τό απαθές, ὡς ακινήτου καί πλήρους καί απαθούς, τών γενητῶν δέ τό πρὸς τέλος ἀναρχον κινήθῃναι, και ἀπόσφ τελείφ τέλει παῦσαι τήν ἐνέργειαν, καί παθεΓν, αλλ' οὐκ εἶναι ἡ γενέοθαι κατ' οὐσίαν τό υπν γίρ γενητόν καί κτιστόν οὐκ ἀσχετον δηλονότι. Εὐγνωμόνως δέ τοῦ πάθους, ἀκουστέονου γίρ τό κατὰ τροπήν ἡ φθοράν δυνάμεως ἐνταῦθα δηλοῦται πάθος ἀλλά τό φύσει συνυπάρχον τοιοδοι. Πάντα γάρ δσα γέγονε πάσχει τό κινεῖσθαι, ὡς μή δντα αὐτοκίνησις ἡ αὐτοδύναμις.

⁶⁰³ - Cp. Орлов, 117; Weser, 10.

⁶⁰⁴ - f. 126ä Οὐ γάρ εἶναι δυνατόν τόν ὑπέρ τὰ δντα κατὰ τὰ δντα τών δντων ἀντιλαμβάνεσθαάλλ' ὡς Γδια θελήματα γινώσκειν αὐτδν τὰ δντα φαμέν.

⁶⁰⁵ - f. 205b: Οὐ γάρ μεσάζεται θελήσει ЫI τοῦ Πατρός ὁ'Υίός, οὐδέ προεπινοεῖται τοῦ Υἱοῦ καθ' ὅτιοῦν ἡ τοῦ Πατρός θέλησις, δι μηδέ πρoύ Πατήρ τοῦ Υἱοῦ, σπερ οὐδέ νοῦς Λόγου τοῦ ἐξ αὐτοῦ, οὔτε φῶς τοῦ ἀπαυγάσματος. Αμα γάρ τό εἶναι Ρχοντες καί θέλησιν μίαν ἔχουσιν δ τε Πατήρ καί ὁ ἐξ αὐτοῦ ἀνάρχως γεννηθείς Υἱός, ἀπλήν τε καί ἀδιαίρετον, ὡσπερ οδν καί οὐσίαν μίαν και φύσιν.

⁶⁰⁶ - f. 168ä πάντα γὰρ κινεῖται τὰ ὅπως οὖν δντα, τὰ μὲν νοερά τε καὶ λογικά, γνωστοί—κώς τε καὶ ἐπιστημονικώς, διὰ μὴ αὐτογνώσις ἢ αὐτοεπιστήμη ἐστίν.

⁶⁰⁷ - f. 157ä ὁ ἄνθρωπος...καὶ περιγράφεται καὶ περιγράφει, τὸ μὲν τῆ οὐσίῃ, τὸ δὲ τῇ δυνάμει...περιγράφεσθαι γὰρ τοινοητοικαὶ αἰσθητοῖς, ὡς ψυχὴ τυγχάνων καὶ σῶμα, καὶ περιγράφειν ταῦτα κατὰ δύναντα πέφυκεν, ὡς νοῶν καὶ αἰσθανόμενος.

⁶⁰⁸ - f. 186a; f. 190ä νόησις—σχίσις ἐνωτικὴ τῶν διηρημένων (τοῦ νοοῦντος καὶ το νοουμένου) περὶ τὸ ἐξ ἀμροΓν νόημα. f. 192b.

⁶⁰⁹ - f. 176b-177b; f. 138a.

⁶¹⁰ - f. 22 lä Ὅτι τὰ πολλὰ τῶν θείων μυστηρίων ἐκ τῶν ὁπαδῶν καὶ υπηρετῶν γενομέ—νων τοῦ Λόγου, καὶ αὐτόθεν ἀμέσως τὴν τῶν δντων μοηθέντων γνώσιν, κατὰ διαδοχὴν διί τῶν πρό αὐτῶν εἰς αὐτοῦς διαδοθέντα λαβόντες ἅγιοι φασὶ πέντε διαιρέσεις διελήφθαι τὴν πάντων τῶν γεγονότων ὑπόστασιν· ὧν πρώτην μὲν φασὶ εἶναι τὴν διαιρούσαν τῆς ἀκτιστοῦ φύσεως τὴν κτίστην καθόλου φύσιν, καὶ διὰ γενέσεως —Λ εἶναι λαβοῦσαν. Φασὶ γὰρ τὸν θεὸν ἀγαθότητι πεποιηκότα τῶν δντων ἀπάντων λαμπρῶν διακόσμησιν, μὴ αὐτόθεν αὐτὴ καταφανὴ γενέσθαι τίνα καὶ ὅποιον εἶναι, τὴν περὶ τοῦτο τὴν κτίσιν τοῦ θεοῦ διακρίνουσαν ἀγνοίαν διαίρεσιν λέγοντες. Τὴν γὰρ φυσικῶς ἀλλήλων ταῦτα διαιρούσαν, μηδέποτε δεχομένην εἰς μίαν οὐσίαν ἐνωσιν, ὡς τὸν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν μὴ δυναμένην ἐπιδέξασθαι λόγον εΓασαν ἀΕ)Ε)ητον. Δευτέραν δέ, καθ' ἣν ἢ διὰ κτίσεως τὸ εἶναι λαβοῦσα σύμπασα φύσις ὑπὸ θεοῦ διαιρεῖται εἰς νοητὰ καὶ αἰσθητά. Τρίτην, καθ' ἣν ἢ αἰσθητὴ φύσις διαιρεῖται εἰς οὐρα—νόν καὶ γῆν. Τετάρτην δέ, καθ' ἣν ἢ γῆ διαιρεῖται εἰς παράδεισον καὶ οἰκουμένην. Καὶ πέμπτην, καθ' ἣν ὁ ἐπὶ πάσιν, ὥσπερ τι τῶν δλων συνεκτικώτατον Ἱργαστήριον, καὶ πσι τοικατὰ πάσαν διαιρέσιν ἀκροῖς δι' αὐτοῦ φυσικῶς μεσιτεύων ἀγαθοπρε—πώς κατὰ γένεσιν τοῖς οἷσιν ἐπεισαχθε' ἰς ἄνθρωπος διαιρεῖται εἰς ἄρσεν καὶ θήλυ, πάσαν ἔχων δηλαδὴ φυσικῶς ταῖς τῶν ἀκρων πάντων μεσότησι διὰ τῆς πρὸς τὰ ἄκρα πάντα τῶν ἰδίων μερῶν σχετικῆς ιδιότητος τὴν πρὸς ἐνωσιν δύναντα, δι' ἣς ὁ κατὰ τὴν αἰτίαν τῆς τῶν διηρημένων γενέσεως συμπληρούμενος τρόπος ἐμελλε τοῦ θείου σκοποῦ τὸ μέγα μυστήριον ἐκδηλόν δι' ἑαυτοῦ καταστήσαι, τὴν πρὸς ἀλλήλα τῶν ἐν τοῖς οὐάκρων ἐναρμονίως ἀπὸ τῶν προσεχῶν

ἐπὶ τὰ πόρρω, καὶ τῶν ἡττόνων ἐπὶ τὰ κρείττονα καθεξῆς ἀνατατικῶς προϊοῦσαν, εἰς Θεὸν αποπερατώσας ἔνωσιν.

⁶¹¹ - f. 221b: Τούτου δὴ χάριν ἐσχατος ἐπεισάγεται τοιοῦσιν ὁ ἄνθρωπος, οἷον εἰ σύνδεσμός τις φυσικός τοικαθόλου διὰ τῶν οικείων μερῶν μεσιτεύων ἄκροις, καὶ εἰς ἓν ἄγων ἓν ἑαυτῷ τὰ πολλὰ κατὰ τὴν φύσιν ἀλλήλων διεστηκότα τῷ διαστήματι, Ἰνα τῆς πρὸς Θεόν, ὡς αἴτιον, τὰ πάντα συναγοῦσης ἐνώσεως ἐκ τῆς ἰδίας πρότερον ἀρξάμενος διαιρέσεως, καθεξῆς διὰ τῶν μέσων εἰρμῶ καὶ τάξει προβαίνων εἰς τὸν θεὸν λάβῃ τὸ πέρας τῆς διὰ πάντων κατὰ τὴν ἔνωσιν γινομένης υψηλῆς ἀναβάσεως—ως, ἓν φ οὐκ ἐστὶ διαίρεσις, τὴν μηδαμῶς ἡρημένην δηλαδή κατὰ τὸν προηγούμενον λόγον τῆς περὶ τὴν γένεσιν τοῦ ἀνθρώπου θείας προθέσεως κατὰ τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρσεν ιδιότητα τ(περὶ τὴν θείαν ἀρετὴν ἀπαθεστάτη σχέσει πάντῃ τῆς φύσεως ὡς ἐκτιναζάμενος, ὥστε δειχθῆναί τε καὶ γενέσθαι κατὰ τὴν θείαν πρόθεσιν ἄνθρωπον μόνον, τῇ κατὰ τὸ ἄρσεν καὶ τὸ θῆλυ προσηγορίᾳ μὴ διαιρούμενον, καθ' ὃν καὶ προηγουμένως γεγένηται λόγον τοῖς νῦν περὶ αὐτὸν οὐσι τμήμασι μὴ μεριζόμενον, διὰ τὴν τέλειαν πρὸς τὸν ἴδιον, ὡς ἔφην, λόγον καθ' ὃν ἐστὶν ἔνωσιν (öhler: γνώσιν; Erigena, De div. nat. c. 532C: adunationem).

⁶¹² - f. 222a εἶτα τὸν παράδεισον καὶ τὴν οἰκουμένην διὰ τῆς οικείας ἀγιοπρεποῦς ἀγωγῆς ἐνώσας μίαν ποιήσῃ γῆν, μὴ διαιρουμένην αὐτῇ κατὰ τὴν τῶν μερῶν αὐτῆς διαφορὰν, ἀλλὰ μάλλον συναγομένην, ὡς μηδεμίαν πρὸς μηδὲν τῶν αὐτῆς ὑπαγωγὴν παθόντι μερῶν.

⁶¹³ - f. 222a εἴτα τί νοητὴ καὶ τί αἰσθητὴ πρὸς τούτοις ἐνώσας διὰ τὴν πρὸς Ἀγγέλους κατὰ τὴν γνώσιν ἰσότητά μίαν ποιήσῃ κτίσιν τὴν δῆσαν κτίσιν, μὴ διαιρουμένην αὐτῇ κατὰ τὴν γνώσιν καὶ τὴν ἀγνωσίαν..

⁶¹⁴ - f. 222b: καὶ τέλος ἐπὶ πᾶσι τούτοις, καὶ κτιστὴν φύσιν τῇ Ἀκτίστῃ βίᾳ Ἀγάπης ἐνώσας (ὡς τοῦ θαύματος τῆς περὶ ἡμᾶς τοῦ θεοῦ φιланθρωπίας) Ἐν καὶ ταύτῳ δείξει κατὰ τὴν ἑξὶς τῆς χάριτος, ὁ δὲ περιχωρήσας ὁλικῶς τῷ θεῷ, καὶ γενόμενος πᾶν ἐν τῷ πέρ ἐστιν ὁ θεός, χωρὶς τῆς κατ' οὐσίαν ταυτότητος, καὶ ὁλον αὐτὸν Ἀντιλαβὼν ἑαυτοῦ τὸν θεόν, καὶ τῆς ἐπ' αὐτὸν τὸν θεὸν Ἀναβάσεως οἷον ἐπαθλὸν αὐτὸν μονώτατον κτησάμενος τὸν θεόν...

⁶¹⁵ - f. 129ä Γν' δπερ ἐστὶ θεός ψυχή, τοῦτο ψυχὴ σῶματι γένηται, καὶ εἰς Αποδειχθὴ τῶν δλων Δεμιουργός, αναλόγως διὰ τῆς Αφθρωπότητος πασιν ἐπιβατεύων τοῖς οὔσι, καὶ εἰς Εν?λθη τά πολλά ἀλλήλων κατὰ τὴν φύσιν διεστηκότα περί τὴν μίαν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν ἀλλήλοις συννεύοντα, καὶ γένηται τὰ πάντα ἐν πάσιν αὐτὸς δ θεός...

⁶¹⁶ - f. 158b: μόνη αἰσθήσει ἑαυτὸν δλον ἐπικλίνας ἐκδέδωκε.

⁶¹⁷ - f. 138ä οὐκ ἔχων ἄλλοθι ποι κινηθῆναι.

⁶¹⁸ - f.222b: περί τὰ ὑπ'αὐτῶν, ὧν αὐτὸς θεόθεν ἀρχεῖν ἐπετάγη, παρὰ φύσιν ἐκίον ἀνοήτως κεκίνηται, – rfj πρὸς ἴνωσιν τῶν διηρημένων δοθείση αὐτῷ φυσικὴ δυνάμει κατὰ τὴν γένεσιν εἰς τὴν τῶν ἠνωμένων μάλλον διαίρεσιν παραχρησάμενος..

⁶¹⁹ - f.238b: ἢ μετὰ τῶν ἀνοήτων κτενῶν ἀτιμος συμπαρενύλησις; cf. f. 129ä τοῦ θεοῦ εἶναι χάριτι τὸ χοῦ^ γενέσθαι καθ' ἀΓρεσιν προτιμήσας. Migne, s. gr. t. 90, c. 277: νοῦς γεωθεῖς.

⁶²⁰ - f. 154b.

⁶²¹ - f. 138ä νέφος – ἐστὶ τῷ ἡγεμονικῷ τῆς ψυχῆς ἐπισκοτοῦν τὸ σαρκικὸν πάθος, καὶ προκάλυμμα ἐστὶν ἢ κατ'αἶσθησιν ἀπάτη. κτλ.

⁶²² - f.241ä γυμνός ἦν δ πρῶτος ἄνθρωπος, οὐχ ὡς ἄσαρκος καὶ ἄσώματος, ἀλλ' ὡς τὴν παχυτέραν τὴν σάρκα ποιοῦσαν καὶ θνητὴν καὶ ἀντίτυπον κρσιν οὐκ ἔχων.

⁶²³ - f. 134a· Επειδὴ...ὁ ἄνθρωπος...λήθην...Θεοῦ πάμπαν ἐπεποίητο, τῆς γνώμης ἄξιον κατὰ θεῖαν ψήφον...ἐδρίψατο καρπὸν, οὐ μόνον τοῦ σώματος τὴν φθοράν καὶ τὸν θάνατον..., ἀλλὰ καὶ τῆς ἐκτός καὶ περί αὐτὸν ὑλικῆς οὐσίας τὸ ἄστατον καὶ ἀνώμαλον..., εἴτε τότε αὐτὴν τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράβασιν τῷ ἡμετέρῳ σῶματι συμμετακράσαντος, καὶ τὴν πρὸς τὸ ἀλλοιοῦσθαι καὶ αὐτὴ, ὥσπερ τῷ σῶματι...ἐνθεμένου δύναμιν..., εἴτε ἐξ ἀρχῆς κατὰ πρόγνωσιν οὕτως αὐτὴν δημιουργήσαντος διὰ τὴν προοραθεῖσαν παράβασιν ὥστε τῷ πάσχειν καὶ κακοῦσθαι δι' αὐτῆς, εἰς συναίσθησιν ἑαυτοῦ καὶ τοῦ οἰκείου ἀξιώματος ἐλθεῖν...

⁶²⁴ - f.241ä Οὐδέν...εἶχεν ὁ πρῶτος ἄνθρωπος μεταξύ θεοῦ καὶ αὐτοῦ προβεβλημένον πρὸς εἶδησιν,...δίχα παντός Ἐπικαλύμματος καὶ προβλήματος, οἷα τῆς πρὸς τὰ αἰσθητὰ τῶν αἰσθήσεων ἐμπαθοῦς συμπλοκῆς τυγχάνων ἐλεύθερος.

⁶²⁵ - f. 135a; f. 263b.

⁶²⁶ - f. 158b: Τὴν γάρ σύμβουλον παραδεξαμένην τὸν δφιν θεοῦ πλέον παραδεξάμενος αἰσθησιν καὶ τοῦ ἀπηγορευμένου ξύλου, φ καὶ θάνατον συνεῖναι προεδιδάχθη τὸν καρπὸν ὀρέγουσαν. βρώσεως ἀπαρχὴν ποιησάμενος, πρόσφορον τφ καρπφ τὴν ζωὴν μετηλλάξατο, ζώντα τὸν θάνατον ἑαυτῷ κατὰ πάντα τὸν χρόνον τοῦ παρόντος καιροῦ δημιουργήσας. Εἰ γάρ φθορὰ γενέσεως ὑπάρχει ὁ θάνατος, αἰεὶ δέ τό δι' ἐπιρροῆς τροφῶν γινόμενον φυσικῶς φθείρεται σῶμα τῇ διαπνεόμενον, αἰεὶ ἄρα δι' ὃν εἶναι τὴν ζωὴν ἐπίστευσεν ἀκμάζοντα ἑαυτφ τε καὶ ἡμῖν τὸν θάνατον ὁ Αδάμ συνετήρησεν.

⁶²⁷ - f. 239a: ἐν fj (τῇ ἐκ σωμάτων γεννήσει) κράτος υπήρχε τῆς ἡμῶν κατακρίσεως. Ср. Bach, I, 23.

⁶²⁸ - d. 154b155b.

⁶²⁹ - f. 159b: Τό γάρ πέρας τῆς παρούσης ταύτης ζωῆς οὐδέ θάνατον οἶμαι δίκαιον ὀνομάζειν, ἀλλὰ θανάτου ἀπαλλαγὴν, καὶ φθορὰς χωρισμόν, καὶ δουλείας ἐλευθερίαν, καὶ ταραχῆς παύλαν,... καὶ πάντων, Γνα συνελών εἰω, τῶν κακῶν περιγραφὴν δπερ δι' ἔκουσίῳ νεκρώσεως οἱ γιοὶ κατορθώσαντες ξένους ἑαυτουτοῦ βίου καὶ παρεπιδήμους παρέστησαν.

⁶³⁰ - f. 222b: Επειδὴ τοίνυν φυσικῶς, ὡς δεδημιούργητο, περὶ μὲν τό ἀκίνητον, ὡς ἀρχὴν ἰδίαν (φημί δέ τὸν Θεόν) ὁ δνθρωπος οἰκεκίνητο...διὰ τοῦτο καινοτομοῦνται φύσεις, καὶ παραδόξως ὑπὲρ φύσιν περ' ἰ τό φύσει κινούμενον ἀκινήτως, Γν' οἰεῖω, κινεῖται τό πάντῃ κατὰ φύσιν ἀκίνητον, καὶ Θεός δνθρωπος γίνεται, Γνα σώσῃ τὸν ἀπολόμενον ἄνθρωπον, καὶ τῆς κατὰ τό πδν καθόλου φύσεως δι' ἑαυτοῦ τὰ κατὰ φύσιν ἰνώσας ψήγματα, καὶ τοὺς καθόλου τῶν ἐπὶ μέρους προφερομένους λόγους, οἷς ἢ τῶν διηρημένων γίνεσθαι πέφυκεν?νωσις, δείξας τὴν μεγάλην βουλήν πληρώσῃ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός...

⁶³¹ - f. 226b: Ἀπερ [τό δφθάρτον καὶ τό ἁμαρτητικόν] εἰς ἑαυτὸν κατὰ τὴν σάρκωσιν μηδαμῶς εἰληφώς ὁ Σωτὴρ καὶ τὰ δι' αὐτὰ καταδεξάμενος τῆς μὲν γενέσεως τὴν γέννησιν σωστικὴν ἐποίησατο, τφ κατ' αὐτὴν πάθει παραδόξως τὴν τῆς γενέσεως ἀφθαρσίαν ἀνανεούμενος, τῆς δ' αὖ πάλιν γεννήσεως τὴν γένεσιν περιποιητικῶν κα-τεστήσατο, τῇ κατ' αὐτὴν ἀναμαρτησίρ τὴν τῆς γεννήσεως

καθαγιάζων έμπάθειαν, Γνα τήν μέν γένεσιν παντελώς άνασάκτηται, τφ κατ' αύτήν θεοτελεΓ λογψ τήν φύσιν διακρατούσαν, τής δέ γεννήσεως τήν ύποπεσοϋσαν αχrrfj φύσιν διά τήν αμαρτίαν παντελώς έλευθερώση, τφ κατ' αύτήν Γσως τοιλοίποις έπί γης ζώοις έπψευτής σποράς τρόπφ μή κρατουμένην.

⁶³² - f.2lib: λύει τους νόμους τής φύσεως ύπέρ φύσιν έν τοικατά φύσιν τη φύσει χρώμένος ό θεός.

⁶³³ - f. 209b: ό δί ήμάς έν ύλη καί είδει καθ' ήμάς αληθώς έξ ήμών γενόμενος θεός Λόγος, ό κατά φύσιν κυρίως δϋλος καί άνείδεος.

⁶³⁴ - f. 246b: βασιλεία δέ έστι θεού ή πάσης ύλης καί πασών τών κατ' αύτήν φαντασιών καθαρεύουσα λήξις.

⁶³⁵ - f. 210a: πάσα δουλοπρεπής τών παθών έπανάστασις διά τής παρουσίας τοϋ λόγου παντελώς άπεγένετο.

⁶³⁶ - f. 228a: ήλθεν...καταοήσαι προς έαυτόν τήν τής έπιθυμίας δύναμιν.

⁶³⁷ - f. 213a; f. 248b.

⁶³⁸ - Cf. Weser. 17-19.

⁶³⁹ - f. 209b: "Νόμοι φύσε ως καταλύονται(слова св. Григория). Τίνες δέ οί καταλούμενοι νόμοι τής φύσεως είσιν; 'Η διά σποράς σύλληψις καί ή διά φθοράς έστιν, ως οίμαι, γέννησις.... 'Εδει γάρ δντως,?δει τόν ποιητήν τής φύσεως δι' έαυτοϋ τήν φύσιν έπανορθούμενον πρώτους καταλυσαι τούς νόμο.υς τής φύσεως, οις ή αμαρτία διά τής παρακοής τήν αύτήν τοίς άλόγοις ξώοις τούς Ανθρώπους?χειν τής έξ αλλήλων διαδοχής Ιδιότητα κατεδίκησε.

⁶⁴⁰ - f. 223ä Άμέλει τοι τής καθόλου των πάντων προς έαυτόν ένώσεως έκ τής ήμών Αρξάμενος διαιρέσεως γίνεται τέλειος άνθρωπος, έξ ήμών δι' ήμας καθ' ήμάς, πάντα τά ήμών Ανελλιπώς?χων, Αμαρτίας χωρίς, τής κατά φύσιν Ακολουθίας γαμικής οϋδόλως είς τοϋτο προσδεηθείς· όμοϋ τε καί κατά τό αύτό δεικνϋς, ως οίμαι, τυχόν ως ήν καί άλλος τρόπος τής είς πλήθος τών ανθρώπων αύξήσεως προεγνωσμένος θεφ, εί τήν έντολήν ό πρώτος έφύλαξεν άνθρωπος καί προς κτηνωδίαν έαυτόν τφ κατά παράχρησιν τρόπφ τών οικείων δυνάμεων μή κατέβαλε, καί τήν κατά τό ά(φεν καί θήλυ διαφοράν τε καί διαίρεσιν τής φύσεως έξωθούμενος, ής προς τό γενέσθαι, καθάπερ?φην, άνθρωπος

ούδόλως προσεδεήθη,ν δέ άνευ είναι τυχόν έστι δυνατόν, ταύτα είς τό διηνεκές παραμεΓναι ούκ άνάγκη. Έν γάρ Χριστφ Ίησοϋ, φησίν ό θείος Άπόστολος, ούτε αίφεν ούτε θήλυ.

⁶⁴¹ - f. 223b: πρώτον ένώσας ήμΓν έαυτοϋς έν έαυτψ διά τής άφαιρέσεως τής κατά τό άρρεν και τό θήλυ διαφοράς,...καί σύν ήμϊν καί δι ήμάς τήν άπασαν κτίσιν διά τών μίσων ώς μερών ιδίων τά άκρα περιλαβών καί περί έαυτόν άλύτως αλλήλοις διασφίγξας παράδεισον καί οικουμένην, ουρανόν καί γήν, αισθητά καί νοητά, ώς σώμα καί αΓσθησιν καί ψυχήν καθ' ήμάς έχων καί νοϋν, οίς ώς μέρεσι καθ' έκαστον τό έκάστψ καθόλου συγγενές οίκειωσάμενος άκρον κατά τόν προαποδοθέντα τρόπον θεοπρεπώς τά πάντα είς έαυτόν άνακεφαλαιώσατο, μίαν ύπάρχουσιν τήν άπα—σαν κτίσιν δείξας, καθάπερ άνθρωπον άλλον. Cf. Quaest. ad Thalass.,. XLVill. Migne, s. gr. t.90, c.436.

⁶⁴² - f.223a-224a.

⁶⁴³ - Cf. Weser. 21–22.

⁶⁴⁴ - f.243a-244a.

⁶⁴⁵ - f. 197a.

⁶⁴⁶ - f. 147a.

⁶⁴⁷ - f. 164b-165a.

⁶⁴⁸ - f. 162a; f. 255b: ή Ακραιφνής τοϋ θεοϋ καί παμφαής παρουσία, μετά τήν τών κινουμένων στάσιν γινομένη.

⁶⁴⁹ - f. 262b.

⁶⁵⁰ - f.258a-258b.

⁶⁵¹ - f. 255ä 'Ως ν ουν ή κατά προαίρεσιν ένέργεια χρήσαιτο τη δυνάμει της φύσεως, εΓτε κατά φύσιν, είτε παρά φύσιν, τό εδ f τό φεϋ είναι τό πέρας αύτήν έχουσιν υποδέξεται, δπερ έστι τό άεί είναι, έν φ σαββατίζουσιν αί ψυχαί, πάσης λαβοϋσαι παύλαν κινήσεως.

⁶⁵² - f. 199b: "καί καθάπερ τών μοχθηρών αύτοϋ [τοϋ σαρκίου ή ψυχή] μετέσχε διά τήν συμφυΓαν, οϋτω κο.ί τών τερπνών έαυτης μεταδίδωσιν, δλον είς έαυτήν αναλώσασα. καί γενομένη συν τούτφ Εν, καί πνεύμα, καί νοϋς, καί θεός, καταποθέντος υπό τής ζωής τοϋ θνητοϋ τε καί ζέοντος» (Greg. Naz. Or. funebr. in laudem Caesarii fratris, cap. 21). 'Ως γάρ κατεπόθη διά τήν άμαρτίαν ή σάρξ υπό τής φθοράς, υπό δέ τής σαρκός ή ψυχή γεωθεΓσα (öhlen γνωσθεΓσα;

Erigena, De div. nat. c. 887: *terrena facta*) ταῖς ἐνεργείαις, ὑπὸ δὲ τῆς ψυχῆς διὰ τῆς παντελούς ἀγνώσεως ἢ ἐπίγνωσις τοῦ θεοῦ, ὡς μηδὲ εἴ ἴστι θεὸς γινώσκεσθαι, οὕτω δὴ πάντως τῷ καιρῷ τῆς ἀναστά—σεως κατὰ τὴν καλῶς γενησομένην Ἀντιστροφὴν ἐν Πνεύματι ἀγίῳ διὰ τὴν χάριν τοῦ σαρκωθέντος θεοῦ καταποθήσεται ἢ σὰρξ ὑπὸ τῆς ψυχῆς ἐν πνεύματι, ἢ δὲ ψυχὴ ὑπὸ τοῦ θεοῦ, τῆς δυνάμει οδοῦ ζωῆς, ὡς αὐτὸν μονώτατον δὴ πάντων ὅλον ὅλη προφανόμενον ἔχουσα. f. 127ä ὁλος ἄνθρωπος [θεωθήσεται] τῇ τοῦ ἐνανθρω—πήσαντος θεοῦ χάριτι θεωρούμενος, ὁλος μὲν ἄνθρωπος μένων κατὰ ψυχὴν καὶ σῶμα διὰ τὴν φύσιν, καὶ ὁλος γινόμενος θεὸς κατὰ ψυχὴν καὶ σῶμα διὰ τὴν χάριν καὶ τὴν ἐμπρέπουσαν αὐτῷ διόλου θείαν τῆς μακαρίας δόξης λαμπρότητα.

⁶⁵³ - f. 122ä Οὔτε γὰρ ἔσται τι ἐκτός θεοῦ τότε δεικνύμενον, ἢ θεῷ ἀντιστηκοῦσθαι δοκοῦν, Γὰρ τινὸς ἐφῆσιν πρὸς αὐτόν ἔψαι δελεάση, πάντων περιληφθέντων αὐτῷ νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν κατὰ τὴν ἀφραστον αὐτοῦ ἐκφανσιν καὶ παρουσίαν, ὡς οὐδ' ἐν ἡμέρῃ τὰ ἀστρὰ ῥῶτα καὶ αὐτὰ τὰ ἀστρὰ ἡλίου φανέντος τῷ πολλῷ καὶ ἀσυγκρίτῳ φωτὶ, ἐξ οὗ καὶ αὐτοῖς τὸ φῶς εἶναι καλυπτόμενα, καὶ οὐδ' ὅτι εἰσὶν ὅσον αἰσθήσει γνωριζόμενα.

⁶⁵⁴ - Задачу рационального обоснования истин христианства в широком объеме пытается выполнить собственно позднейшее схоластическое богословие запада, но при помощи весьма недостаточных средств (аристотелевская философия) и при не всегда правильном, одностороннем понимании этих истин. Попытку конструировать догмат о воплощении предпринял, как известно, еще в XI веке Ансельм Кентерберийский.

⁶⁵⁵ - Эта мысль до сих пор проводится в католических догматиках в учении о свойствах Божиих и отношении их к существу Бога. Ср. для характеристики восточного и западного представления по данному вопросу в позднейшую эпоху споры о несозданном свете. Марка Εφесского Κεφάλαια συλλογιστικά κατὰ τῆς αἰρέσεως τῶν Ἀκινδυνιστῶν περὶ διακρίσεως θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας. Κεφ. 4, 16, 30. Gass. *Mystik des Nikolaus Cabasilas*. Append. 2. cf. S. 9–13. Критика иезуитом Петавием греческого воззрения, начиная с древних отцов, Афинагора, Афанасия (Petav. *De theol. dogm. Antw.* 1700: tom. I, ср. 12. p. 76): *esse quiddam in Deo putarunt reipsa distinctum a Dei substantia eaque ut*

inferius ita minimc creatum, sed medii cujusdam inter Deum ac res creatas ordinis. p. 81: Itaque ridiculi sunt Graeci, qui quod de ἐπινοίας i. e. rationis vel cogitationis differentia vetres usurparunt, ad rei discrimen imperite, ne dicam impie, transferunt. Gass, S. 12. Ср., между прочим: Модест, игум. Св. Григорий Палама, мигр. Солунский, поборник православного учения о Фаворском свете и о действиях Божиих. Киев. 1860. 58–70, 113–130.

⁶⁵⁶ - De Trin. XIII, x, 13. Ср. Трубецкой, 88.

⁶⁵⁷ - О предведении Богом будущего падения человека при создании его в нынешней эмпирической конституции ср. св. Иоанна Дамаскина De fide orthodoxa II, 30, Opp. ed. Lequien. Venet. 1748. t. I, p. 200: εἰδώς δέ ὁ προγνώστης θεὸς ὡς ἐν παραβάσει γενήσεται, καὶ τῇ φθορᾷ ὑποκείσεται, ἐποίησεν ἐξ αὐτοῦ θῆλυ, βοηθὸν αὐτῷ κατ' αὐτὸν βοηθὸν δέ, πρὶὸς τὴν διὰ γεννήσεως μετὰ τὴν παράβασιν τοῦ γένους ἐκ διαδοχῆς σύστασιν. IV, 24, p. 296: τό μὲν, αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε, οὐ πάντως τὸν διὰ γαμικῆς συναφείας πληθυσμὸν δηλοῖ ἡ δύνατο γὰρ ὁ θεὸς καὶ ἐτέρῳ τρόπῳ τό γένος πληθύναι, εἰ τὴν ἐντολὴν μέχρι τέλους ἐτήρησαν ἀπαραχάρακτον ἰχλὺς εἰδώς ὁ θεὸς τὴν προγνώσει αὐτοῦ, ὅτι πάντα εἰδώς πρὶν γενέσεως αὐτῶν, ὡς μέλλουσιν ἐν παραβάσει γίνεσθαι, καὶ θανάτῳ κατακρίνεσθαι, προλαβὼν, ἐποίησε τό ἀρ' ἐν καὶ τό θῆλυ, καὶ αὐξάνεσθαι καὶ πληθύνεσθαι προσέταξεν. Cf. II, 10, p. 172: ὁ γὰρ τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν ἐπιστάμενος, εἰδώς ὡς μέλλει ἐν αὐτεξουσίᾳ παραβάσει ὁ ἄνθρωπος γίνεσθαι, καὶ ἰψὺ φθορᾷ παραδίδοσθαι, πάντα πρὸς εὐκα-ρίαν χρήσιν αὐτοῦ, τὰ τε ἐν τῷ στερéωματι, τὰ τε ἐν τῇ γῇ, καὶ τὰ ἐν ὕδασι ἐκτίσε. II, 12, p. 178: Ἐποίησεν οὖν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον... τὸν αὐτὸν πνεῦμα καὶ σάρκα' πνεῦμα, διὰ χάριν, σάρκα, διὰ τὴν ἐπαρσιν. Между различными положениями «нечестивого» учения мессалиан (Массалианοί, Εὐχήται) указывается у Иоанна Дамаскина, между прочим, положение: ὅτι καὶ πρὸ τῆς παραβάσεως ἀπάθως ἐκοινώνηκεν ὁ Ἀδὰμ τῇ Ἐύς. De haeres. 80, p. 96, № 14. В догматике западной церкви учение о том, что разделение человеческой природы на полы было обусловлено грехом, не могло найти места уже ввиду авторитета Августина. Ср. примечание к первому из приведенных из Иоанна Дамаскина мест издателя его творений, p. 200: Commune hoc est Graecorum assertum, Deum idcirco

mulierem condidisse, quia genus humanum, inflicta propter Adami peccatum morte, quam primum deletum iri praeviderat, nisi conjunctione viri cum uxore propagaretur. Ita censent inter alios Athanasius in psal. 50. Chrysost. hom. 18. in Gen. Nyss. de opif. hom. Quia vero Deus hominem nonnisi muliere suadente defecturum praevidit, inquirat Lector, quinam isthaec cohaereant. Plane Doctores antiqui, cum a novis doctrinis caverent, majorumque placita venerabundi colligerent, αούστατα, et secum pugnantia quandoque scripserunt. Ut vero de conjunctione viri et uxoris ita senti-rent, in primis adducti sunt, quod citra libidinem, cujus Adam immunis erat, earn non posse fieri putarent: quinimo ratum haberent, nonnisi peccato earn exarsisse. etc. Ср. также сочинения католических ученых – A. Krampf. Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa. Würzburg. 1889. S. 17, Anm. 2, 3; S. 18, Anm. 1, 2, где приводятся критические замечания католических авторитетов, Фомы Аквината и Беллярмина, против Григория Нисского и Иоанна Дамаскина, и – LHilt. Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen. Köln. 1890. S. 95–97, где указывается, между прочим, отзыв Удэна об учении Григория, в котором это учение отмечается как «absurdissimum atque tanto viro quam indignum».

⁶⁵⁸ - De praedest. I, i, c.357C: cum omnis piae perfectaeque doctrinae modus, quo omnium rerum ratio et studiosissime quaeritur, et apertissime invenitur, in ea discipli-na, quae a Graecis philosophia solet vocari, sit constitutus, de ejus divisionibus seu partitionibus quaedam breviter edisserere necessarium duximus. «Sic enim», ut ait sanctus Augustinus, «creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae Studium, et aliam religionem, cum hi, quorum doctrinam non approbamus, nec sacramenta nobiscum communicant». Quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, Deus, et humiliter colitur, et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam.

⁶⁵⁹ - Homil. c. 290C: humana natura. Capax siquidem sapientiae est, non ipsa sapientia, cujus participatione sapiens fieri

potest.

⁶⁶⁰ - Comment, in Ev. sec. Ioan. c. 333C: naturaliter rationis fontem appetit, unde siti suae, hoc est, indito sibi verae cognitionis appetitui satisfacere valeat, quod ante incarnationem conditoris, qui est fons vitae, adimplere nequiverat. Bibebat tamen laboriose ex naturali fonte rationis sibi insitae, naturam rerum physico motu vestigans, ipsiusque naturae creatorem et causam. De div. nat. II, 23, c. 577B: ...ratio, quae veluti quidam obtutus substantialis in animo intelligitur. Cf. Exposit. super hier cael. c. 146Ä theologia, illa videlicet virtus, quae naturaliter humanis inest mentibus ad divinas rationes quaerendas, investigandas, contemplandas, amandas. Cf. De praed. I, i, c.357; C.358A: partes philosophiae principales, ad omnem quaestionem solvendam necessariae διαιρετική, όριστική, Αποδεικτική, αναλυτική.

⁶⁶¹ - De div. nat. I, 69, C.513Ä Mag. Non ignoras, ut opinor, maioris dignitatis esse, quod prius est natura, quam quod prius est tempore. Disc. Hoc paene omnibus notum est. Mag. Rationem priorem esse natura, auctoritatem vero tempore didicimus. Quamvis enim natura simul cum tempore creata sit, non tamen ab initio temporis atque naturae coepit esse auctoritas. Ratio vero cum natura ac tempore ex principio rerum orta est. Disc. Et hoc ipsa ratio edocet. Auctoritas siquidem ex vera ratione processit, ratio vero nequaquam ex auctoritate. Omnis enim auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio, quoniam suis virtutibus rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis astipulatione roborari indiget. Nil enim aliud mihi videtur esse vera auctoritatis, nisi rationis virtute reperta veritas, et a sanctis Patribus ad posteritatis utilitatem literis commendata. Sed forte tibi aliter videtur. Mag. Nullo modo. Ideoque prius ratione utendum est in his, quae nunc instant, ac deinde auctoritate.

⁶⁶² - IV, 9, C.781C: non enim sanctorum Patrum sententiae, praesertim si plurimis notae sint, introducendae sunt, nisi ubi summa necessitas roborandae ratiocinationis exegerit propter eos, qui, cum sint ratiocinationis inscii, plus auctoritati quam rationi succumbunt.

⁶⁶³ - I, 63, c. 508C: Nec te latet, ut opinor, quam arduum difficileque simplicibus animis talia suadere; quandoquidem eorum, qui videntur esse sapientes, dum haec audiunt, aures horrescunt.

Mag. Noli expavescere. Nunc enim nobis ratio sequenda est, quae rerum veritatem investigat, nullaue auctoritate opprimitur, nullo modo impeditur, ne ea, quae et studiose ratiocinantium ambitus inquirat, et laboriose invenit, publice aperiat atque pronuntiet.

⁶⁶⁴ - I, 29, c.475C: Eos namque, qui talia dicunt, vera deridet ratio. I, 63, C.508C:...fortassis ipsa ratio me deridebit. III, 9, C.649C: Veruntamen neque talibus opinionibus, quas vera deridet ratio, te assentire aestimarim. IV, 18, C.833Ä quod vera deridet ratio. V, 27, c.922A. V, 36, C.964B. V, 37, C.997A.

⁶⁶⁵ - I, 66, c.51 IB: Mag. Nulla itaque auctoritas te terreat ab his, quae rectae contemplationis rationabilis suasio edocet. Vera enim auctoritas rectae rationi non obsistit, neque recta ratio verae auctoritati. Ambo siquidem ex uno fonte, divina videlicet sapientia, manare dubium non est.

⁶⁶⁶ - I, 67, c. 512B: Disc. Non ita sum territus auctoritate, aut minus capacium animorum expavesco impetum, ut ea, quae vera ratio clare colligit, indubitanterque definit, aperta fronte pronuntiare confundar; praesertim cum de talibus non nisi inter sapientes tractandum sit, quibus nil suavius est ad audiendum vera ratione, nil delectabilius ad investigandum, quando quaeritur, nil pulchrius ad contemplandum, quando invenitur. I, 47, 489C: Adversus stultitiam pugnare nil est laboriosius. Nulla enim auctoritate vinci fatetur, nulla ratione suadetur. Sed quoniam non est aequalis hominum stultitia, nec eadem erroris caligine mentes eorum obscurantur, paucis argumentationibus adversus eos utendum video.

⁶⁶⁷ - I, 64, C.509Ä Sacrae siquidem Scripturae in omnibus sequenda est auctoritas. quoniam in ea veluti quibusdam suis secretis sedibus veritas possidet. 509B: Quis enim de natura ineffabili quippiam a seipso repertum dicere praesumat, praeter quod illa ipsa de seipsa in suis sanctis organis, Theologis dico, modulata est? III, 17, c. 672C: Inconcussa auctoritas divinae Scripturae.

⁶⁶⁸ - Exposit. super hier. cael. c. 146B: Quemadmodum ars poetica per fictas fabulas allegoricasque similitudines moralem doctrinam seu physicam componit ad humanorum animorum exercitationem, hoc enim proprium est heroicorum poetarum, qui

virorum fortium facta et mores figurate laudant: ita theologica veluti quaedam poetria sanctam Scripturam fictis imaginationibus ad consultum nostri animi et reductionem corporalibus sensibus exterioribus, veluti ex quadam imperfecta pueritia, in rerum intelligibilium perfectam cognitionem, tanquam in quandam interioris hominis grandaevitatem conformat. Non enim humanus animus propter divinam Scripturam factus est, cujus nullo modo indigeret, si non peccaret; sed propter humanum animum sancta Scriptura in diversis symbolis atque doctrinis contexta scilicet est, ut per ipsius introductionem rationabilis nostra natura, quae praevaricando ex contemplatione veritatis lapsa est, iterum in pristinam purae contemplationis reduceretur altitudinem. Comment, in Ev. sec. Ioan. C.342B: ...magistri veritatis, nisi prius veluti in infimis locis, in simplicitate litterae et visibilis creaturae eos, quos nutriverant, erudire incipiant, in altitudinem contemplationis erigere non valent. Primus quippe gradus est, ad ascendendam altitudinem virtutum, sanctae Scripturae littera, rerumque visibilium species, ut prius lecta littera, seu creatura. inspecta, in spiritum litterae, et in rationem creaturae, rectae rationis gressibus ascendant. C.343Ä Simplex fidelium turba sola littera, visibili creatura, necnon et visibilibus symbolis saturata atque contenta. I, 67, c. 511.

⁶⁶⁹ - III, 24, c. 690B: Infinites siquidem condito; sacrae Scripturae in mentibus propheticarum, Spiritus sanctus, infinitos in ea constituit intellectus, ideoque nullius expositoris sensus sensum altius aufert, dummodo ut sanae fidei catholicaeque professioni conveniat, quod quisque dicat, sive aliunde accipiens, sive a seipso, a Deo tamen Illuminatus, inveniens. IV, 5, Г.749C: Est enim multiplex et infinitus divinorum eloquiorum intellectus. Siquidem in penna pavonis una eademque mirabilis ac pulchra innumerabilium colorum. varietas conspicitur in uno eodemque loco ejusdem pennae portiunculae.

⁶⁷⁰ - V, 38, c. 1010B. concatenates quippe est divinae Scripturae contextus, Dialecticisque diverticulis et obliquitatibus perplexus. Neque hoc Spiritus sanctus invidia voluit intelligendi, quod absit existimari, sed studio nostram intelligentiam exercendi sudorisque et inventionis praemii reddendi; praemium quippe est in sacra Scriptura laborantium pura perfectaue intelligentia.

⁶⁷¹ - I, 66, C.510B: Ratio vero in hoc universalitei studet, ut suadeat, certisque veritatis investigationibus approbet, nil de Deo proprie posse dici, quoniam superat omnem intellectum, omnesque sensibiles intelligibilesque significationes.

⁶⁷² - III, 31, C.708C: Non enim semel et simul potuit (Moyses) narrare, quod semel et it simul Deus potuit facere. Siquidem et nos, qui adhuc in tenebris ignorantiae palpebrantes lucem veritatis conamur aspicere, non omne, quod simul mente concipimus, verbis explanare valemus; omnis namque ars, in animo sapientis universaliter formata, (diversis literarum et syllabarum, dictionumque temporalibus morulis, necessario particulariter ordinateque in aures discentium diffunditur.

⁶⁷³ - IV, 15, C.809D. saepissime divina auctoritas futura quasi jam peracta pronuntiat; r C.810B: de diabolo myttica mutatione temporum talia (Иез. 28,12–15) pronuntiantur, et nec aliter Scriptura recte intelligitur.

⁶⁷⁴ - IV, 20, C.837B: Non ignoro autem usitatissimum divinae Scripturae tropum, qui a Graecis ὅστερον πρότερον, a Latinis vero praeposterum seu anticipatio, quam Graeci πρόληψιν dicunt, vocatur; quo Mattnaeus evangelista usus est, passionem et resurrectionem Domini narrans (Μφ. 27,52).

⁶⁷⁵ - V, 38, c. 1008C: parabolarum transitus; c. 1010Ä Non enim alio modo sanctorum prophetarum multiplex in divinis intellectibus contextus potest discerni, nisi per frequentissimos non solum per periodos, verum etiam per cola et commata transitus ex diversis sensibus in diversos, et ab eisdem iterum in eosdem per occultissimas crebrissimasque reversiones. Saepissime enim unam eandemque expositionis speciem absque ullo transitu in diversas figurationes sequentibus aut error aut maxima difficultas innascitur interpretandi.

⁶⁷⁶ - De praedest. XV, vi-vii, C.415C: modus, qui dicitur enthymema, quoniam illa mentis conceptio a contrario semper assumitur. Hinc apte a Grammaticis, ut praediximus (c.393D), vocatur κατ'αντίφρασις (2Κορ. 12,13; 1Κορ. 1,19; Μφ. 11,7; Μφ.26,50). Expos, super hier. cael. c. 163. IV, 22, c. 846B: divina ironia (Быт. 2,18). Cp. V, 1, c.861A (Быт.3,22); V, 38, c. 1017C

(Μφ.25,9). Comment, in Ev. sec. Ioan. C.317D (Ин.3,8). Cf. Maximi Quaest. ad Thalass. XLIV, Migne, s. gr. t.90, c.416: ἡ κατ' εἰρωνείαν λέξις εἰρωνευτική φωνή (Быт. 3,22).

⁶⁷⁷ - V, 38, c. 1010B: O Domine Jesu, nullum aliud praemium, nullara aliam beati-tudinem, nullum aliud gaudium a te postulo, nisi ut ad purum absque ullo errore fallacis theoriae verba tua, quae per tuum sanctum Spiritum inspirata sunt, intel-ligam. Haec est enim summa felicitatis meae, finisque perfectae est contemplationis, quoniam nihil ultra rationabilis anima etiam purissima inveniet, quia nihil ultra est. Ut enim non alibi aptius quaereris, quam in verbis tuis, ita non alibi apertius inve-niris, quam in eis. Ibi quippe habitas, et illuc quaerentes et diligentes te introducis; ibi spirituales epulas verae cognitionis electis tuis praeparas, illic transiens ministras eis. Et quis est iste, Domine, transitus tuus, nisi per infinites contemplationis tuae gradus ascensus? Semper enim in intellectibus quaerentium et inveniendum te transitum facis. Quaereris enim ab eis semper, et semper inveniris, et non inveniris semper inveniris quidem in tuis theophaniis, in quibus multipliciter, veluti in quibusdam speculis, occurris mentibus intelligentium te, eo modo, quo te sinis intelligi, non quid es, sed quid non es, et quia es; non inveniris autem in tua superessentia-litate, qua transis et exuperas omnem intellectum volentem et ascendentem com-prehendere te. Ministras igitur tuis praesentiam tuam ineffabili quodam modo apparitionis tuae; transis ab eis incomprehensibili excelsitudine et infinitate essentiae tuae.

⁶⁷⁸ - III, 16, C.666C: Quod factum est in ipso, vita erat (Io. 1,3–4). Sic enim multos (om. A) Graecorum codices invenimus distinctos (о пунктуации; по Августину: Quod factum est, in ipso vita erat. Cf. Homil. C.288B). V, 36, C.979B: Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur (1 Кор. 15, 51). Sic enim multi ac pene omnes hunc locum Apostoli de Graeco in Latinum transtulerunt.... Hoc autem dico, non ignorans hunc locum apostolicum aliter ab aliis esse translatum. Quidam enim interpretati sunt, omnes quidem dormiemus sed non omnes immutabimur, quidam, ex quibus est Joannes Chrysostomus, omnes quidem immutabimur, sed non omnes dormiemus.

⁶⁷⁹ - Versus, S. I, v, 1–4, c. 1288Ä.

⁶⁸⁰ - III, 24, c. 690C: dummodo ut sanae fidei catholicaeque professioni conveniat, quod quisque dicat.

⁶⁸¹ - De praedest. I, и, C.358C. Cf. Praef. ad vers. Maximi, c. 1196B. Versus, S. I, n, 1225B. Reuter, 49, 277.

⁶⁸² - II, 33, C.612B.

⁶⁸³ - II, 16, C.548D: Non enim nostrum est, de intellectibus sanctorum Patrum dijudicare, sed eos pie ac venerabiliter suscipere; non tamen prohibemur eligere quod magis videtur divinis eloquiis rationis consideratione convenire.

⁶⁸⁴ - Cf. I, 69, c. 513B: Rationem priorem esse natura, auctoritatem vero tempore didicimus (De ordine, II, 26). Отождествляя религию и философию, Эригена в сочинении «О предопределении» (De praedest. I, i, C.357C ср. выше) прямо ссылается на Августина, по которому «не иное есть философия, т. е. изучение мудрости, и иное религия, когда те, с учением которых мы не соглашаемся, не принимают участия с нами и в таинствах» (De iuga relig. V). Но, очевидно, Августин употребляет здесь слово «философия» в смысле более широком, чем какой хочет соединять с ним Эригена. У Дионисия, как и вообще у других церковных писателей, слова φιλόσοφος, φιλοσοφία также имеют иногда широкий смысл. Cf. E. h. VI, in, 2, c.533: τελειοτάτη τῶν μοναχῶν φιλοσοφία.

⁶⁸⁵ - II, 32, C.610D: Et hic maximus et pene solus gradus est ad cognitionem veritatis, id est humanam naturam seipsam prius cognoscere et amare, ac deinde totam cognitionem suam, totumque amorem ad laudem Creatoris et cognitionem et delectionem referre. Si enim, quod in seipsa agitur, nescit, quomodo ea, quae supra se sunt, nosse desiderat? V, 31, C.941B: Nam non solum non ipsos non prohibemur, verum etiam jubemur quaerere, dicente Salomone Nisi cognoveris teipsum, vade in vias gregum. Non enim longe a brutis animalibus distat, qui seipsum communemque humani generis naturam ignorat. Moyses item: Attende tibi ipsi, ait, et lege veluti in libro, operationum animae historiam. Si enim nos ipsos nosse et quaerere nolumus, profecto ad id, quod supra nos est, causam scilicet nostram, redire non desideramus, ac per hoc in grabbato carnalis materiae mortisque

ignorantiae jacebrmus. Nulla quippe alia via est ad principalis exempli purissimam contemplationem praeter proximae sibi suae imaginis certissimam notitiam. Inter principale namque exemplum imaginemque et similitudinem sui, hoc est inter Deum et humanitatem, nullum interstitium constitutum est.

⁶⁸⁶ - I, C.411A: Mag. Saepe mihi cogitanti, diligentiusque quantum vires suppetunt in-quirenti, rerum omnium, quae vel animo percipi possunt, vel intentionem ejus superant, primam summamque divisionem esse in ea quae sunt, et in ea quae non sunt, horum omnium generale vocabulum occurrit, quod graece φύσις, latine vero natura vocitatur. Cf. C.443A, 574A, 628B, 643D, 871C, 907B. I, 1, C.441B: Videtur mihi divisio naturae per quattuor differentias quattuor species recipere quarum prima est in eam, quae creat ei non creatur; secunda in eam, quae creatur et creat; tertia in eam, quae creatur et non creat; quarta, quae nec creat nec creatur.

⁶⁸⁷ - II, 1, C.523D: Quoniam in superior! libro de universalis naturae universali divisione, non quasi generis in formas, seu totius in partes...sed intelligibili quadam universitatis contemplatione – universitatem dico Deum et creaturam – breviter diximus, nunc eandem naturae divisionem latius, si videtur, repetamus. 525B: universalem vero naturam formas habere propterea dicimus, quoniam ex ea nostra intelligentia quodammodo formatur, dum de hac ipsa tractare nititur; nam per se ipsa universa natura non ubique formas recipit; eam siquidem Deo et creatura contineri non incongrue dicimus, ac per hoc in quantum creatrix est, nullam formam accipit in seipsa, formatae vero a se naturae multiformitatem praestat. III, 1, 621C: Cum igitur totius universitatis divisio ab ipsius causa et creatrice incipiat, non eam veluti primam partem vel speciem debemus intelligere, sed ab ea omnem divisionem et partitionem inchoare, quoniam omnis universitatis principium est, et medium, et finis.

⁶⁸⁸ - II, 1, C.526Ä Nulla rationabilis divisio est, sive essentiae in genera, sive generis in formas et numeros, sive totius in partes, quae proprie partitio nominatur, sive universitatis in ea, quae vera ratio in ipsa contemplatur, quae non iterum possit redigi per eosdem gradus, per quos divisio prius fuerat multiplicata, donec perveniatur

ad illud unum inseparabiliter in seipso manens, ex quo ipsa divisio primordium sumpsit.

⁶⁸⁹ - II, 2, c.527C: Mag. Num itaque vides, quattuor formarum praedictarum duas quidem, primam videlicet et quartam, in Creatorem, duas, secundam dico et tertiam, in creaturam recollectas? Disc. Plane video, admodumque admiror rerum subtilitatem. Nam duae praedictae formae non in Deo, sed in nostra contemplatione discemuntur et non Dei, sed rationis nostrae formae sunt propter duplicem principii atque finis considerationem. 528Ä Mag. Quid, si creaturam Creatori adjunxeris, ita ut nil aliud in ea intelligas, nisi ipsum, qui solus vere est; nil enim extra ipsum vere essenziale dicitur, quia omnia, quae ab eo sunt, nil aliud sunt, in quantum sunt, nisi participatio ipsius, qui a seipso solus per seipsum subsistit: num negabis, Creatorem et creaturam unum esse? Disc. Non facile negarim; huic enim collectioni resistere videtur mihi ridiculosum esse. Cf. III, 23, C.688B: Mag. De Deo, ut opinor, inter nos convenerat, quod totius universitatis conditae principium sit, et medium, et finis, non quod aliud ei sit esse principium, aliud medium, aliud finis; haec enim tria in ipso unum sunt; sed quod theologicae contemplationis triplex motus sit. 690Ä Disc. Quadripertitam naturae universalis divisionem nunc clarissime video, et de Deo, et in Deo esse in-dubitanter intelligendum cognosco.

⁶⁹⁰ - I, 12, c. 454A: [Divina natura], quia in omnibus, quae sunt, apparet, quae per seip-sam invisibilis est, non incongrue dicitur facta. Nam et noster intellectus, priusquam veniat in cogitationem atque memoriam, non irrationabiliter dicitur esse; est enim per se invisibilis, et nulli nisi Deo nobisque ipsis cognitus est. Dum vero in cogita-tiones venerit, et ex quibusdam phantasiis formam aceipit, non immerito dicitur fieri. Fit enim in memoria, formas quasdam accipiens rerum, seu vocum, seu colorum, cete-rerumque sensibillum, qui infonnis erat, priusquam in memoriam veniret; deinde ve-luti secundam formationem recipit, dum quibusdam formarum seu vocum signis, lite-ras dico, quae sunt signa vocum, et figuras, quae sunt signa formarum, matheseos seu aliis sensibilibus indiciis formatur, per quae sentientium sensibus insinuari possit. Hac similitudine, quamvis a divina natura remota sit, suaderi tamen posse arbitror, quomodo ipsa, dum omnia creat, et ab ullo creari

nesciat (conj. Floss; CDE et a nullo creari nesciat, A et a nullo creari sciat), in omnibus, quae ab ea sunt, mirabili modo creatur. III, 4, a633A. Deus itaque est omne, quod vere est, quoniam ipse facit omnia, et fit in omnibus ut ait sanctus Dionysius Areopagita. Omne namque, quod intelligi-tur et sentitur, nihil aliud est, nisi non apparentis apparitio, occulti manifestatio, ne-gati affirmatio, incomprehensibilis comprehensio etc...„Et hoc exemplis nostrae naturae, possumus conficere. Nam et noster intellectus, cum per se sit invisibilis et incomprehensibilis, signis tamen quibusdam et manifestatur et comprehenditur, dum vocibus vel Uteris ve1 aliis nutibus, veluti quibusdam corporibus incrassatur, et dum sic extrinsecus apparet, semper intrinsecus invisibilis permanet dumque in varias figuras sensibus comprehensibiles prosilit, semper statum suae naturae incomprehensibilem non deserit, et priusquam exterius patefactus fiat intra seipsum seipsum movet. Sed haec exemplo sufficiunt ad insinuandam divinae bonitatis ineffabilem diffusionem per omnia a summo usque deorsum, hoc est, per universitatem ab ipsa conditam, quae ineffabilis diffusio et facit omnia et fit in omnibus, et omnia est. Disc. Sufficiunt sane, et copiose affluunt, in quantum res ineffabilis quibusdam similitudinibus fari potest, dum omni similitudine remota sit. Praedicta siquidem similitudo, quam exempli gratia ab intellectu nostro suscepisti, in hoc deficit, ut opinor, ab ea, cujus similitudo est, quod intellectus, ut dicis, vehicula ilia, in quibus ad aliorum sensus invehitur, de materia extra se creata et facit, et suscipit; divina vero bonitas, extra quam nihil est, non de aliquo apparitionis suae materiam sumpsit, sed de nihilo.

⁶⁹¹ - II, 3–14, c. 529–542; V, 20, c. 893–896 (cf. Exposit. super hier. cael. c. 167–168). De Ambig. XXXVII, f.221a-225a; Scholia XLVII, Migne, s. g. t.90, c.436. Natura non creata Эригены есть φύσις ἀκτίστος св. Максима; natura creata, с одной стороны, creans, и с другой – non creans должна стоять в соответствии с φύσις κτιστή, с подразделением на τὰ νοητά и τὰ αἰσθητά; опуская дальнейшие подразделения чувственного мира и рассматривая не сотворенную природу не только как творящую, но и как не творящую, Эригена и получают свое деление. Cf. II, 3, C.529C: ipsius [Maximi] divisio a nostra praedicta divisione in nullo discrepare videatur, excepto, quod ille sensibilem creaturam, quam tertiam

formam naturae posuimus, quoniam in ea maxime causarum effectus apparent, in tres species subdivide, quartamque nostram a prima non discemit, sicut sequentia demonstrabunt. Таким образом, отношение разделения Эригены к разделению Максима представляется в следующем виде. На самом деле, разделение Эригены не вполне соответствует разделению Максима: понятие τὰ νοητά у последнего, обозначающее духовный мир вообще, шире по своему объему, нежели natura creata creans Эригены, т. е. божественные идеи, с другой стороны – понятие τὰ αἰσθητά, мир чувственный, уже, нежели natura creata non creans, конечный мир (cf. V, 39, с. 1019C: maxime in rebus sensibilibus ordinata est). Самому Эригене собственно принадлежит объединение природы не сотворенной и сотворенной и вообще сущего и не сущего под одним понятием и применение термина «природа» для обозначения единства всего существующего, как он сам говорит о том в начале сочинения (I, 411A), причем термины natura creatrix и natura creata философ мог встречать и у Августина. Тем не менее, именно у Максима, нужно думать, заимствовал он общую идею «разделения» и свою терминологию. Едва ли нужно ставить разделение Эригены в какое-либо прямое соотношение с аристотелевским делением всего на неподвижного Движителя, движимое и движущее, движимое и недвижимое, или с встречающимся у Августина различием Причины производящей и не происходящей (Бог), причин производящих и вместе происходящих (сотворенные духи), и причин более происходящих, нежели производящих (материальные причины), и предполагать зависимость Эригены в этом случае от Аристотеля, по крайней мере, через посредство неоплатонизма (Kaulich, 189) или от Августина (Huber, 163–164). Cf. De civ. Dei V, 9: causa itaque rerum quae facit, nec fit, Deus est. Aliae vero causae et faciunt et fiunt, sicut sunt omnes creati spiritus, maxime rationales. Corporales autem causae quae magis fiunt quam faciunt, non sunt inter causas efficientes annumerandae, quoniam hoc possunt, quod ex ipsis faciunt spirituum voluntates. Замечательным представляется указанное Кольбру-ком сходство, доходящее по внешности

почти до тождества, между схемой чет-верочастного «разделения природы» Эригены и той схемой, какая встречается в одной из древних индийских систем, именно в системе Санкья (Sāṅkhya), принадлежащей Капиле. Из четырех форм бытия, различаемых в этой системе, первой признается начало все производящее и не происходящее, второй – сущности производящие и производимые, третьей – сущности только производимые, но не производящие, четвертой – сущность не производящая и не произведенная. В данном случае, однако, не только не может быть и речи о какой-либо зависимости Эригены от индийской философии, но при ближайшем рассмотрении оказывается, что под сходными терминами может скрываться иногда не только различное в подробностях, но даже отчасти прямо противоположное содержание. В системе Капилы, первое начало (Prakṛiti, amūlam mūlāra, корень, не имеющий корня) производит 7 сущностей (tattvas) производящих, от которых происходят далее 16 сущностей произведенных. Четвертая форма бытия, или 25-я сущность, не производящая и не произведенная, есть душа (Puruṣa), от века существующая независимо от Prakṛiti и совершенно пассивная сама по себе. Prakṛiti своей творческой деятельностью наводит на нее призрак (Māyā), отражающийся в ней, как в зеркале, и задача для человека – освобождение души от этого призрака через познание отличия и отдельности ее от всего существующего. Таким образом, в то время как учение Эригены представляет систему религиозного мышления, последней целью мирового процесса признается в нем возвращение всего к единому Началу всего, которое и называется, как цель всего, природой не сотворенной и не творящей, – указанная индийская система, к которой более, нежели к другим древним системам, приближается доктрина буддизма, является системой своеобразного атеистического дуализма, задачей для разумных существ поставляется в ней совершенное освобождение от влияния первого начала, при предположении независимости от него по бытию души, как особой сущности, не происходящей откуда-либо и вместе с тем

не производящей ничего, т. е. пассивной. Ср. Monier Williams. Indian Wisdom. 3 edit. London. 1876. 89–101.

⁶⁹² - Homil., C.285D: Non ergo Ioannes erat homo, sed plus quam homo, quando et seipsum, et omnia, quae sunt, superavit, et ineffabili sapientiae virtute, purissimoque mentis acumine subvectus, in ea, quae super omnia sunt, secreta videlicet unius essentiae in tribus substantiis, et trium substantiarum in una essentia, ingressus est. Non enim aliter potuit ascendere in Deum, nisi prius fieri Deus. Ut enim radius oculorum nostrorum species rerum sensibilibus coloresque non prius potest sentire, quam se solaribus radiis immisceat, unumque in ipsis et cum ipsis fiat, ita animus sanctorum puram rerum spiritualium, omnemque intellectualium superantium cognitionem non suffert accipere, nisi prius incomprehensibilis veritatis participationem dignus efficiatur habere. Sanctus itaque theologus, in Deum transmutatus, veritatis particeps, Deum Verbum subsistere in Deo principio, hoc est Deum Filium in Deo Patre pronuntiat.

⁶⁹³ - V, 36, C.970A: O quantum beati sunt, qui simul omnia, quae post Deum sunt, mentis obtutibus vident, et visuri sunt! Quorum iudicium in nullo fallitur, quoniam in veritate omnia contemplantur; quibus in universitate naturarum nihil offendit vel infestum est. Non enim de parte iudicant, sed de toto, quoniam neque intra partes totius, neque intra ipsum totum comprehenduntur, sed supra totum ejusque partes altitudine contemplationis ascendunt. Nam si in numero partium totius, seu in ipso toto concluderentur, profecto neque de partibus, neque de toto recte possent iudicare, ideoque ei, qui de partibus ac de toto recte iudicat, necesse est, prius omnes partes omneque totum universitatis conditae mentis vigore et puritate superare, sicut ait Apostolus: Spiritualis homo iudicat omnia, ipse autem a nemine iudicatur. Sed quorsum ascendit spiritualis ille homo, qui de omnibus iudicat, et de quo nemo iudicare potest, nisi ipse solus, qui fecit omnia? Nunquid in eum, qui omnia superat et ambit, et in quo sunt? In ipsum itaque Deum ascendit, qui universitatem creaturae simul contempletur, et discernit, et diiudicat; neque ejus iudicium fallitur, quoniam in ipsa veritate, quae nec fallit nec fallitur, quia est, quod ipsa (CF; Ä ipse) est, omnia videt. Virtute siquidem intimae

speculationis spiritualis homo in causas rerum, de quibus iudicat, intrat. Non enim juxta exteriores sensibilibus rerum species discernit omnia, verum juxta interiores earum rationes, et incommutabiles occasiones, principi-paliaque exempla, in quibus omnia simul sunt, et unum sunt. Ibi ergo spiritualis homo iudicat omnia, ubi omnia unum sunt, et vere et immutabiliter vivunt et subsistent, et quo omnia, quae ex primordialibus suis causis profecta sunt, reversura sunt.

⁶⁹⁴ - I, 12, C.452D: Unus idemque intellectus est in duabus interpretationibus ejusdem nominis, quod est Deus. Non enim aliud est Deo currere per omnia, quam videre omnia; sed sicut videndo, ita et currendo [per eum om. CDE] fiunt omnia. C.453D: Fieri ergo dicitur in omnibus divina natura, quae nihil aliud est, nisi divina voluntas. Non enim aliud in ea est esse et velle, sed unum idemque velle et esse in condendis omnibus, quae facienda visa sunt. Verbi gratia, si quis dixerit, ad hoc divinae voluntatis motus adducitur, ut sint ea, quae sunt: creat igitur omnia, quae de nihilo adducit, ut sint ex non-esse in esse; creatur autem, quia nihil essentialiter est praeter ipsam; est enim omnium essentia.

⁶⁹⁵ - I, 13, C.455A: Nonne semper [est om. CDE] creans, sive seipsam, sive a se creatas essentias creaverit? Nam cum dicitur seipsam creare, nil aliud recte intelligitur, nisi naturas rerum condere. Ipsius namque creatio, hoc est, in aliquo manifestatio, omnium existentium profecto est substitutio. I, 71, C.516C: Dum enim, ut jamdum inter nos confectum est, fieri Deus dicitur, figurata quadam locutione dici manifestum est.

⁶⁹⁶ - I, 12, C.458A. I, 14, c. 461 A. II, 30, c. 599B: [theologia] pars prima est et summa sophiae; nec immerito, quia aut sola aut maxime circa divinae naturae versatur speculationem; et dividitur in duas partes, in affirmationem dico, et negationem, quae graece appellantur καταφατική et ἀποφατική.

⁶⁹⁷ - I, 13, C.455C: [causa omnium] ex essentia eorum, quae sunt, intelligitur esse; ex mirabili rerum ordine sapientem esse; ex motu, vitam esse repertum est. Est igitur causa omnium creatrixque natura, et sapit, et vivit. Ac per hoc per essentiam Patrem, per sapientiam Filium, per vitam Spiritum Sanctum intelligi, inquisitores veritatis tradiderunt. C.456A Non est unitas neque trinitas talis, qualis ab humano quamvis purissimo cogitari, aut angelico intellectu etsi

serenissimo considerari potest. Sed ut de re ineffabili atque incomprehensibili religiosi piorum animorum motus aliquid cogitare ac praedicare possent, maxime propter eos, qui christianae religionis rationem a catholicis viris exigunt, ...haec religiosa fidei symbolica verba a Sanctis theologis et reperta et tradita sunt.

⁶⁹⁸ - I, 14, c. 459B: Si igitur praedicta divina nomina opposita e regione sibi alia nomina respiciunt, necessario etiam res, quae proprie eis significantur, oppositas sibi contrarietates obtinere intelliguntur, ac per hoc de Deo, cui nihil oppositum aut cum quo coaeternaliter natura differens nihil inspicitur, proprie praedicari non possunt.

⁶⁹⁹ - I, 14, C.462C: Essentia est, affirmatio; essentia non est, abdicatio; superessentialis est, affirmatio simul et abdicatio. In superficie etenim negatione caret; in intellectu negatione pollet. Nam qui dicit, superessentialis est, non, quid est, dicit, sed, quid non est; dicit enim essentiam non esse, sed plusquam essentiam. Quid autem illud est, quod plusquam essentia est, non exprimit, asserens, Deum non esse aliquid eorum quae sunt, sed plus quam ea quae sunt esse illud autem esse quid sit, nullo modo definit.

⁷⁰⁰ - I, 15, C.463B: Ut ait sanctus pater Augustinus in libris de Trinitate, dum ad theologian¹, hoc est, ad divinae essentiae investigationem pervenitur, categoriarum virtus omnino extinguitur.

⁷⁰¹ - I, 16, C.465Ä Restat igitur, ut intelligamus, hanc etiam categoriam, sicut et ceteras, translativae de Deo praedicari.

⁷⁰² - Cp. Μαρκα Ἐφεσικ. Κεφάλαια περί διακρίσεως θείας ούσίας καί ἐνεργείας. 16, 14. Gass. Die Mystik des Nie. Cabasilas. 222, 220.

⁷⁰³ - I, 63, C.508B: Die, quaeso, num summae ac simplici divinaeque naturae aliquid accidit? Disc. Absit. Mag. Num ipsa accidit alicui? Disc. Nec hoc quidem dixerim; alioquin passibilis, mutabilisque, alteriusque naturae capax esse videretur. Mag. Nullum ergo accidens recipit nullique accidit. Disc. Nullum profecto, nullique. Mag. Agere et pati accidentia sunt? Disc. Et hoc datum est. Mag. Summa igitur omnium causa summumque principium, quod Deus est agere et pati non recipit. Disc. Hujus ratiocinationis violentia nimium coartor. Nam si dixero, falsum esse, fortassis ipsa ratio me

deridebit, omnemque, quod, hactenus dedi, vacillare non sinet. Si verum, necessario sequetur, ut, quod de agere et pati concesserim, id ipsum etiam de ceteris activis passivisque verbis, cujuscunque generis verborum sint, concedam, hoc est, neque Deus amare, neque amari, neque movere, neque moveri, similiaque mille; eoque magis neque esse, neque subsistere. At si hoc, videsne, quot et quantis frequentibus Scripturae sacrae obruar telis? Undique enim videntur obstrepere, atque hoc falsum esse conclamare. Nec te latet, ut opinor, quam arduum difficileque simplicibus animis talia suadere; quandoquidem eorum, qui videntur esse sapientes, dum haec audiunt, aures horrescunt. Mag. Noli expavescere. Nunc enim nobis ratio sequenda est. I, 64, C.509Ä Sacrae siquidem Scripturae in omnibus sequenda est auctoritas, quoniam in ea veluti quibusdam suis secretis sedibus veritas possidet. Non tamen ita credendum est, ut ipsa semper propriis verborum seu nominum signis fruatur, divinam nobis naturam insinuans. I, 66, C.510B: Ratio vero in hoc universaliter studet, ut suadeat, certisque veritatis investigationibus approbet, nil de Deo proprie posse dici, quoniam superat omnem intellectum, omnesque sensibiles intelligibilesque significationes; qui melius nesciendo scitur; cujus ignorantia vera est sapientia; qui verius fideliusque negatur in omnibus quam affirmatur.

⁷⁰⁴ - I, 70–71, c. 516B: Si igitur omnem motum creaturae distribuis, Deum vero liberum omni motu facis, tantaene tarditatis es, ut ei, a quo omnem motum abstrahis, facere vel pati tribuas, cum ista duo indubitanter non nisi in his, quibus motus inest, fieri posse prioribus rationabilibus conclusionibus, ut arbitror, non incaute dederis?

⁷⁰⁵ - I, 72, C.517D Coaeternum igitur est Deo suum facere et coessentiale.... Non aliud est Deo esse, et aliud facere, sed ei esse id ipsum est et facere.... Cum ergo audimus, Deum omnia facere, nil aliud debemus intelligere, quam Deum in omnibus esse, hoc est, essentiam omnium subsistere. I, 73, c.518C: Non aliud itaque Deo esse, et velle, et facere, et amare, et diligere, et videre ceteraque huiusmodi, quae de eo, ut diximus, possunt praedicari, sed haec omnia in ipso unum idipsumque accipiendum, suamque ineffabilem essentiam eo modo, quo se significari sinit, insinuant.

⁷⁰⁶ - I, 74, C.520A: Ipsa quoque divinae naturae in omnia, quae in ea et ab ea sunt, dif-fusio omnia amare dicitur, non quia ullo modo diffundatur, quod omni motu caret, omniaque simul implet, sed quia rationabilis mentis contuitum per omnia diffundit et movet, dum diffusionis et motus animi causa sit, ad eum inquirendum et inveniendum et, quantum possibile est, intelligendum, quia omnia implet, ut sint, et universalis veluti amoris pacifica copulatione in unitatem inseparabilem comprehendit. Amari item dicitur ab omnibus, quae ab eo sunt, non quod ab eis aliquid patiatur, qui solus impassibilis est, sed quia eum omnia appetunt, ipsiusque pulchritudo omnia ad se attrahit.

⁷⁰⁷ - I, 76, C.522Ä Et haec est cauta et salutaris et catholica de Deo praedicanda pro-fessio, ut prius de eo juxta catafaticam, id est affirmationem, omnia sive nominaliter, sive verbaliter praedicemus, non tamen proprie, sed translative; deinde ut omnia, quae de eo praedicantur per catafaticam, eum esse negemus per apofaticam, id est negationem, non tamen translative, sed proprie. Verius enim negatur Deus quid eorum, quae de eo praedicantur esse, quam affirmatur esse deinde super omne, quod de eo praedicatur superessentialis natura, quae omnia creat et non creatur, superessen tialiter superlaudanda est. Cf. I, 66, c.510.

⁷⁰⁸ - I, 7–11, c. 446–451.1, 8, C.448B: Non ergo ipsum Deum per semetipsum videbimus, quia neque angeli vident; hoc enim omni creaturae impossibile est; solus namque, ut ait Apostolus, habet immortalitatem, et lucem habitat inaccssibilem: sed quasdam factas ab eo in nobis theophanias contemplabimur. Comment, in Ev. sec. Ioan. c. 302Ä Apparebit itaque in theophaniis suis, hoc est divinis apparitionibus, in quibus juxta altitudinem puritatis et virtutis uniuscujusque Deus apparebit. Theophaniae autem sunt omnes creaturae visibiles et invisibiles, per quas Deus, et in quibus saepe appa-ruit, et apparet, et appariturus est. Item virtutes purgatissimarum animarum et intel-lectuum theophaniae sunt, et in eis quaerentibus et diligentibus se Deus manifestat.

⁷⁰⁹ - II, 28, C.587B: Si Deus cognoscit seipsum, quid sit, nonne se ipsum definit? Omne siquidem, quod intelligitur, quid sit, definiri a se ipso vel ab alio potest. Ac per hoc non universaliter infinitus est, sed particulariter, si ex creatura solummodo definiri non potest, a se

iero ipso potest. Vel ut ita dicam, sibi ipsi finitus, creaturae infinitus subsistit. C.589B: quomodo infinitum potest in aliquo definiri a se ipso, vel in aliquo intelligi, cum se cognoscat super omne finitum et infinitum, et finitatem et infinitatem? Deus itaque nescit se, quid est, quia non est quid; incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectui. C.593B: Videsne igitur, quod omnia, quae intra decem categoriarum terminos amplexantur, non immerito Deus dicitur in sua natura subsistere ignorare, quando omnino ea altitudine virtutis suae et infinitate probatur excellere?

⁷¹⁰ - II, 28, с.594–596. Мф.25,12: не знаю вас (злых). Мк. 13,32: о дне же том, или часе, никто не знает, ни ангелы небесные, ни Сын, но только Отец. Слова ап. Павла (Деян. 23,5): я не знал, братия, что он первосвященник; по Эригене - знал, что он не истинный первосвященник; 2Кор. 12,2: в теле ли, не таю, вне ли тела, не знаю, Бог знает. Знаю, что ни в теле, ни вне тела. Эригена различает при этом четыре вида божественного неведения: 1) неведение зла, 2) неведение того, для чего вообще нет оснований (rationes, причины или идеи) в Нем Самом, 3) неведение того, что не обнаружилось еще на опыте (quae nondum experimento actionis et operationis in effectibus manifeste apparent, – будущий суд), 4) наконец, неведение Себя в разъясняемом в данном случае смысле.

⁷¹¹ - II, 28, 589B: nemo pie cognoscentium, inque divina mysteria introductorum, audiens de Deo, seipsum intelligere non posse, quid sit, aliud debet existimare, nisi ipsum Deum, qui non est quid, omnino ignorare in se ipso, quod ipse est etc. с. 590C: Disc. De hac mirabili divina ignorantia, qua Deus non intelligit, quid ipse sit, quae a te dicta sunt, quamvis caliginosa, non tamen falsa, sed vera, verique similia mihi videri fateor. Non enim suades, Deum seipsum ignorare, sed solummodo ignorare, quid sit. C.593C: Sed valde me movet, qua ratione ignorantia in Deum cadat, quem nihil latet aut in seipso, aut in his quae a se sunt. Mag. Esto itaque intentus, et ea, quae dicta sunt, diligenter inspicere. Si enim puro mentis intuitu virtutum rerum atque verborum consideraveris, apertissime reperies, nulla obstante caligine, nullam in Deum ignorantiam cadere. Ipsius enim ignorantia ineffabilis est intelligentia. C.594A Tale autem est, quod dicimus, veluti si quis nostrum de

seipso dicat: lapidem me esse insensatum, omni vitali motu carentem, omnino non intelligo, hoc est, me lapidem insensatum, vitali motu carentem omnino me non esse intelligo. II, 29, C.597C: Solari namque radio lucidius patefactum, divina ignorantia nil aliud intelligendum esse, nisi incomprehensibilem infinitamque divinam scientiam. Nam quod sancti Patres, Augustinum dico et Dionysium, de Deo verissime pronuntiant, Augustinus quidem: Qui melius inquit nesciendo scitur, Dionysius autem: Cujus ignorantia vera est sapientia, non solum de intellectibus, qui eum pie studioseque quaerunt, verum etiam de seipso intelligendum opinor. C.598A: in quantum seipsum in his, quae fecit, non intelligit subsistere, in tantum intelligit se super omnia esse, ac per hoc ipsius ignorantia vera est intelligentia. Et in quantum se nescit in his, quae sunt, comprehendere in tantum se seipso ultra omnia exaltari; atque ideo nesciendo seipsum, a seipso melius scitur; melius est enim, se scire ab omnibus remotum esse, quam si sciret, in numero omnium se constitui. Cf. III, 1, C.620D: Nisi forte quis dicat, in hoc solo se ambit, dum se sapit ambiri non posse; in hoc se comprehendit, dum se sapit comprehensibilem non esse; in hoc se intelligit, dum sapit, in ullo se intelligi impossibile esse, quia omne quod est, et potest esse, superat.

⁷¹² - II, 27, c. 585B: Nam et noster intellectus nec a se ipso cognoscitur, quid sit secundum essentiam, nec ab alio praeter Deum, qui solus novit, quae fecit; sed quemadmodum de Conditore suo hoc tantum cognoscit, quia est, non autem percipit, quid sit ita de seipso solummodo definit, quia creatus est; quomodo vero vel in qua substantia substitutus est, intelligere non potest. Si enim, quid sit, aliquo modo intelligeret, necessario a similitudine Creatoris deviare. Cf. IV, 11, c.788.

⁷¹³ - I, 13, C.455C, II, 19, C.554Ä essentia, sapientia, vita. Ср. также заимствованное от Максима объяснение Рим. 1,20 в приложении к Св. Троице. И, 23, с. 568B; 31, с.607B: Pater, virtus, aeternitas (cf. Maximi Quaest. ad Thalass. XIII, Migne, s. gr. t.90, c. 296; вместо слов «и присносушная сила Его и божество», ἡ τε fr ἴδιος αὐτοῦ, βύναμις καὶ θεϊότης, Эригена читает: sempiterna quoque ejus virtus et aeternitas, cf. C.890A, 1005B; C.864D: potestas). II, 23–24, c.566–580: essentia, virtus, operatio (οὐσία,

δύναμις, ἐνέργεια, cf. c.486C, 490B, 505C, 942A) – intellectus (animus, mens), ratio, sensus interior (νοῦς, λόγος, διάνοια). II, 31, c. 603: mens, notitia sui, (amor sui; V, 31, c.942: esse, velle, scire. IV, 7, c.766–768: mens, peritia, disciplina; ' C.770A: mens, notitia sui, disciplina.

⁷¹⁴ - II, 22, C.566A: Videsne igitur, quomodo theologia singulis divinae bonitatis sub-stantiis seu personis suas veluti proprietates dare intelligitur? Patri enim dat omnia. facere, Verbo dat omnes in ipso universaliter, essentialiter, simpliciter, primordiales, rerum causas aeternaliter fieri; Spiritui dat ipsas primordiales causas, in Verbo factas, (in effectus suos fecundates distribuere,...non quia operatio inseparabilis unitatis divinarum substantiarum sit segregata; quod enim Pater facit, hoc et Filius facit, hoc et Spiritus sanctus facit; sed quia divina theologia singulis earum proprietates quas-dam videtur distribuere. II, 24, c.579.

⁷¹⁵ - II, 34, C.613B: Quod etiam moderni Graecorum recipiunt; dicunt enim μίαν ὑπόστασιν (C; Ἄ οὐσίαν), id est unam substantiam, et τρία πρόσωπα, id est tres personas. Ср., однако, II, 23, c.567B: In hoc tamen videntur differre (Graeci et Latini), quod Graecos μίαν ὑπόστασιν, id est, unam substantiam dicere non reperimus, Latini vero unam substantiam, tres personas frequentissime solent dicere.

⁷¹⁶ - I, 13, c. 456–457. II, 30, C.601A: Non id ipsum igitur Patri est naturaliter subsistere, et Filii sui causam esse. Non enim natura Patris causa est Filii; una siquidem eademque est Patris et Filii natura, quia una eademque est amborum essentia. II, 34, C.614B: Non igitur ex essentia, sed ex substantia Patris et Filius nascitur, et Spiritus sanctus procedit.

⁷¹⁷ - I, 16, C.465B: Numquid veris ratiocinationibus obsistit, si dicamus, Patrem et Filium ipsius habitudinis, quae dicitur ad aliquid, nomina esse, et plusquam habitudinis? Non enim credendum est eadem habitudinem in excelsissimis divinae essentiae substantiis, et in his, quae post eam ab ea condita sunt. II, 35, c.614C: Nam quaecunque de simplicissimae bonitatis trinitate dicuntur, seu cogitantur, seu intelliguntur, vestigia quaedam sunt atque theophaniae veritatis, non autem ipsa veritas, quae superat omnem theoriam non solum rationalis, verum etiam intellectualis creaturae.

⁷¹⁸ - II, 31, C.601 C: Mag. Densissima caligo est, et non solum te, sed et me ipsum involvit. Et nisi ipsa lux mentium nobis revelaverit, nostrae ratiocinationis studium ad earn revelandam nil proficiet.

⁷¹⁹ - II, 31, C.602Ä Ex duabus namque causis unam causam confluere, rationi non facile occurrit, praesertim in simplici natura, et plusquam simplici, et ut verius dicatur, in ipsa simplicitate omni divisione et numerositate carente; ab una autem causa multas causas erumpere, multis exemplis potest approbari.

⁷²⁰ - II, 31, C.607B. Ср., однако, И, 33, C.612B: Sed de divinarum substantiarum generatione et processione suadenda seu affirmanda fortassis exempla naturae non sunt idonea.

⁷²¹ - II, 31, C.607C: Non enim confundit dualitatem personarum, dum dicit: Ego et Pater unum sumus. Nam non ait: Ego et Pater unum sum, sed sumus, ostendens et essentiae unitatem et substantiarum differentiam. Et siquidem diceret: Ego et Pater et Spiritus Sanctus unum sumus, non aliter intelligeremus, nisi trium substantiarum trinitatem in ejusdem essentiae unitate subsistentem. Et quamvis sic dictum esse non reperiamus, verissime tamen ita esse intelligamus.

⁷²² - II, 32, C.608C: Quamvis enim (splendor] ab igne per radium procedat, ignis tamen solummodo causa ipsius est, non radius.

⁷²³ - II, 32, C.610B: Mens etenim et notitiam sui gignit, et a seipsa amor sui et notitiae suae procedit, quo et ipsa et notitia sui conjunguntur, et quamvis ipse amor ex mente per notitiam sui procedat, non tamen ipsa notitia causa amoris est, sed ipsa mens, ex qua amor inchoat esse, et antequam ad perfectam notitiam sui mens ipsa perveniat.

⁷²⁴ - II, 33, с.61 ID. Эригена не указывает, в каких именно греческих изложениях веры он нашел формулу per Filium (II, 31, с. 60IC: quamvis in quibusdam Gracco-rum expositionibus eundem Spiritum a Patre per Filium proccdere reperiamus). Эту формулу принимал, как известно, и св. Максим (Quaest. et dubia, Migne, s. gr. t.90, с.813: ὡςπερ fccrrl αἰτίος τοῦ Λόγου ὁ Νοῦς, οὕτως καὶ τοῦ Πνεύματος, δια μέσου δέ τοῦ Λόγου). Максиму следовал св.

Иоанн Дамаскин. В гомилии Эригена приводит, между прочим, аналогию произведения Сына и Духа Отцом с произнесением слова человеческого, сопровождаемым всегда дыханием. Нот. С.288A: ut enim, qui loquitur, in verbo, quod loquitur, necessario spiritum proflat, ita Deus Pater simul et semel et Filium suum gignit et Spiritum suum per genitum suum producit. Эта аналогия лежит в основе представления Иоанна Дамаскина об исхождении Св. Духа. Но нет никаких иных данных в пользу того, чтобы Эригене было известно его «Точное изложение», и менее чем вероятно, будто последнее уже в то время было распространено на Западе, как думает В. Преображенский. Восточные и Западные школы во времена Карла Великого. 42–52.

⁷²⁵ - II, 33, C.612B: Sed si quis sanctos Patres, qui in latino symbolo addiderunt de Spiritu «qui ex Patre Filioque procedit», consuleret, rationabiliter, ut credo, responderent, et causam ipsius additionis non tacerent. Et fortassis consult! sunt et responderunt; sed quid eis visum est de hac re, nondum in manus nostras pervenit. Atque ideo de huiusmodi quaestione aliter temere conamur definire, nisi forte quis dicat, non immerito hoc additum est, quoniam multi Sacrae Scripturae locis approbatur. Ин. 14,26; Ин. 14,17† 6; Лк.8,46; Ин. 16,7; Гал.4,6; Пс.32,6. His itaque atque huiusmodi testimonia quis catholicorum non possit approbare, Spiritum Sanctum a Patre et Filio procedere? Нет никаких оснований усматривать в этих словах просто иронию, как делает это Торстрик. Torstrick, 35: mirum illud synodi Toletanae facinus levi ironia Erigena attingit.

⁷²⁶ - II, 34, C.612D; Quoquo enim modo quis ecclesiasticum symbolum pronuntiaverit, sine naufragio sanae fidei recipio, hoc est, sive Spiritum sanctum a Patre solummodo. procedere dixerit, sive a Patre et Filio, salva illa ratione, qua et credimus et intelligimus, eundem Spiritum ex una causa, id est, ex Patre substantialiter procedere. У са-^ мого Эригены встречаются в разных местах выражения об исхождении Духа; Святого и только от Отца, или из Отца, и вместе от Сына, или из Сына, или иЧ через Сына. Предлоги et и a употребляются им, по-видимому, безразлично. Ср. w ex Patrē c.611D, 612B, 614A; ex Patre per Filium: 565A (et a F.), 603A, 609C; ex Patre et Filio 562B, 607A, 611A (vel per F.); a

Patrē 128B, 909B; a Patre per Filium: 601C, 609BCD, 611 AC, 612A; a Patre et Filiō 601B, 604A.

⁷²⁷ - Praef. ad vers. Max. c. 1196B: Et quod nec sensibilia per sensum Deus sentiat, nec intelligibilia per intellectum, nec sensibilia per intellectum, nec intelligibilia per sensum, sed omnia in aeternis suis rationibus contemplatur. II, 17, C.673B.

⁷²⁸ - III, 23, C.688B: «Nolebat, inquit, [Socrates] immundos terrenis cupiditatibus animas sese extendere in divina conari, quandoquidem ab iis causas rerum videbat inquire, quas primas atque summas non nisi in unius et summi Dei voluntate esse 'β credebatur» (De civ. Dei, VIII, 3). III, 29, C.705C: Quod autem primordiales causae rerum Jg omnium substantiae sint in divina sapientia substitutae, testis est S. Ambrosius in Exemero suo, dicens: «Animadvertit vir plenus prudentiae, Moyses videlicet, quod visibilium et invisibilium substantiarum rationes et causas rerum mens sola divina contineat».

⁷²⁹ - Cp. Μαρκα Ἐφεσικ. Κεφάλαια περί διακρίσεως θείας οὐσίας καί ἐνεργείας, 5, 7.

⁷³⁰ - V, 16, C.887D: Disc. Non itaque causas et substantias rerum, in Verbo Dei substitutes, in numero computas creaturarum? Dixisti enim, eas ante omne tempus omnemque creaturam factas fuisse. Mag. Non computo; nec sine ratione, quoniam proprie creaturae vocabulo significantur, quae per generationem motu quodam temporali in species proprias sive visibiles sive invisibiles profluunt. Quod autem ante omnia tempora et loca substitutum est, quoniam ultra tempora et loca est, creatura proprie non dicitur, quamvis modo quodam loquendi συνεκδοχικῶς universalitas, quae post Deum est, ab ipso condita creatura vocitetur.

⁷³¹ - II, 24, c. 579B: Filium artem omnipotentis artificis vocitamus, nec immerito, quoniam in ipso, sua quippe sapientia, artifex omnipotens Pater ipse omnia, quaecumque voluit, fecit, aeternaliterque et incommutabiliter custodit.

⁷³² - II, 21, C.561C: Filium Patri coaeternum esse omnino credimus, ea vero, quae facit Pater in Filio, coaeterna esse Filio dicimus, non autem omnino coaeternā coaeterna quidem, quia nunquam fuit Filius sine primordialibus naturarum causis in se factis.

Quae tamen causae non omnino ei, in quo factae sunt, coaeternae sunt; non enim factori facta coaeterna esse possunt; praecedit enim factor ea quae facit. Nam quae omnino coaeterna sunt, ita sibi invicem coadunantur, ut nullum sine altero possit manere, quia coessentialia sunt. Factor autem et factum, quoniam coessentialia non sunt, non coguntur esse coaeterna, coguntur autem semper esse relativa et simul esse, quia factor sine facto non est factor, et factum sine factore non est factum. III, 5, C.635C.

⁷³³ - I, 7. c. 446. II, 18, c. 551.

⁷³⁴ - III, 1, c. 622B: Ideoque per seipsam bonitas dicitur, quia per seipsam summum bonum participat. Cetera enim bona non per seipsa summum et substantial bonum participant, sed per eam, quae est per seipsam summi boni prima participatio. Et haec regula in omnibus primordialibus causis uniformiter observatur, hoc est, quod per se ipsas participationes principales sunt unius omnium causae, quae Deus est.

⁷³⁵ - II, 2, C.529Ä Ipsae autem primordiales rerum causae a Graecis πρωτότυπα, hoc est primordialia exempla, vel προορίσματα, hoc est, praedestinationes vel definitiones vocantur; item ab eisdem θεία θελήματα, hoc est, divinae voluntates dicuntur; ἰδέαι quoque, id est, species vel formae, in quibus omnium rerum faciendarum, priusquam essent, incommutabiles rationes conditae sunt, solent vocari. II, 36, C.615D.

⁷³⁶ - III, 1, C.624Ä Et notandum, quod ordo iste primordialium causarum, quem a me exigis, ad certum progrediendi modum inconfuse discemi non in ipsis, sed in theoria, hoc est, in animae contuitu quaerentis eas, earumque, quantum datur, notitiam in seipso concipientis, eamque quodammodo ordinantis constitutus sit, ut de eis certum aliquid puraque intelligentia definitum pronuntiare possit. Ipsae siquidem primae causae in seipsis unum sunt, et simplices, nullique cognito ordine definitae, aut a se invicem segregatae; hoc enim in effectibus suis patiuntur. C.626C: Quis enim in his, quae supra omnem numerum omnemque ordinem excelsitudine suae naturae a conditore omnium creata sunt, ordinem vel numerum rationabiliter quaesierit, dum sint omnis numeri omnisque ordinis initia in semetipsis sibi invicem unita, et a nullo inferioris naturae contuitu discreta?

⁷³⁷ - III, 3, C.629B: Et si quis intentus fuerit, eandem regulam aut in omnibus, aut in multis primordialibus causis reperiet; non quod, ut arbitror, primordialium causarum quaedam quidem generaliora sint, quaedam vero specialiora; talis enim inaequalitas in his, in quibus summa unitas, et summa aequalitas pollet, impossibilis, ut arbitror, est, sed quia in effectibus earum plures participationes aliarum, aliarum vero pauciores contemplantis animus, rerumque multiplex divisio invenit.

⁷³⁸ - II, 36, C.617A Sed ne quis existimet, quae de primordialibus causis diximus, nullius auctoritatis munimine fulciri, quaedam ex libro sancti patris Dionysii de divinis Nominibus huic operi inserere non incongruum duximus (cap. XI, V). III, 1, C.622B: Primordialium causarum seriem divinae providentiae solers investigator sanctus Dionysius Areopagita in libro de divinis Nominibus apertissime disposuit. III, 2, C.627C: Perspexi siquidem, nec absque sanctorum Patrum auctoritate, et maxime Areopagitarum Dionysii, etc. Указанное перечисление идей дается в III, I, с.622–623: 1) per seipsum bonitas, 2) essentia, 3) vita, 4) ratio, 5) intelligentia, 6) sapientia, 7) virtus, 8) beatitudo, 9) veritas, 10) aeternitas, 11) magnitudo, 12) amor, 13) pax, 14) unitas, 15) perfectio. Несколько иначе перечисляются идеи в другом месте, III, 36, C.616C: per seipsam bonitas, essentia, vita, sapientia, veritas, intellectus, ratio, virtus, iustitia, et salus, magnitudo, omnipotentia, aeternitas, pax, et omnes virtutes et rationes, quas Noster semel ei simul Pater fecit in Filio. Последнее перечисление более соответствует рассматриваемым у Дионисия «божественным именам» D. n. c. IV: αγαθός, φώς, καλός, αγάπη, ἔρως, V: ὢν (οὐσία), VI ξωή, VII σοφία, νοῦς, ἀλήθεια, VIII δύναμις, δικαιοσύνη, σωτηρία, ἀπολύτρωσις, IX: μέγας καί μικρός, ταῦτ' ὅν καί ὑπερὸν, ὁμοῖος καί ἀνόμοιος, στάσις καί κίνησις, ἴσος καί ἀνίσος, X: Παντοκράτωρ, Παλαιός ἡμερῶν (αἰώνιος), XI εἰρήνη, XII Ἅγιος (χγίων, Βασιλεύς βασιλέων, Κύριος Κυρίων, θεός θεῶν, XIII Ἐν καί τέλειον. Необходимо заметить, что в то время как Дионисий, рассматривая со своей точки зрения «божественные имена» как абстракции, предостерегает от гипостазирования понятий αὐτοξωή, αὐτοθεότης и т. п., Эригена, выделяя соответствующие этим именам идеи в особую форму природы, является

склонным, по-видимому, именно гипостазировать их. Не отождествляя их с разумными существами, он ставит однако не совсем, впрочем, понятный вопрос: понимают ли начала вещей самих себя? – и склоняется к положительному ответу, обещая внимательнее рассмотреть вопрос в другом месте, хотя, насколько известно, обещания этого не выполняет в сочинении *De divisione naturae*. II, 18, C.552A: *Disc. Sed nosse velim, utrum principia rerum, quae primordialium causarum nominibus appellantur, seipsa intelligunt, priusquam in ipsas res, quarum causae sunt, profluant, necne? Mag. Ad hoc breviter respondendum. Si Deus in sapientia sua fecit omnia quae fecit, teste Scripture, quae dicit, omnia in sapientia fecisti, cui dubitare permittitur, omnia, quae in sapientia facta sunt, sicut ipsa sapientia seipsam cognoscit, et quae in ipsa facta sunt, non solum seipsa cognoscere, sed et rerum, quarum principia sunt, notitia non carere? Non enim credendum est, in divina sapientia aliquid insipiens et seipsum ignorans conditurn fuisse. Sed de his diligentius alibi considerandum.* Ср., однако, важное для правильного понимания высказываемой им здесь мысли место, где различается в ощущениях от впечатления восприятие (по современной терминологии) и о последнем замечается, что оно «чувствует» само себя. II, 23, C.573 C: *Phantasiarum enim duae species sunt, quarum prima est, quae ex sensibili natura primo in instruments sensuum nascitur, et imago in sensibus expressa proprie vocatur, altera vero est ipsa, quae consequenti ordine ex praedicta imagine formatur, et est ipsa phantasia, quae proprie sensus exterior consuevit nominari. Et illa prior corpori semper adhaeret, posterior vero animae; et prior quamvis in sensu sit, seipsam non sentit; posterior vero et seipsam sentit, et priorem suscipit.*

⁷³⁹ - III, 4, C.632D: *Summae siquidem ac trinae soliusque verae bonitatis in seipsa im-mutabilis motus et simplex multiplicatio et inexhausta a seipsa, in seipsa, ad seipsam diffusio causa omnium, immo omnia est. Si enim intellectus omnium est omnia, et ipsa sola intelligit omnia; ipsa igitur sola est omnia, quoniam sola gnostica virtus est ipsa, quae, priusquam essent omnia, cognovit omnia, et extra se non cognovit omnia, quia extra eam nihil est, sed intra se habet omnia.* II, 8, c.535C: *Intellectus enim rerum veraciter ipsae*

res sunt dicente sancto Dionysiö Cognitio eorum, quae sunt, ea quae sunt, est. II, 21, C.559Ä Intellectus enim omnium in Deo essentia omnium est. Siquidem id ipsum est Deo cognoscere, priusquam fiant, quae facit, et facere quae cognoscit: cognoscere enim et facere Dei unum est. Nam cognoscendo facit, et faciendo cognoscit. II, 28, C.596B.

⁷⁴⁰ - III, 5, C.635Ä Nam paene omnes sacrae Scripturae expositores in hoc consentiunt, i quod conditor universae creaturae non de aliquo, sed de omnino nihilo, quaecunque r voluit fieri, fecit.

⁷⁴¹ - I, 2, c. 443A: prima omnium differentia, obscurior ceteris.

⁷⁴² - I, 3–7, C.443Ä primus [modus] videtur esse ipse, per quem ratio suadet, omnia, quae corporeo sensui, vel intelligentiae perceptioni succumbunt, posse rationabiliter dici esse; ea vero, quae per excellentiam suae naturae non solum ὅλιον [?], id est omnem sensum, sed etiam intellectum rationemque fugiunt, jure videri non esse. Quae non nisi in solo Deo, materiaque, et in omnium rerum, quae ab eo conditae sunt, rationibus atque essentiis recte intelliguntur. C.443D: Fiat secundus modus essendi et non essendi, qui in naturarum creaturarum ordinibus atque differentiis consideratur. c. 444C: Hac item ratione omnis ordo rationalis et intellectualis creaturae esse dicitur et non esse. Est enim, quantum a superioribus vel a seipso cognoscitur, non est autem, quantum ab inferioribus se comprehendi non sinit. Tertius modus non incongrue inspicitur in his, quibus hujus mundi visibilis plenitudo perficitur, et in suis causis praecedentibus in secretissimis naturae sinibus. Quicquid enim ipsarum causarum in materia formata, in temporibus et locis per generationem cognoscitur, quadam humana consuetudine dicitur esse. Quicquid vero adhuc in ipsis naturae sinibus continetur...dicitur non esse. c. 445B: Quartus modus est, qui secundum philosophos non improbabiler ea solummodo, quae solo comprehenduntur intellectu, dicit vere esse....Quintus modus est, quem in sola humana natura ratio intuetur. Quae cum divinae imaginis dignitatem, in qua proprie subsistit, peccando deseruit, merito esse suum perdidit, et ideo dicitur non esse. Dum vero unigeniti Dei Filii gratia restaurata ad pristinum suae substantiae statum, in qua secundum imaginem Dei condita est, reducit, incipit esse. Для второго модуса ср. Максима Ambigua f. 195ab (cf.

Praef. ad vers. с. 1196A); для пятого – Дионисия De cael. hier. II, 2.

⁷⁴³ - III, 19, C.680D: Ineffabilem et incomprehensibilem divinae bonitatis inaccessibilemque claritatem omnibus intellectibus sive humanis, sive angelicis incognitam – superessentialis est enim et supematuralis – eo nomine significatam crediderim, quae dum per se ipsam cogitatur, neque est, neque erat, neque erit.

⁷⁴⁴ - III, 14, с. 663–664.

⁷⁴⁵ - III, 5, C.636A: Nam quomodo haec sibi invicem convenire possunt? Si omnia, quae sunt, in sapientia creatrice aeterna sunt, quomodo de nihilo sunt facta? Quomodo enim potest aeternum esse, quod priusquam fieri, non erat? Et quod incipit esse in tempore et cum tempore, quomodo potest esse in aeternitate? Omne siquidem aeternitatis particeps nec incipit esse, nec desinit. Quod autem non erat, et incipit esse, necessario desinet esse, quod est. Omne namque, quod initio non caret, fine carere non potest.

⁷⁴⁶ - III, 5, C.635Ä Disc. Nebulis valde tenebrosis cogitationum mearum undique cinctum me esse sentio. In talibus equidem nil mihi remanet, nisi sola fides, quam sanctorum Patrum tradit auctoritas. c.636A, B. III, 6, 7, C.638B: Sed quemadmodum haec veluti sibimet adversantia in unam quandam intelligentiae copulam conveniunt, hoc est, quomodo omnia simul et aeterna et facta sunt, non solum tibi, verum etiam et mihi diligentissima rationis inquisitione dignum esse videtur. Disc. Dignum quidem. Hac enim quaestione nullam altiore inquisitoribus veritatis quaerendam esse arbitror. Cf. III, 8, C.641D, 9, C.647B, 10, C.650B, 16, C.666B, 16, C.670B.

⁷⁴⁷ - III, 16, C.671A.

⁷⁴⁸ - III, 8, с. 639B: Deum praecedere universitatem credimus, non tempore, sed ea sola ratione, qua causa omnium ipse intelligitur. Si enim tempore praecederet, accidens ei secundum tempus facere universitatem foret.

⁷⁴⁹ - III, 8, C.640Ä In quo (έν αἰτώ) vivimus, et movemur, et sumus...Nihil enim aliud nos sumus, in quantum sumus, nisi ipsae rationes nostrae aeternaliter in Deo substitutae.

⁷⁵⁰ - III, 8, C.640B: «Operatio, inquit, divina, quae secula creavit et gubernat, quadriformi ratione distinguitur. Primo, quod in Verbi Dei

dispensatione non beta, sed aeterna sunt, qui nos Apostolo teste ante tempora secularia praedestinavit in regnum». Item alibi de Trinitate scribens: «Verbum Dei, inquit, per quod facta sunt omnia, ubi incommutabiliter vivunt omnia, non solum, quae fuerunt, verum etiam, quae futura sunt; nec turn in ipso fuerunt, nec futura sunt, sed tantummodo sunt; et omnia unum sunt, et magis unum est». Item in Exemero de Deo Verbö «Aliter, inquit, sub ipso sunt ea, quae per ipsum facta sunt, aliter in ipso sunt ea, quae ipse est".... non quod alia sint, quae in Deo sunt, et Deus esse discutitur propter unitatem naturae, et alia, quae per generationem in mundum veniunt, sed quia una eademque rerum natura aliter consideratur in aeternitate Verbi Dei, aliter in temporalitate constitute mundi.

⁷⁵¹ - III, 8, C.640D. D. n. XIII, 2, 3 (cf. Migne, s. gr. t.3, c.977, 980): «Unum, inquit, dicitur [Deus], quia omnia universaliter est; nullum enim existentium est non participans unius». Et paulo post: «...et si interimas unum, neque universitas, neque aliud aliquod existentium erit; omnia enim in seipso unum uniformiter praeambit, et circumprendit Τν δέ [λέγεται ὁ θεός] διτι πάντα ίνιαίως έστί κατά μιας ένότητος υπεροχήν, καί πάντων έστί τοῦ ίτνός άνεκφοιτήτως αίτιον οὔδέν γάρ έστι τών δντων άμέτοχον τοῦ ένός....καί εί ίχνέλ^ς τό?ν, οίπτε όλότης, οίπτε μόρων, οΟτε άλλο οὔδέν των δντων ίσται πάντα γάρ έν έαντφ τό?:ν ίνοεώως προείληφε τε καί περιείληφε.

⁷⁵² - III, 8, c. 64 IA: Omnia per ipsum facta sunt (έγένετο). In quo creata sunt (έκτίσθη) omnia.

⁷⁵³ - III, 8, C.641B. De Amb. (f. 123a): «...visibilem et invisibilem ex non existente substituit creaturam». τήν τε όρατήν καί άόρατον έκ τοῦ μή δντος ὕπεσθήσατο κτίσιν.

⁷⁵⁴ - III, 8, C.641 C: Neminem itaque fidelium pieque sacram Scripturam investigantium dubitare oportet de eo, quod omnia in Deo Verbo et aetema simul et facta sunt....Qua vero ratione aetema sunt facta, et facta aetema possimus intelligere, exigis a me non immerito explanare.

⁷⁵⁵ - III, 9, c.643–645. D. n. XIII, 1 (cf. Migne, s. gr. t.3, c.977): «[Perfectum est ut] a nullo locatum aut comprehensum, sed extentum in omnia (έπί πάντα) simul, et super omnia non deficientibus augmentis et infinitis operationibus». C. h. IV, 1 (c.

177): «Omnia igitur (versio, c. 1046B: quae sunt] participant providentiam ex superessen-tiali et causalissima divinitate manantem. Non enim fortassis essent, nisi eorum, quae sunt, essentiae et principii assumptione [versiö nisi essentiam ex principio assume-rent. –εἴ μή τῆς τῶν ὄντων οὐσίας καί ἀρχῆς μετελήφει]. Existentia igitur omnia esse [ejus] participant. Esse enim omnium est superesse divinitas» [al.: divinitatis, superessentialis divinitas, cf.289B, 443B, 516C, 903 C,τά μὲν οὖν ἀξῶα πάντα, τῷ εἶναι αὐτῆς μετέχει· τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν ἢ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης, versio Corde-rii esse omnium, est ea quae illud esse saperat Divinitas]. Epist. IX, 3 (c. 1109): «providentia perfectissima est ipse essendi et bene essendi omnia causalis, et in omnia procedit, et in omni fit et continet omnia». D. n. IV, 13 (c.712): «ipse omnium causalis bono et optimo omnium amore per excellentiam amatoriae bonitatis extra se ipsum fit in omnia, quae sunt, providentiis» D. n. II, 10 (c.648): «Omnium causa et repletiva Iesu deitas partes universitati consonas salvans; et neque pars neque totum est, et totum et pars, ut omne et partem et totum in semetipsa coambiens et super-eminens et excellens». – Sufficiunt haec, ut arbitror, bene intelligentibus ad cognos-cendum, quod divinae bonitatis in se ipsa permansio causa omnium incommutabilis sit. Processio vero ejus et ineffabilis motus effectus omnium peragit; porro ejus parti-cipatio et assumptio nil aliud est nisi omnium essentia. Et intentus perspice, quod ait, quia et «providentia perfectissima est omnium essendi et bene essendi omnia causalis». Non ergo alia est providentia omnium, et alia causa omnium, sed unus atque idem Deus et providentia perfectissima est omnium, et essendi et bene essendi omnia causalis. Quod autem sequitur: «et in omnia procedit, et in omni fit, hoc est in universitate quam facit, et continet omnia», ad solvendam praesentis quaestionis, de qua nunc agitur, nodositatem, in tantum valet, ut nullo modo consulta rationis virtute possit solvi, ut arbitror. etc.

⁷⁵⁶ - III, 9, C.646C: Si ergo ipsum Verbum Dei et omnia facit, et in omnibus fit, et hoc ex verbis praedicti patris Dionysii aliorumque potest approbari quid mirum, si cuncta, quae in ipso Verbo intelliguntur subsistere, aeterna simul et facta credantur et cognoscantur esse? Quod enim de causa praedicatur, qua ratione non etiam de causativis praedicari possunt, non invenio qua nunc

agitur, nodositatem, in tantum valet, ut nullo modo consulta rationis virtute possit solvi, ut arbitror. etc.

⁷⁵⁷ - III, 9, c. 646D: Sed iterum nutans retrahor, ac mox. in tenebras densissimas cogitationum mearum relabor etc. III, 10, C.650C: Et his omnibus incomparabiliter altius et mirabilius mihi videtur, quod sancti Dionysii Areopagitae auctoritate utens asserts, ipsum videlicet Deum et omnium factorem esse, et in omnibus factum; hoc enim adhuc inauditum et incognitum non solum mihi, sed et multis ac paene omnibus. Nam si sic est, quis non confestim erumpat in hanc vocem et proclamet: Deus itaque omnia est, et omnia Deus! Quod monstrosum aestimabitur etiam his, qui putantur esse sapientes, multiplici rerum visibilium et invisibilium varietate considerate; Deus autem unum est.

⁷⁵⁸ - III, 11, C.651B: Arithmetica est numerorum scientia, non quos, sed secundum quos numeramus. 651C: Eos siquidem in nullo subjecto corporeo vel incorporeo inspicimus; sed ultra omne subjectum solo intellectu in sapientia et scientia cemuntur, suae divinae naturae excellentia ab omnibus, quae secundum eos numerantur, absoluti.

⁷⁵⁹ - III, 11, c. 655Ä Si unitas numerorum est unitas, nunquam erat unitas sine numeris, quorum est unitas. III, 12, C.657Ä Omnes numeros causaliter, hoc est, vi et potestate in monade semper esse non dubitamus... Monada autem in sapientia et scientia aeternaliter subsistere intelligis, ut arbitror... Num ergo vides, numeros eosdem ibi aeternos esse, ubi vi et potestate causaliter sunt, hoc est in monade; ubi vero actu et opere intelliguntur, ibi factos esse? Cf. ниже, 657C: Vis est, ut aestimo, substantialis eorum virtus, quae [qua?] aeternaliter et immutabiliter in monade subsistunt; potestas vero est possibilitas eis insita, qua in genera et species possunt multiplicari, et intellectibus manifesti fieri. 657D: Actus est motus animi, purissimos in sua natura numeros absque ulla imaginatione intuentis. Opus vero est ejusdem animi motus, purissimos numeros, quos in seipso considerat, phantasiis veluti quibusdam corporibus incrassatos memoriae commendantis.

⁷⁶⁰ - III, 12, C.659B: creata monas, in qua omnes numeri causaliter, uniformiter, rationabiliter et semper subsistunt, et ex qua multiformiter erumpunt.

⁷⁶¹ - III, 12, c. 660B: Perspectisque rerum rationibus non temere quis dixerit, ipsas phantasias, in quibus numeri se interioribus numerantium oculis patefaciunt, non aliunde nisi ab ipsis intelligibilibus numeris provenire. Cf. I, 17, C.466B: Numeri enim, ut aestimo, essentialiter in omnibus intelliguntur; in numeris namque omnium rerum subsistit essentia.

⁷⁶² - Cf. III, 9, C.646D: Valde miror et stupefactus veluti exanimis haere o III, 12, C.661Ä difficultate praedictorum, et adhuc incognita mihi rerum theoria stupefactus, sicut multis evenit, in extasi factus sum.

⁷⁶³ - III, 16, C.666B: Disc. Haec mihi perplane suasa sunt [omnia et aeterna simul esse et facta)....Sed quomodo potest hoc rationi convenire, ad purum non valco perspicere. etc. Cf. Homil. c. 287–288.

⁷⁶⁴ - III, 16, C.667D: Miror ac valde moveor, quare quaeris rationem in his in quibus omnis ratio deficit, aut intellectum in his, quae omnem superant intellectum. Num aestimas, divinae sapientiae propositum intellectibus aut humanis, aut angelicis posse fieri manifestum, dum legis, mystica ilia animalia alis suis et vultus velare et pedes, hoc est altitudinem divinae virtutis intueri timentia super omnem conditam naturam et profunditatem ipsius in his, quae per earn, et in ea, et de ea facta sunt (cf. Expos, super hier. cael. c.245).... Si ergo purissimi intellectus, quorum symbola praedictis ani-malibus theologia praemisit, inter quos et Verbum nulla medietas est praeter omnium rerum causas primordiales, excelsitudinem divinae claritatis super omnia, fusaeque in omnia virtutis et sapientiae a summo usque deorsum attingentes (Ä attingentis), a fine usque ad finem, hoc est, ab initio intellectualis creaturae usque ad vermiculum, pertimescant inspicere, cognoscentes naturae suae capacitatem ad haec considerata non sufficerë quid nos adhuc came gravati de divina providentia et operatione ratio-nem reddere conamur? Ubi sola divina voluntas cogitanda est, quae operatur omnia prout vult, quia omnipotens est, et naturales rationes occultas et investigabiles inserit omnibus, quia omnium supematuralis ratio est, quia nihil secretius, nihil praesentius, difficile ubi sit, difficilior ubi non sit, lux ineffabilis, omnibus intellectualibus oculis semper praesens et a nullo intellectu cognoscitur, quid sit, per omnia diffusa

in infinitum, et fit in omnibus omnia et in nullo nullum. 669Ä
 Credamus itaque et, quantum datur, mentis acie intueamur omnia
 visibilia et invisibilia, aeterna et intemporalia [?], illudque aeternum,
 et tempus, et loca, et spatia, et omnia, quae dicuntur secundum
 substantiam et accidens, generaliterque dicendum, quaecunque
 universitas totius cre-aturae continet, in Verbo Dei unigenito et
 aeterna simul et facta esse, et neque aeter-nitatem in eis
 praecedere facturam, neque facturam praecedere aeternitatem.
 Siquidem eorum aeternitas condita est, et conditio aeterna in
 dispensatione Verbi. Nam et cuncta, quae videntur in ordine
 seculorum temporibus et locis per generationem oriri, simul et semel
 aeternaliter in Verbo Domini facta sunt.

⁷⁶⁵ - III, 16, C.671Ä Ad hoc enim praesens ratiocinatio, immo
 vero ipsa ratio perducet, ut intelligamus, non solum in Dei Verbo
 omnia aeterna et facta esse, verum etiam ipsum omnia facere, et in
 omnibus fieri simplici mentis acie.

⁷⁶⁶ - III, 19, c.682. D. n. V, 4–5, 8 (c.817–820, 824): «...ipse
 [Deus] est esse existentibus...et ipse est ante omnia, et omnia in se
 constituit; et simpliciter si quid utcunque est in ante existente [versio,
 c. 1148C: onte], et est, et intelligitur, et salvatur....Etenim neque
 quidem est hoc, hoc autem non est, neque ibi quidem est, ibi autem
 non est; sed omnia est, et [versio ut] causalis omnium, et in ipso
 omnia principia, [versio adj.: omnes confines], omnes conclusiones,
 omnia existentia coambiens, et perhibens [praehabens], et super
 omnia est, ut ante oipnia superessentialiter super – βν [ών]. – αὐτός
 ἐστι τό εἶναι τοιούσι' ...καί αὐτός ἐστι πρό πάντων, καί τά πάντα ἐν
 αὐτῷ συνάστηκε' καί ἱπλώως, εἴτι οπωσοθν ἐστιν, ἐν τῷ προόντι καί
 Com, καί ἐπινοεῖται, καί σώζεται....Καί γάρ οὐ τόδε μὲν Com, τόδε
 δέ οὐκ ἐστιν οὐδέ itf μὲν Ccm, πῆ δέ οὐκ?στιν ἄλλα πάντα ἐστίν, ὡς
 πάντων αἴτιος, καί ἐν αὐτῷ πάσας ἀρχάς, πάντα συμπεράσματα,
 πάντων τῶν ὄντων σύνεχων καί προέχων καί ὑπέρ τά πάντα ἐστίν,
 ὡς πρό πάντων ὑπερουσίως ὑπερών.

⁷⁶⁷ - III, 16, C.671B. De Ambig. (f. 150a): «...praeclare
 credentes solum Deum proprie esse relictum ex diligenti, quae est
 ad ea, quae sunt, intentione, et essentiam existentium, et motum, et
 differentium discretionem, et continentiam insolubilem mixtorum, et
 fundamentum immutabile positorum. etc."διὰ τοῦ πεπεΤσθαι σαφῶς

μόνον τόν θεόν κυρίως εἶναι λοιπόν ἐκ τῆς πρὸς τὰ ὄντα ἀκριβοῦς ἐνατενίσεως, καί οὐσίαν τῶν ὄντων καί κίνησιν καί τῶν διαφερόντων εὐκρίνειαν, καί συνοχήν ἀδιάλυτον τῶν κεκραμένων, καί ἴδρυσιν ἀμετάθετον τῶν τεθειμένων, κτλ.

⁷⁶⁸ - III, 21, C.685C. Hexaem. VIII. (Migne, s. gr. t.29, c. 164 C): «divinum Verbum natura est eorum, quae facta sunt». – 6 θεῖος λόγος φύσις fecit τῶν γινομένων.

⁷⁶⁹ - III, 21, c.685D.

⁷⁷⁰ - III, 17, C.674A: Deus igitur seipsum fecit, si non extra ejus naturam suae voluntates sunt, et non aliter videt suas voluntates, et aliter quae fecit sed ut suas voluntates videt, quae fecit.

⁷⁷¹ - III, 17, C.675B: Si enim divina voluntas divinaque visio essentialis est et aeterna, et non aliud est ei esse, aliud velle, aliud videre, sed unum et id ipsum superessentiale, et omne, quodcunque intra voluntatem et visionem suam comprehendit, non aliud praeter ipsum ratio sinit intelligi; simplex siquidem natura intra se non patitur esse, quod ipsa non sit: restat sine ulla controversia, unum Deum omnia in omnibus esse fateri.

⁷⁷² - III, 17, C.677C: Si vero non aliud est divina bonitas, et aliud, quod in seipsa vidit faciendum, sed una atque eadem est natura, cujus inviolabilis est simplicitas et inseparabilis unitas, profecto dabitur, omnia ubique Deum esse, et totum in toto, et factorem et factum, et videntem et visum.

⁷⁷³ - III, 17, C.678D: Non enim indiget alterius materiae, quae ipsa non sit, in qua seipsam facit; alioquin impotens videretur, et in se ipso imperfectus, si aliunde acciperet apparitionis et perfectionis suae auxilium. A seipso igitur Deus accipit theophania-rum suarum, hoc est, divinarum apparitionum occasiones, quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso, et ad ipsum sunt omnia. Ac per hoc et ipsa materies, de qua legitur mundum fecisse, ab ipso, et in ipso est, et ipse in ea est, quantum intelligitur ea esse.

⁷⁷⁴ - III, 17, C.679B: Proinde nullus locus conceditur nihilo illi, hoc est, privationi totius habitudinis atque essentiae, de quo omnia putantur ab his, qui minus intelligunt, facta fuisse, nescientes, quid eo nomine sancta significat Theologia. III, 18, c.680D.

⁷⁷⁵ - III, 22, с. 686–688. Вопрос о «ничто», решаемый Эригеной указанным образом в приложении к учению о творении, еще ранее останавливал на себе внимание франкских богословов, как показывает письмо Фредегиза, ученика Алкуина, «о ничто и мраке». *Fredegisi epistola de nihilo et tenebris ad procures palatii* (Hildu-inus, Wala etc.). Migne, s. I. 1.105, с.751–756 (*Baluzii Miscellanea*, I, 403–408). Постановка вопроса в письме, в общей форме; *nihilne aliquid sit annon*, и решение его, именно употребляемые при этом способы аргументации, отличаются странною, с точки зрения настоящего времени, наивностью. Предполагая отвечать на основании сначала разума, потом авторитета, автор доказывает положение, что *nihil* есть нечто существующее (*videtur nihil esse*), рассуждением: *Omnis significatio est [ejus], quod est. Nihil autem aliquid significat. Igitur nihil ejus significatio est quod est, id est, rei existentis. Nihil est etiam magnum quiddam*. Из Св. Писания указывается затем на творение всего Богом из ничего. Относительно мрака доказывается далее, что он есть нечто реальное, так как в Писании говорится о нем как о чем-то существующем (Быт. 1,2,4–5; Пс. 17,12; 104,28; 138,12; Мк.15,33), и приписываются ему качественные (Исх. 10,21: «осязаемая тьма»), количественные (Мф.6,23) и пространственные (Мф.8,12) определения. Все эти рассуждения предлагаются тоном непрекаемого авторитета. Migne, с. 751: *Omnibus fidelibus in palatio Fredigysus diaconus. Agitatum diutissime a quampluribus quaestionem de nihilo, quam indiscussam inexaminatamque veluti impossibilem ad explicandum reliquerunt, mecum sedulo volvens atque pertractans, tandem visum mihi fuit aggredi;...absolvi, enodavi, in lucem restitui; memoriae quoque posteritatis cu net is in futurum saeculis mandandum praevidi*. с. 756: *haec pauca... scribere curavi, ut... si forte a quocunque aliquid prolatum fuerit ab hac nostra ratione dissentiens, ad hanc veluti ad regulam recurrentes, ex ejus sententiis stultas machinationes dejicere valetis*. Чем собственно было вызвано это письмо, как было оно в свое время принято, было ли известно оно Эригене, какие ближайшие отношения существовали вообще между тогдашними рассуждениями о «ничто» и мраке и

спекуляцией философа, об этом нет сведений. В произведениях Эригены касательно затронутого в письме предмета ср. De praedest. XV, IX, C.416D: Non enim in definitionibus formarum sciri, sed in defectibus earum nesciri noscuntur [peccata et poenae]. Quid enim? Nunquid aliud significat nihil, nisi notionem cogitantis defectum essentiae. Quid significant tenebrae, vel silentium, nisi notionem cogitantis [defectum essentiae? Quid significant tenebrae vel silentium, nisi notionem cogitantis] (от. M, in cod. adscr. ad marg.) vel lucem, vel vocem deesse? Cum dico, sole super terras rutilante scio tenebras esse sub terris, non aliud significare volo, nisi lucem super terras adesse, sub terris vero abesse. Quicquid horum dixero, in animo meo de sole imaginatur notio. Sive enim sol sit praesens, sive absens, semper erit ejus imaginatio praesens in memoria; quae quidem sole praesente nomen lucis, absente tenebrarum recipit. Hoc dico, notio praesentis lux nominatur, notio absentis tenebrae. Haec ergo et hujus modi signa non nisi rerum, quae sunt, notionem absentiae aut defectus ostendunt. Ср., однако, с другой стороны De div. nat. 1, 58, C.501 C: Umbrarum siquidem causam corpus lucemque esse vera ratio edocet, in quibus naturaliter silent, dum in nullo loco apparere valeant propter undique circa corpora circumfusam luminis claritatem. Errant enim, qui putant, umbram perire, dum sensibus non appareat. Non enim umbra nihil est, sed aliquid. Alioquin non diceret Scripturæ Et vocavit Deus lucem diem, et tenebras noctem. Deus namque non nominat, nisi quod ex ipso est; neque eo loci altitudo theoriae aufert veritatem historiae. Ibi siquidem secundum rerum factarum considerationem non aliud tenebras noctemque accipimus, nisi umbram terrae solarium radiorum circumfusione factam instar coni, semperque globo luminis oppositam.

⁷⁷⁶ - III, 20, C.683C; C.684Ä Haec ardua valde sunt, et a sensibus corporalia et visibilia cogitantium remota; his vero, qui super visibilia, et temporalia spiritualiter in cognitionem veritatis ascendunt, verissime et dulcissime clarescunt. Quis enim carnaliter viventium, claramque sapientiae lucem cernere nolentium, talia audiens, non continuo erumpat, et clamet: Insaniunt, qui haec dicunt. Quomodo enim supra omnia Deus invisibilis, incorporealis,

incorruptibilis, potest a seipso descendere, et se ipsum in omnibus creare, ut sit omnia in omnibus. Cf. III, 23, c. 689C.

⁷⁷⁷ - Expos, super hier. cael. c. 127Ä nulla alia est rerum omnium sensibilium et intelligibilium subsistentia praeter divinae bonitatis illuminationem et diffusionem. Homil. c. 289C: in iis omnibus nil aliud tibi veritas declarabit praeter ipsum, qui fecit omnia, extra quem nihil contemplaturus es, quia ipse est omnia. In omnibus enim, quae sunt, quidquid est, ipse est. Ut enim nullum bonum substantiate, ita nulla essentia praeter ipsum est vel substantia. Versus, S. I, viii, 32, c. 1231B: Cum sit [Christus] cunctorum substantia simplex.

⁷⁷⁸ - III, 27, C.699Ä haec omnia, ceterarumque visibilium rerum natura simul et semel condita sunt, suis temporibus et locis ordinata et constitute, nulliusque eorum generatio in formas et species, quantitates et qualitates, generationem alterius temporalibus morulis praeoccupavit, sed simul ex aeternis suis rationibus, in quibus essentialiter subsistunt in Verbo Dei, unumquodque secundum genus et speciem suam, numerosque individuos processere. III, 31, c.708–709. Versus, S. I, III,3–6, c. 1225; I, v, 5–6, c. 1228.

⁷⁷⁹ - I, 14, C.463A; I, 22, c. 469Ä Horum decem generum quattuor in statu sunt, id est ούσία, quantita.;, situs, locus; sex vero in motu, qualitas, relatio, habitus, tempus, agere, pati...[Motus et status] iterum generalissimo colliguntur genere, quod a Graecis τόπαν, a nostris vero universitas appellari consuevit. Cf. II, 29, C.597A.

⁷⁸⁰ - I, 24, c. 470B; I, 25, c. 471 C: Categoriarum igitur quaedam circa ούσίαν praedicantur, quae veluti περιοχάί, id est circumstantes dicuntur, quia circa eas inspiciuntur esse [locus, quantitas, situs, tempus]; quaedam vero in ipsa sunt, quae a Graecis συμ-βάματα, id est accidentia vocantur, qualitas, relatio, habitus, agere, pati. I, 63, C.508Ä Sed novem genera, quae solis accidentibus attribuuntur, ita ab auctoribus divisa sunt, ut ipsa accidentia, quae primordialiter in essentiis conspiciuntur, mox vertantur in substantias, quoniam aliis accidentibus subsistunt.

⁷⁸¹ - I, 3, C.443B: Nam sicut ipse Deus in seipso ultra omnem creaturam nullo intellectu comprehenditur, ita etiam in secretissimis

sinibus creaturae ab eo factae et in eo existentis considerata οὐσία incomprehensibilis est. Quicquid autem in omni creatura vel sensu corporeo percipitur, seu intellectu consideratur nihil aliud est, nisi quoddam accidens incomprehensibile [-lis?] per se, ut dictum est, uniuscujusque essentiae. II, 25, C.441B. II, 28, C.586D.

⁷⁸² - II, 29, C.597A.

⁷⁸³ - I, 34, 47–61; III, 13–14, 17.1, 34, C.478D: Omnes igitur categoriae incorporates sunt per se intellectae. Earum tamen quaedam inter se mirabili quodam coitu, ut ait Gregorius, materiem visibilem conficiunt. 1,57, c.501B: Nunc itaque vides, ex incorporeis, mutabili videlicet informitate formarum quidem capaci, ex ipsaque forma quoddam corporeum, materiam dico corpusque, creari. III, 14, C.663Ä Quantitates siquidem et qualitates, dum per se incorporeae sint, in unum vero coeuntes informem efficiunt materiam, quae adjectis formis coloribusque incorporeis in diversa corpora movetur.

⁷⁸⁴ - I, 58, c. 501.

⁷⁸⁵ - I, 59, c. 502–503.

⁷⁸⁶ - I, 55, c. 495; 61, c. 503.

⁷⁸⁷ - III, 13, c.661–662; III, 17, C.679A.

⁷⁸⁸ - III, 24–25. Cf. 25, C.692 C: Fiat ergo lux, inquit Deus, hoc est, procedant primordiales causae ex incomprehensibilibus naturae suae secretis in formas comprehensibiles, intellectibusque contemplantium se manifestas.

⁷⁸⁹ - III, 26–27 (698C). Cf. 26, C.696B: Fiat firmamentum in medio aquarum, hoc est, fiat soliditas simplicium elementorum inter profunditatem rationum suarum, et mutabilem fluxum corporum eorundem consursu compositorum.

⁷⁹⁰ - III, 27 (698C) – 31. Cp.27, C.702B: Congregentur ergo aquae, quae sub caelo sunt, in locum unum, et appareat arida. Nisi enim contemplativus animus fluctuantem materiae adhaerentisque ei formae instabilitatem, veluti quosdam aestuantes fluctus, in unum intelligentiae locum, unus namque intellectus est materiae et adhaerentis ei formae, quoniam unum corpus efficiunt, prius colligat, forma ilia substantialis, naturali soliditate suae naturae semper stabilis, mentis oculis apparere non poterit. 31, C.709D: Pulchre igitur, segregate multitudine accidentium stabilitate substantiae,

multiplex ipsius vis, per diversas species visibiliter erumpens, herbarum lignorumque significationibus insinuatur. Omnis enim species in genere, et omne genus in substantia naturaliter continetur.

⁷⁹¹ - III, 32–35. Cf. 32, C.715A: *Quod ergo scriptum est: Dixit autem Deus: Fiant luminaria in firmamento caeli, ita intelligere debemus, ac si aperte diceretur: Fiant siderea corpora clara lucidaque in quattuor elementis ubique diffusis, ex eorum qualitatibus composita.* Земля, находящаяся в центре мирового пространства, имеет, по Эригене, 126000 стадий в диаметре, полагая стадию в 125 футов (*passus*). Расстояние луны от земли равняется земному диаметру; луна находится на границе между воздухом и эфиром и в шесть раз меньше земли. На расстоянии трех земных диаметров от земли, на половине всего расстояния от земли до звездной сферы, помещается в эфирном пространстве солнце, около которого вращаются семь планет (cf. III, 27, C.697A-698B; *Versus*, S. I, ш, 13–20, с. 1225, *υπὲρ*, 19–24, с. 1231); величина солнца, по Плинию и Василию Великому, не может быть определена. Границу мира составляет звездная сфера. В основании всех вычислений философа и соображений о мировой гармонии лежит, непонятным образом, предположение, будто диаметр равняется половине окружности. Cf. III, 33, C.717A: *omnis diametros ab ipsa sphaera, seu circulo, cuius diametros est, duplo superatur...; duplo enim vincitur ab ipso circulo seu sphaera, cuius medietas constituitur.* Окружность земли, по Эратосфену, 252000 стадий (по Плинию и Птоломею 180000); половина этого числа и есть, по Эригене, диаметр земли. Для самого Эригены, однако, предполагаемые им измерения кажутся слишком малыми при обыкновенной величине стадии. III, 35, с.724B-726A.

⁷⁹² - III, 36–40; IV, 5. Cf. 38, с. 734B: *Producant, inquit, aquae reptile animae viventis. Nec simpliciter dixit reptile animae sed cum additamento viventis, quasi anima non sit vivens.* C.735Ä *Anima siquidem omni sensu carens, motu quoque vitali veluti omnino carere videtur. Ac per hoc anima solummodo dicitur, non autem vivens anima.*

⁷⁹³ - IV, 1–2.

⁷⁹⁴ - IV, 5, C.750A-753D; c.752 C: Videsne igitur hominem in omnibus animalibus, et omnia in homine, et super omnia hominem? Et si quis intentius naturae ipsius mirabilem ac penitus ineffabilem conditionem inspexerit, clare inveniet, eundem hominem et formam quandam in genere animalium esse, et super omnem formam animalelem subsistere, ac per hoc et affirmationem et negationem recipere, et de eo praedicari recte posse Homo animal est; homo animal non est. c.753C: Quid igitur mirum, si duplex hominis conditio intelligatur, cum ipse quodammodo duplex sit? Et quod animalibus simile est, cum animalibus, quod autem spiritualibus per se et absolute, cum spiritualibus creari.

⁷⁹⁵ - IV, 5, C.754B: Disc. Quid ergo dicemus? Num humana anima simplex quaedam natura omnique compositione absolute, an quibusdam partibus in unitatem quandam copulata credenda est? Mag. Unum firmissime teneo, simplicem videlicet omnique copula partium carentem esse, alterum vero omnino abnuo, hoc est, ullam compositionem differentium a se invicem partium recipere. Tota enim in seipsa ubique est per totum. Tota siquidem vita est, tota intellectus, tota ratio, tota sensus, tota memoria, tota corpus vivificat, nutrit, continet, auget; tota in totis sensibus species rerum sensibilibus sentit; tota ipsarum rerum, ultra omnem corporeum sensum, naturam et rationem tractat, discernit, conjungit, dijudicat; tota extra et supra omnem creaturam, et seipsam, quia in numero creaturarum comprehenditur, circa suum Creatorem intelligibili motu atque aeterno, dum omnibus vitiis phantasique purgatur, circumvolvitur. Et cum ita simplex naturaliter subsistat, suarum intelligibilium et substantialium differentiarum, veluti totius in partes divisiones recipit secundum motuum suorum numerositatem. Cf. II, 23, C.574B.

⁷⁹⁶ - IV, 5, C.759A: imaginem in animali et animal in imagine omnino negarim, si me non moveret quod in superioribus a te definitum est, hominem videlicet in seipso ubique totum esse; ex quo datur intelligi, ut opinor, et totam imaginem in toto animali, et totum animal in tota imagine per totum hominem subsistere. Mag. Miror, cur te talia moverent, cum videas, in hoc maxime imaginem et similitudinem Dei in humana natura posse cognosci. Ut enim Deus et supra omnia et in omnibus est, ipse siquidem essentia omnium est,

qui vere solus est, et cum in omnibus totus sit, extra omnia totus esse non desinit, totus in mundo, totus circa mundum,...ita humana natura in mundo suo, in universitate sua, in partibus suis visibilibus et invisibilibus tota in seipsa est, et in toto suo tota est, et in partibus suis tota, partesque ejus in seipsis totae, et in toto totae; nam et extrema pars quae et vilissima, corpus dico, secundum rationes suas tota est in toto homine, quoniam corpus, in quantum vere Corpus est, in rationibus suis subsistit, quae in prima conditione factae sunt; et cum in seipsa ita sit, humana videlicet natura, totum suum excedit.

⁷⁹⁷ - IV, 5, C.760Ä Et quid dixi; in mundo suo, in universitate sua [est humana natura], cum apertius pronuntiarim: in universo mundo visibili et invisibili? Humana siquidem natura in universitate totius conditae naturae tota est, quoniam in ipsa omnis creatura constituta est, et in ipsa copulata est, et in ipsum [ipsam?] reversura, et per ipsum salvanda. Audi Creatorem ipsius dicentem; Praedicate Evangelium omni creaturae; homini profecto. IV, 7, c. 764Ä Totus iste mundus sensibilis in ipso conditus est. Nulla enim pars ejus invenitur, sive corporea sive incorporea, quae non in homine creata subsistat, sentit, vivit, incorporatur. 764B: Si ergo Deus hominem in genere animalium non crearet, vel certe si omnium animalium totam naturam in homine non substitueret, quomodo universa creatura visibilis et invisibilis in eo comprehenderetur; ac per hoc rationabiliter possimus dicere, propterea Deus hominem in genere animalium voluit substituere, quoniam in ipso omnem creaturam voluit creare. Cur autem in ipso omnem creaturam voluit creare, si a me quaeris, respondeo, quia ad imaginem et similitudinem suam voluit eum facere, ut quemadmodum principale exemplum superat omnia essentiae excellentia, ita imago ejus superaret omnia creationis dignitate et gratia. IV, 8, C.774B.

⁷⁹⁸ - IV, 5, C.760D.

⁷⁹⁹ - IV, 7, C.764C: quomodo in homine omnia creata sunt et in ipso subsistunt, num secundum solam essentiam, an secundum sola accidentia, an cuncta, quae considerantur in universa creatura, hoc est, secundum essentiam, speciem, differentiam et proprietatem, et omnia, quae circa ea, intelliguntur?

⁸⁰⁰ - IV, 7, C.765A: Et si dixero, non partem universitatis, hoc est substantias, sed totum in homine constitutum, gravissima

quaestione persequeris dicendo, irrationabilitas ergo in eo facta est, et bestialitas, quadrupedalitas, volatilitas, omnesque differentiae diversorum animalium aliarumque rerum, species quoque, et proprietates, et accidentia, et cetera innumerabilia, quae ab humana natura longe distare videntur, in tantum, ut si homini inesse constiterit, non esse hominem, sed turpissimum monstrum recte iudicetur.

⁸⁰¹ - IV, 7, c.767B: Neque enim verisimile est, Deum ad imaginem et similitudinem suam creasse mentem, cui naturaliter pertitia atque disciplina non ingenita sit; alioquin non esset mens, sed bruta quaedam irrationabilisque vita. 767C: Quamvis enim imperita et insipiens nasci videatur, quod ei accidit divini transgressione mandati, qua et suimet et Creatoris sui oblita est, doctrinae tamen regulis reformata Deum suum et seipsam, suique peritiam et disciplinam, et omnia, quae naturaliter in ea subsistunt, in seipsa potest reperire, Redemptoris sui gratia illuminata. 768C: et quidem per hoc maxime [homo] intelligitur homo esse, quod cunctorum, quae sive aequaliter sibi creata sunt, sive quibus dominari praecipitur, datum et ei habere notionem. Cf. I, 44–45, c. 486–487. Comment, in Capellam, p. 20–21, 29.

⁸⁰² - IV, 7, C.765D: Num unius naturae, an alterius sunt res earumque notitiae, quae in anima Hunt?

⁸⁰³ - IV, 7, c. 766B: Nam si rerum omnium cognitio in divina sapientia subsistit, meliorem esse incomparabiliter earn rebus omnibus, quarum cognitio est, non temere pronuntiarim. Et si ita est, talis ordo, ut reor, ex divina providentia per universam creaturam procedit, ut omnis natura, quae sequentis se notitiam comprehendit, non solum melior et superior sit, verum etiam et ipea notitia dignitate naturae, in qua est, praecedit earn ionge, cujus notitia est. IV, 8, c. 774Ä Quapropter et res, quarum notitiae humanae naturae insunt, in suis notionibus subsistere non incongrue intelliguntur. Ubi enim melius cognitionem suam patiuntur, ibi verius existere iudicandae sunt. Porro si res ipsae in notionibus suis verius quam in seipsis subsistunt, notitiae autem earum homini naturaliter insunt, in homine igitur universaliter creatae sunt.

⁸⁰⁴ - IV, 7, C.768A: Mag. Putasne, aliud esse humanam mentem, et aliud notionem ejus in mente formantis et noscentis?

Disc. Absit. Imo vero intelligo, non aliam esse sub-stantiam totius hominis, nisi suam notionem in mente artificis, qui omnia, priusquam fierent, in seipso cognovit; ipsamque cognitionem substantiam esse veram ac solam eorum, quae cognita sunt, quoniam in ipsa perfectissime facta et aeternaliter et im-mutabiliter subsistunt. Mag. Possumus ergo hominem definire sic: Homo est notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta. Disc. Verissima et proba-tissima definitio hominis est ista; et non solum hominis, verum etiam omnium, quae in divina sapientia facta sunt.

⁸⁰⁵ - IV, 7, C.769Ä Quid ergo mirum, si rerum notio, quam mens humana possidet, dum in ea creata est, ipsarum rerum, quarum notio est, substantia intelligatur, ad similitudinem videlicet mentis divinae, in qua notio universitatis conditae, ipsius universitatis inoommunicabilis substantia est; et quemadmodum notionem omnium, quae in universitate et intelliguntur, et corporeo sensu percipiuntur, substantiam dicimus eorum, quae intellectui vel sensui succumbunt, ita etiam notionem differentiarum ac proprietatum naturaliumque accidentium ipsas differentias, et proprietates, et accidentia esse dicamus?

⁸⁰⁶ - IV, 8, 774 C: Cui autem haec vel nimium abstrusa, vel penitus incredibilia videntur, si omnium naturalium disciplinarum, quas liberales appellant, imperitus est, aut sileat, aut discat, ne incautus repugnet his, quae intelligere non valet; si doctus, plane videbit, ut de una earum exemplum proferamus, figuras geometricas non in seipsis naturaliter subsistere, sed in rationibus ipsius disciplinae, cujus figurae sunt, – trigonus siquidem, qui corporeo sensu in aliqua materia conspicitur, profecto illius, qui animo inest, quaedam sensibilis imaginatio est, – ipsumque trigonum, qui in animo disciplinabili subsistit, intelliget rectoque iudicio, quid praestantius sit, ponderabit, num figura trianguli, an ipse triangulus, cujus figura est. Et inveniet, ni fallor, illam quidem figuram vere figuram esse, sed falsum triangulum, ilium vero triangulum, qui in arte subsistit, illius figurae causam esse, verumque triangulum. Et non dico phantasticum triangulum, qui ex animo descendit per memoriam in sensus, et per sensus in sensibiles figuras, neque ilium, qui iterum ex figura sensibili per corporeum sensum memoriae infigitur, sed ilium ipsum, qui in ipsa disciplina uniformiter permanet,

ubi simul est linea et angulus, nec alibi linea, alibi angulus, alibi medium, alibi extremum,...sed in una eademque notione geometric! animi praedicta omnia unum sunt, et totum in singulis, et singula in toto intelliguntur, et in ipso intellectu unita sunt, quia ipse omnium, quae intelligit, substantial ratio est, ex qua geometricorum corporum formulae specificantur....Si ergo geometrica corpora, sive in phantasiis memoriae, sive in aliqua materia sensibili formentur in notionibus suis rationabilibus, omni phantasia atque materia carentibus, super omne, quod sensu corporeo percipitur, vel in memoria figuratur, subsistunt: quid mirum, corpora quoque naturalia ex qualitatibus elementorum mundi composita, in ea natura, in qua eorum notitia est, subsistere, praesertim cum omnia, quae circa corpora sentiuntur, incorporea sint?

⁸⁰⁷ - I, 40, c. 483B: concluditur, nil aliud esse locum, nisi naturalem definitionem, modumque, positionemque uniuscujusque sive generalis sive specialis creaturae. I, 43, C.485B: Atqui definitiones corporum, rerumque ratione carentium, non alibi nisi in anima rationabili sunt. In ea itaque et loci omnium, quae localiter comprehenduntur. 485D: Videsne itaque, non aliud esse locum, nisi actionem intelligentis atque comprehendentis virtute intelligentiae ea, quae comprehendere potest, sive sensibilia sint, sive intellectu comprehensa? 486Ä Si autem omnis intellectus praeter Deum non a seipso, sed a superiori se circumscribitur, nullus intellectus suimet locus erit, sed intra superiorem se collocabitur.

⁸⁰⁸ - I, 38, C.481Ä Videsne itaque, qua consuetudine rerumque significandarum necessitate, inops verarum rerum discretionis humanitas has abusivas rerum denominationes reperit [terram, aquam etc. loca nominans]?...Quae omnia, vera ratione discretionis naturarum consulta, non loca, sed partes mundi suis locis circumscripta conspiciuntur.

⁸⁰⁹ - I, 46, c. 487–489.

⁸¹⁰ - IV, 7, c. 762–764; IV, 8, c. 772–773; cf. III, 37, c. 732–733.

⁸¹¹ - IV, 7, c. 770C: Siquidem intellectus omnium in divina sapientia, substantia est omnium, imo omnia; cognitio vero, qua seipsam in seipsa intelligit, intellectualis et rationalis creatura, veluti secunda quaedam substantia ejus est, qua se novit solummodo, se

nosse et esse et velle, non autem quid sit. 770D: Disc. Duas igitur substantias hominis intelligere debemus, unam quidem in primordialibus causis generalem, alteram in earum effectibus specialem. Mag. Duas non dixerim, sed unam dupliciter intellectam. Aliter enim humana substantia per conditionem in intellectualibus perspicitur causis, aliter per generationem in effectibus. Ibi quidem omni mutabilitate libera, hic mutabilitati obnoxia; ibi simplex omnibusque accidentibus absoluta omnem effugit contuitum et intellectum, hic compositionem quandam ex quantitatibus et qualitatibus, ceterisque, quae circa eam intelliguntur, accipit, per quam mentis recipit intuitum. IV, 9, c. 779B: Quemadmodum intellectus omnium, quae Pater fecit in suo Verbo unigenito, essentia eorum est, et cunctorum, quae circa eam naturaliter intelliguntur, substitutio, ita cognitio omnium, quae Patris Verbum in humana anima creavit, essentia est eorum, omniumque, quae circa eam naturaliter dignoscuntur, subjectum. 779B: Non quod alia sit omnium essentia, ut saepe diximus, in Verbo, alia in homine, sed quod unam eandemque aliter in causis aeternis subsistentem, aliter in effectibus intellectam mens speculatur.

⁸¹² - Homil. C.290C.

⁸¹³ - IV, 9, C.779D: Nulla igitur creature vel visibilis vel invisibilis conditionem hominis praecedit, non loco, non tempore, non dignitate, non origine, non aeternitate, et simpliciter nullo praecessione modo; ipsa vero cognitione et dignitate, non autem loco vel tempore praecedit ea, quae cum ea, et in ea, et infra eam creata sunt; his vero, quibus condignitate naturae aequalis est, caelestibus videlicet essentiis, concreata est. 780B: Natura itaque intellectualis et rationalis angelica in natura intellectuali et rationali humana facta est, quemadmodum et humana in angelica per reciprocam cognitionem, qua et angelus hominem intelligit, et homo angelum. Nec mirum. Nam et nos, dum disputamus, in nobismet invicem efficimur. Siquidem dum intelligo quod intelligis, intellectus tuus efficior, et ineffabili quodam modo in te factus sum. 780C: Non enim aliud sumus, aliud noster intellectus; vera siquidem ac summa nostra essentia est intellectus contemplatione veritatis specificatus. IV, 10, C.783A.

⁸¹⁴ - IV, 9, c. 776D: Nam in ilia primordiali et generali totius humanae naturae conditione nemo seipsum specialiter cognoscit, neque propriam notitiam sui habere incipit; una enim et generalis cognitio omnium est ibi, solique Deo cognita. Illic namque omnes homines unus sunt, ille profecto ad imaginem Dei factus, in quo omnes creati sunt. 777Ä unusquisque in communione humanae naturae nec seipsum nec consubstantiales suos propria cognitione discernit, priusquam in hunc mundum suis temporibus, juxta quod in aeternis rationibus constitutum est, processerit.

⁸¹⁵ - IV, 10, C.782A; Siquidem luce clarius datur intelligi, in omnibus, quae ante constitutionem hominis narrantur, ipsum fuisse creatum, imo omnia in ipso constituta. 782 C: Proinde post mundi visibilis ornatus narrationem introducit homo veluti omnium conclusio, ut intelligeretur, quod omnia, quae ante ipsum condita narrantur, in ipso universaliter comprehenduntur. Omnis enim oumerus major minorem intra se numerum concludit.

⁸¹⁶ - IV, 10, C.784C: Et ne mireris, quae in humana natura videntur, sensus dico corpo-reos, per majora mundi, hoc est, per caetestia corpora significari; verissima quippe ratio incunctanter nos docet, unum hominem et singulariter unum majorem esse uni-verso mundo visibili, non mole partium, sed harmoniae rationabilis naturae digni-tate. Nam si melior est anima vermiculi, ut sanctus pater Augustinus edocet, quam corpus solare totum mundum illustrans; vita siquidem extrema, qualiscunque sit, primo corpori pretiosissimoque dignitate essentiae praeponitur quid mirum, si omnia totius mundi corpora humano sensui posponentur? 785B: Hinc datur intelligi que-madmodum universitatis conditae intelligibiles rationes, in quantum intelligi, pos-sunt, in hominis intellectu creatae sunt, ita ejusdem universitatis sensibiles species et quantitates et qualitates, in quantum sentiri possunt, in humano sensu conditionis suae causas constituunt atque subsistunt.

⁸¹⁷ - IV, 10, C.782 C: Non enim homo, si non peccaret, inter partes mundi administrare-tur, sed ejus universitatem omnino sibi subditam administraret.... Si vero Creato-rem deserendo ex dignitate suae naturae in eum caderet, inter partes ejus ignobiliter deputatus, divina justitia correctus suae praevaricationis poenas lueret.

⁸¹⁸ - IV, 7, C.765C.

⁸¹⁹ - IV, 11, c. 786–793, C.788A: Duobus autem modis maxime humanam animam ad imaginem Dei factam cognoscimus: primo quidem, quod, sicut Deus per omnia quae sunt diffunditur, et a nullo eorum potest comprehendi, ita anima totum sui corporis organum penetrat, ab eo tamen concludi non valet; secundo vero, quod quemadmodum de Deo praedicatur solummodo esse, nullo modo autem definitur quid sit, ita humana anima tantummodo intelligitur esse, quid autem sit, nec illa ipsa, nec alia creatura intelligit. Cf. De imagine XI, XIII, XIV, XV (A; CF: XI, XIV, XV, XVI). Cf. II, 24–29, c. 580A-598C (27, C.585BC).

⁸²⁰ - IV, 12–13, c. 793–803. Cf. De imagine XVI, XVII (A; CF: XVII, XVIII).

⁸²¹ - IV, 14, c. 803B: Disc. Quid ergo respondebimus sanctissimo divinissimoque theologo, Augustino videlicet, qui praedictis rationibus refragari videtur? Nam fere in omnibus suis libris incunctanter asserit, corpus primi hominis ante peccatum animale fuisse, terrenum, mortale, quamvis non moreretur, si non peccaret, peccando vero mortuum, sicut ait Apostolus: Corpus quidem mortuum propter peccatum. 804C: Mag. Quisquis vult et potest, respondeat: mihi autem et tibi, si placet, sufficiat, sententias sanctorum Patrum de constitutione hominis ante peccatum legere, et, quid unusquisque eorum voluit, cauta ac diligenti inquisitione quaerere. cf. 805B: Sed mirari non desino, cur illud corpus appellat animale, quod magnis laudibus exaltat tanquam spirituale atque beatum. Cf. De civ. Dei XIV, 10, 26. De bapt. parvul. De Gen. ad litteram.

⁸²² - IV, 14, C.807C: Haec autem sunt consequentia peccati propter peccatum, priusquam fieret peccatum, ab eo, cujus praescientia non fallitur, in homine et cum homine veluti extra hominem ac superadditā animale quidem corpus atque terrenum et corruptibile, sexus uterque ex masculo et femina, bestiarum similitudine procreationis multiplicatio, indigentia cibi et potus indumentique, incrementa et decrementa corporis, somni ac vigiliarum altera inevitabilisque necessitas, et similia, quibus omnibus humana natura si non peccaret, omnino libera maneret,

quaemadmodum libera futura est. Hoc autem dico Gregorium Nyssaeum sequens, expositoremque ipsius Maximum.

⁸²³ - IV, 16, C.829A; IV, 26, C.856C: Haec omnia [Gen. III, 17 etc.] si secundum historiam, hoc est, secundum rerum sensibilibus, quae in hac ac de hac terra hominibus habitabili fiunt, accipiuntur, sicut multis auctoribus placuit, aut nullam, aut levissimam quaestionem gignunt; sin vero in ipsa humana natura sicut et cetera, quae de paradiso praedicta sunt, intelligantur, non parva indigent indagatione.

⁸²⁴ - IV, 16–18, c.814–833; 16, C.822A: Vera enim plantatio Dei est natura ipsa, quam ad imaginem et similitudinem suam, hoc est, ad imaginem omnino sibi similem, praeter rationem subjectam, ut praedictum est, creavit in Eden, hoc est, in deliciis aeternae felicitatis, et beatitudine divinae similitudinis, major et melior omni sensibili mundo non mole, sed dignitate naturae. V, 1, c. 861–862.

⁸²⁵ - IV, 14, C.808B: Homini siquidem, non Deo, futurum erat peccatum, et consequentia peccati praecessit peccatum in homine, quoniam et ipsum peccatum praecessit seipsum in eodem homine. Mala quippe voluntas, quod est peccatum occultum, praecessit vetiti fructus gustum, quod est peccatum apertum....Hoc etiam ipse magister Augustinus edocet in praefati libri [De civ. Dei XIV] tertio decimo capitulo de primis hominibus dicens: In occulto autem mali esse coeperunt, ut in apertam inobedientiam laberentur. Non enim ad malum opus perveniretur, nisi praecessisset voluntas mala. Porro malae voluntatis initium quid potuit esse nisi superbia? Initium enim omnis peccati superbia est». Ac per hoc datur intelligi, hominem peccato nunquam caruisse sicut nunquam intelligitur absque mutabili voluntate substitisse. Nam et ipsa irrationabilis mutabilitas liberae voluntatis, quia causa mali est, nonnullum malum esse necesse est.

⁸²⁶ - IV, 14–15, c. 808–813.

⁸²⁷ - II, 23, C.569A: interior [sensus] coessentialis est rationi atque intellectui, exterior vero, quamvis plus ad animam pertinere, quam ad corpus videatur, non tamen essentiam animae constituit, sed, ut aiunt Graeci, conjunctio quaedam est animae et corporis: soluto enim corpore et recedente vita penitus interimitur. 571B:

[motus vitalis, quo anima corpus et nutrit, et in unum colligit, et vivificat, et ministrat, eique incre-mentum dat, est] motus quidam extra naturam primordialiter conditam, substantial! nostrae operationi, quae sensus interior, ut diximus, vocitatur, subjectus, inque poenam peccati additus; quo videlicet motu ea, quae post peccatum humanae naturae superaddita sunt, administrat.

⁸²⁸ - Так, по-видимому, можно согласиться с приведенным в предыдущем примечании местом, где внешнее чувство признается не относящимся к сущности души и явившимся по соединении души с материальным телом (cf. IV, 10, с.782 С; IV, 20, С.835А), другие места, где о внешнем чувстве говорится, как о принадлежавшем человеку еще в идеальном состоянии. IV, 16, с. 822В: *cujus [paradisi spiritualis-humanae naturae] aqua formarum capax sensus incorruptibilis corporis, sensibilibus rerum sine ulla falsitatis deceptione phantasies formatus*. IV, 25, с. 855Ä *si homo non peccaret, non solum interiori intellectu, veruiri etiam exteriori sensu natures rerum et rationes summa facilitate, omni ratiocinationis necessitate absolutus, purissime contemplaretur*. Postquam vero peccavit, per organa exterioris sensus non nisi solas sensibilibus superficies, et quantitates, et qualitates, situs quoque et habitudines, ceteraque, quae corporeo sensui succumbunt, animus percipit. Et haec omnia non per seipsa, sed per eorum phantasias attingit, quas secum tractans suum iudicium saepissime fallitur. Перечисляя составные части человеческой природы, или, точнее, по Эригене, различные движения единой простой души, к которой присоединяется материальное тело, и насчитывая вообще шесть таких частей (*intellectus, ratio, sensus interior, sensus exterior, motus vitalis, corpus materiale*, IV, 11, с.786787; VI, 16, с.824–825; IV, 5, с.751–753; II, 23, с.569–573; V, 6, с.874), он объединяет иногда внутреннее и внешнее чувство под одним понятием – чувства (*sensus*) – и указывает соответственно этому только пять частей (II, 23, с. 570571; IV, 5, с. 755, 760; V, 39, с. 1020).

⁸²⁹ - IV, 16, С.826А: *Et quia omne malum nec in natura rerum substantialiter inveni-tur, neque ex certa causa et naturali procedit; per se enim consideratum omnino nihil est praeter irrationabilem et perversum imperfectumque rationabilis naturae motum: nullam aliam*

in universa creatura sedem reperit, nisi ubi falsitas possidet. Propria autem falsitatis possessio est sensus corporeus. Nulla enim alia pars humanae naturae falsitatis errorem recipit praeter sensum exteriorem, siquidem per ipsum et interior sensus, et ratio, ipse etiam intellectus saepissime fallitur.

⁸³⁰ - V, 38, c. 1013D: Non sapiens factus est [homo], sed capax, si vellet sapientiae. Potuit enim sapientiam capere, et ad habitum ejus pervenire, si divinum consilium noluisset spernere.

⁸³¹ - IV, 22, C.843C: Ordo itaque divinae legis erat, primum Creatorem cognoscere ejusque ineffabilem pulchritudinem, deinde creaturam rationabili sensu mentis nutibus obtemperante considerare, totamque ipsius pulchritudinem, sive interius in rationibus, sive exterius in formis sensibilibus ad laudem Creatoris referre. Hanc autem divinae legis ordinem homo superbiendo spernens, Creatoris sui amorem et cognitionem materialis creaturae exteriori pulchritudini postposuit. IV, 23, c. 848Ä Superbia itaque animi, carnalisque sensus illicita delectatio, sibi invicem copulatae, naturam humanam mortis damnation! tradiderunt. II, 25, c. 582C: Prius enim, ut arbitror, ad se ipsum, quam ad Deum conversus est, atque ideo lapsus.

⁸³² - IV, 25, C.855C: Ideoque Deus superbiam humanae naturae spemere volens, propriis suis irrationabilibus libitisque motibus hominem permisit abuti, ut in seipso probaret, quid sui Conditoris gratia meritumque obedientiae, et quid irrationabilis motus superbaque mandati transgressio sibi conferret. Ac per hoc veluti divortium quoddam mans et feminae subsequutum est inter animum et sensum; non enim obtemperat sensus corporeus jussionibus animi juxta leges naturae.

⁸³³ - 1,6, C.445B: Quartus modus essendi et non essendi. V, 25, C.914A· Omnia siquidem, quae locis temporibusque variantur, corporeisque sensibus succumbunt, non ipsae res substantiates vereque existentes, sed ipsarum rerum vere existentium quaedam transitoriae imagines et resultationes intelligenda sunt.

⁸³⁴ - II, 23, c. 571C: Et ne aestimes, nos his verbis docere velle, praedictam humanac naturae trinitatem ad imaginem Dei in paradiso conditam, priusquam peccaret, omnino corpore caruissè absit, absit

a nobis hoc dicere, aut quodammodo putare; semel enim et simul animas nostras et corpora in paradiso conditor creavit, corpora dico caelestia, spiritualia, qualia post resurrectionem futura sunt. Tumida namque corpora, mortalia, corruptibilia, quibus nunc opprimimur, non ex natura, sed ex delicto occasionem ducere non est dubitandum. II, 24–26, c. 580–584. 24, C.580B: Anima namque incorporates qualitates in unum conglutinante et quasi quoddam subjectum ipsis qualitatibus ex quantitate sumente et supponente, corpus sibi creat, in quo occultas suas actiones per se invisibiles manifeste aperiat, inque sensibilem notionem producat. 26, c. 584Ä Et num tibi videtur credibilius ducendum, mortalem hominem mortalem sibi carnem fecisse, quam ipsum Deum per se creasse, sed tantum permisisse et admonuisse? Deus enim immortalis est, et quodcunque per se ipsum facit, irroortale est. IV, 12, c.801D.

⁸³⁵ - IV, 6, C.762B.

⁸³⁶ - IV, 12, C.799A: omnes homines semel et simul facti sunt in illo uno homine, de quo scriptum est: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, et: In quo omnes peccaverunt; adhuc enim ille unus omnis fuit, et in quo omnes beatitudine paradisi expulsi sunt. Comment, in Ev. sec. Ioan. c. 3OC: Peccatum mundi dicitur originale peccatum, quod commune est totius mundi, hoc est totius humanae naturae; cuius reatus nunc gratia baptismatis demittitur, ipsum vero in fine mundi, in resurrectione omnium, omnino destruetur. Est itaque originale peccatum illud, quo tota humana natura, simul et semel ad imaginem Dei condita, et in qua omnes homines, ab initio mundi usque ad finem, et unum sunt, et secundum corpus et animam simul creati, leges divinas per inobedientiam transgressa est in paradiso, nolens mandatum Dei custodire. Non enim primus Adam. ille, qui ex generalitate naturae humanae ante ceteros in mundum hunc visibilem venit, solus peccavit, sed omnes peccaverunt, priusquam in mundum procederent. Nam quod Apostolus ait: «sicut enim in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificantur», non de ipso uno ac primo homine intelligimus, sed homine Adam omnem generaliter naturam humanam significari accipimus. Ille siquidem singularis Adam non nasceretur in hunc mundum corruptibilem per generationem, si naturae humanae non praecederet delictum.

Divisio quippe naturae in duplicem sexum, virilem dico et femineum, et ex ipsis humanae processio et numerositatis per corruptionem generatio, poena generalis peccati est, quo simul totum genus humanum praevaricatum est mandatum Dei in paradiso. Hoc igitur generale peccatum originale dicitur; nec immerito, quoniam peccatum communis omnium originis est, cujus merito mortis et corruptionis omnes homines, excepto Redemptore, debitores sumus. Cf. c. 3И3В. IV, 23, C.847A. Cf. Comment, c. 297B.

⁸³⁷ - IV, 16, c.815C; 18, C.833A. Cf. IV, 17, c.829–830.

⁸³⁸ - IV, 16, c. 819–829; 22, c. 842–845. IV, 16, C.826D: Est igitur, ut praediximus, lignum scientiae boni et mali malitia pemiciosa mortiferaque, in figura boni imaginata, et hoc lignum veluti intra quandam feminam, in carnali scilicet sensu, quem decipit, constitutum; cui sensui si animus consenserit, totius humanae naturae integritas corrumpitur. IV, 22, C.843Ä Materialium siquidem superficies rerum, dum sit naturaliter pulchra, incaute et libidinose sensibus eam considerantium mortis infert occasionem.

⁸³⁹ - IV, 16, C.823B; V, 38, c. 1015A.

⁸⁴⁰ - IV, 17, c.829D; IV, 23, c.849A.

⁸⁴¹ - IV, 18, c. 833B; IV, 20, c. 837–838.

⁸⁴² - IV, 19, c.833–835; IV, 16, c.817–818.

⁸⁴³ - IV, 20, c. 835C: Siquidem sopor ille et causa peccati et post peccatum immissus, et, ut verius dicam, permissus videtur esse. Nam Deum facere, quod sinit fieri, modo quodam locutionis Scriptura solet dicere. Sopor itaque ille erat animi intentionis, quo semper et inflexibiliter Creatorem suum contemplari debuerat, ad delectationes rerum materialium reflexio, et carnalis copulae appetitus, ut beatus Ambrosius exponit.

⁸⁴⁴ - II, 26, c. 583; IV, 21, c. 838–839.

⁸⁴⁵ - II, 26, c. 584; IV, 16, c. 818.

⁸⁴⁶ - IV, 16, c. 818B: Quid ergo mirum, si corporalis paradisos crearetur, per quem spiritualis paradisos significaretur?

⁸⁴⁷ - IV, 23, c. 845 etc.

⁸⁴⁸ - Cf. V, 1, c. 861–862.

⁸⁴⁹ - IV, 23, c. 849Ä [serpens est] carnalis delectatio, per quam diabolus seducit animam, et in qua veluti principali sede habitat.

849B: alterum enim sine altero separabiliter esse non potest.

Ubicunque enim fuerit libidinosus animae contuitus, ibi absque mora aderit immundi spiritus accessus: ubicunque autem adsit diabolicae astutiae introitus, ibi non deerit universalis malitiae pruritus.

⁸⁵⁰ - IV, 21, c.840–842; 23, C.848B: Ac sic interrogatur: Adam, ubi es? Ac si diceret: Adam, qui, priusquam peccasses, ultra omnia loca et tempora constitutus fueris, responde nunc, praevaricator, ubi es? Eras in caelo, sicut angelica creatura, beatus; nunc in terris es, sicut bruta animalia, superbus.

⁸⁵¹ - IV, 23, c. 845–847; c. 846B: Quid ergo removes in mulierem praevaricationis tuae occasionem, cum in teipso superbiente, Deumque tuum spernente, ac per hoc deservente, faciendae mulieris causa praecesserit? Quod etiam divina ironia apertissime declarat, quae dicit: Non est bonum hominem esse solum, faciamus ei adjutorium simile. Ac si aperte diceret: non videtur homini, quem ad imaginem et similitudinem nostram fecimus, bonum esse solum, hoc est simplicem atque perfectum, universaliterque sine divisione naturae in sexus ad similitudinem angelicae naturae absolutum permanere, sed pronum proclivumque ad terrenos coitus pariter cum bestiis ruere, ac sic unitatem naturae per carnalem generationem sexusque corporeos seminaliter multiplicare, caelestium numerorum multiplicationis dignitate contempta. Faciamus ergo ei adjutorium simile, quo id, quod appetit, peragere possit, feminam videlicet, quae similiter, ut masculus, fragilis ac lubrica terrenas appetat concupiscentias.

⁸⁵² - IV, 23, C.846D: Sed fortassis quis dicat, quod nos conjugium prolisque procreationem reprehendimus, dum divisionem naturae humanae in masculum et feminam, quorum copula et conjugium et filiorum propagatio naturaeque augmentatio perficitur, merito peccati fuisse affirmamus. Cui respondebimus: Conjugia non reprehendimus, si legitima sint, prolisque procreandae, non libidinis perpetrandae appetitu copulata, utriusque sexus fide castaque pudicitia servatâ imo etiam laudamus, quia et a Deo concessa sunt et iussa; crescite enim, inquit, et multiplicamini, et implete terram. Uterque quoque sexus, sine quo carnale connubium fieri non potest,

quod a Deo factus sit, nullus catholicorum ambigit. Ait enim Scripturæ Masculum et feminam fecit eos. Item alibi Quod Deus conjunxit, homo non separet. Camalia vero conjugia, etsi legitima sint et religiosi hominibus conjuncta, libidinoso tamen illicitoque motu carnalis pruritus carere non posse incunctanter affirmamus. Non enim aliunde nascentes in came parvuli, nisi inde, aeternae mortis reatum attrahunt, quos solum catholicae Ecclesiae baptisma ab ipso reatu liberat.

⁸⁵³ - IV, 23, C.847B: Et tu mulier, quare removes crimen tuum in serpentem, cum tu ipsa sis tuae culpa creatrix? Serpens ipse, in quem culpam refundis, in te ipsa repit: serpens tuus tua carnalis concupiscentia est atque delectatio, quae ex irrationabilis animae motu in sensu corporeo gignitur. Frustra igitur mulier, sensus videlicet carnalis, culpam suam in serpentem, hoc est in delectationem irrationabilem, cujus ipsa auctor est, removet.

⁸⁵⁴ - IV, 23–24, c. 848–854. 23, C.848C: Animadvertite, quod neque viro, neque mulieri, sed solo serpenti maledicitur. Non enim Deus maledicit ea, quae fecit, sed benedicit; animus autem et sensus creatura Dei sunt. Carnalis vero delectatio extra divinam conditionem, irrationabilibus humanae animae passionibus orta est, ideoque divinae sententiae severitati succumbit, quia extra naturae a Deo factae supervenit.

⁸⁵⁵ - IV, 25, c. 855B: Propterea autem aerumnas, et conceptus, filiosque exteriori sensui divina deputat auctoritas, quoniam omne Studium sapientiae, omnisque mentis conceptio, puraue veritatis cognitio a sensibus corporis auspiciis sumunt, ab inferioribus ad superiora, et ab exterioribus ad interiora ratione gradatim ascendente. 856Ä Sed hoc dissidium divortiumque animi et sensus, quando restaurabitur natura et ad naturalem ordinem revocabitur, in pacem spiritualis naturalisque conjugii vertetur, quando corpus sensui, sensus animo, animus Deo subditus et obediens erit.

⁸⁵⁶ - IV, 26, C.858B: Quod autem nomine terrae felicitas aeternae vitae stabilitasque primordialium causarum, ex quibus omnia, quae sunt, oriuntur, significetur, multis divinae Scripturae locis aperte innuitur. 860Ä Non ergo haec verba reditum in hanc terram, sed potius reditum in spiritualem naturam praesagiunt.

⁸⁵⁷ - I, 10, c. 451 C: nulla alia promittitur nobis gloria praeter eorum, quae hie per fidem creduntur, et ratione quaeruntur, et quantum licet suadentur, in futura vita per experimentum cognitionem.

⁸⁵⁸ - III, 10, C.649D.

⁸⁵⁹ - V, 1, C.862Ä Disc. Praesto sum paratusque, quae a te dicentur, cognoscere; valde quippe necessaria sunt, et a paucis, ut opinor, tractata. Siquidem de humanae naturae ceterorumque in ea et propter earn in aeternas rationes, ex quibus profecta est, reditu, et in pristinam dignitatem restitutione nullum adhuc scripsisse vel legi vel audivi, quamvis sparsim et in divinis libris et sanctorum Patrum documentis forma talis doctrinae frequenter arrideat.

⁸⁶⁰ - II, 6–14, c. 532–545; II, 28, c.590C; IV, 8, C.774A; cf. V, 8, c.877C.

⁸⁶¹ - V, 1, c. 861 Ä Non enim mihi videntur diligenter inspicere, qui illam particulam, quae est ne, negandi intellectum, non autem interrogandi, ac veluti dubitandi in hoc loco arbitrantur obtinere, et quod ideo expulsus sit homo de paradiso, ne posset de ligno vitae sumere vivereque in aeternum. Cf. V, 38, c. 1017C.

⁸⁶² - V, 2, C.863B-864C.

⁸⁶³ - V, 2, C.864C: Sed si quis altius velit conspicere, Cherubim vocabulo ipsum Dei Verbum significari, non incongrue intelliget. 865B: Multipliciter itaque in hoc loco sanctae Scripturae Dei Verbi symbolica nomina exaggerate sunt. Nam et Cherubim, et flemmeus gladius versatilis, et via, et lignum vitae appellatur.

⁸⁶⁴ - V, 3, c. 865–867.

⁸⁶⁵ - V, 3, C.867C: His igitur et huiusmodi sensibilis mundi et universaliter et particulariter motibus, recursionibus, certissimisque a principio motuum restitutionibus ad id ipsum principium...quid aliud nobis mystice intimatur, nisi reditus nostrae naturae ad principium suum, a quo facta est, et in quo et per quod movetur, et ad quod redire semper tendit? Generaliter in omnibus hominibus, sive perfecti sunt, sive imperfecti, sive puri, sive contaminati, sive veritatem cognoscentes in Christo renovati, sive in tenebris ignorantiae in veteri homine detenti, unus atque idem naturalis appetitus est essendi, et bene essendi, et perpetualiter essendi, et,

ut sanctus Augustinus breviter comprehendit, beate vivendi miseriamque fugiendi. 868Ä Si – aliqua occasione natura Deo similis a principio sui per dissimilitudinem remota fuerit, semper ad suum principium redire contendit, ut similitudinem, quam corruperat, recipiat. Si enim ignis iste visibilis, in aliqua materia ardens, flammarumque suarum comas erigens, semper in altum tendit, nulloque suae flagrantiae motu ima petit: qua ratione ignis ille intelligibilis substantiae ad imaginem Dei creatae credibile sit in imis mortis atque miseriae posse semper detineri, ut in sublimia vitae beatitudinisque naturali appetitu, et conditoris gratia ad vitam non valeat erigi? Hoc autem dicimus, non quod natura in omnibus aequaliter futura sit beata, sed quod in omnibus morte et miseria futura sit libera.

⁸⁶⁶ - V, 6, C.871D: Similitudo namque fecit proximam [humanam naturam Deo], dissimilitudo longinquam. Non enim gressibus corporis, sed affectibus mentis elongatur a Deo, aut ei appropinquatur. 872Ä Et sicut cutis humani corporis leprae contagione deformitateque percutitur, sic humana natura superba inobedientia infecta et corrupta est, deformisque, et Conditori suo dissimilis facta. De qua lepra cum divinae gratiae medicina liberate fuerit, in pristinam revocabitur formositatem: magisque dicendum, quod ipsa natura, quae ad imaginem Dei facta est, suae pulchritudinis vigorem integritatemque essentiae nequaquam perdidit, neque perdere potest. Divina siquidem forma semper incommutabilis permanet, capax tamen corruptibilium poena peccati facta est. Quod ex verbis beati Gregorii Nyssaei possumus approbare. De Imag. XXVII.

⁸⁶⁷ - V, 6, c. 874A: Humana quippe natura denaria quantitate solet significari anima namque et corpore constare dubium non est. Corpus autem quinario numero pollet, quattuor videlicet elementis corporalibus, et forma, quae illa componit elementa et formificat. Anima quoque quinario numero non dissonat. Subsistit namque intellectu, et ratione, et duplici sensu interiori profecto et exteriori, vitalique motu, quo corpus administratur. Denariam hominis quantitatem habes, ut opinor, quae Conditoris et Redemptoris sui gratia de omni superaddita sibi miseria veluti de quadam lepra liberabitur, et in unum redigetur, ut non denaria quantitas, sed solus

intellectus simplicis veritatis pura contemplatione unitus remaneat. Quod significari arbitror per ipsum leprosum, qui solus ad Dominum reversus est, gloriam Deo de sua mundatione referens, ac veluti alienigena de longinquitate dissimilitudinis rediens, liberatori et purgatori suo adhaeserat. Ceteri autem novem non jam reperti sunt. Tota siquidem humana natura in solum intellectum refundetur, ut nil in ea remaneat, praeter illum solum intellectum, quo Creatorem suum contemplabitur. Expos, super hier. cael. C.185A: rationalis anima, poenam praevaricationis suae luens, in multiplices multifor- mesque temporalium rerum appetitus veluti quadam diaeretica vi partita est et scissa, donec partitionis suae in amore rerum corporalium terminum posuerit, infra quem prodire non potuit. Sed iterum Creatoris sui gratia praeventa, salvata, adjuta, revo- cata, quibusdam gradibus analyticis in seipsam recolligitur, ac deinde in unitatem Creatoris sui, quam peccando sciderat, in deificationis virtute restauratur.

⁸⁶⁸ - V, 21, c.897C: Talis itaque est interitus sanctorum contemplationis virtute in ipsum Deum transeuntium, et omnia, quae sunt, et seipsos· deificati altitudine divinae gratiae superantium. Eo itaque modo, quo ii, qui virtute atque scientia implentur, adhuc in hac vita constituti solo animo intereunt, totus mundus, quando terminabitur, interibit.

⁸⁶⁹ - III, 36, c.729C: Et quamvis partes hominis a se invicem segregentur; anima enim deserit usitatum post generationem sui corporis regimen, qua deserente corpus solvitur, partesque illius propriis elementorum sedibus redduntur: naturali tamen ratione et partes ad totum referri non desinunt semper et inseparabiliter, et totum ad partes; relationis siquidem ratio nunquam potest perire. Proinde quod corporeo sensui videtur segregari, altiori rerum speculatione semper simul et inseparabiliter subsistere necesse est. 730Ä Ac per hoc datur intelligi altiori rerum intimatione, non minus earn [animam] administrare corpus per elementa dispersum, quam una compagine membrorum conjunctum. IV, 13, C.802B: Quoniam vero illius corporis materialis atque solubilis manet in anima species, non solum illo vivente, verum etiam post ejus solutionem et in elementa mundi reductum; disputatio quippe divitis cum Abraham notionem corporum adhaerere animabus post mortem indicat:

propterea partium illius, ubicunque elementorum sint, non potest anima oblivisci, aut eas nescire. Quamvis enim propter peccatum superadditae sint humanae naturae, ad earn tamen non pertinere non possunt, quoniam ab eodem naturae Conditore et additae sunt et factae, ac per hoc in restauratione hominis in unitatem naturae revocandae sunt, dum anima totum sibi subditum resurrectionis tempore recipiet.

⁸⁷⁰ - V, 18, c. 839–890.

⁸⁷¹ - Comment, in Ev. sec. Ioan. c. 333B.

⁸⁷² - IV, 26, c. 858A: Nam et in hac vita, qua simul corpus et anima degunt, et in altera post mortem corporis, hoc est solutionem ejus, reditumque in quattuor mundi elementa, ex quibus est collectum atque compositum, usque ad finem mundi, corporumque resurrectionem, diemque judicii purgari animas posse credimus.

⁸⁷³ - V, 8, c. 876D: Multi – de solutione solummodo corporis in elementa, deque ejus reditu resurrectionis momento in suum proprium statum disputant, et neque plus ascendere videntur, quoniam in qualitate corporum post resurrectionem disputationis suae finem constituunt.

⁸⁷⁴ - V, 8, C.876A: Tertia [humanae naturae reversio], quando corpus in spiritum mutabitur. V, 8, C.880C: simplicissima humanae naturae in seipsa adunatio. V,13, C.885A; V, 37, C.987B: transitus corporis in ipsum purum spiritum, non in ilium, qui aether, sed in ilium, qui intellectus vocitatur. V, 39, c. 1020C: quinary veluti partium nostrae naturae adunatio (c. 1021 – reditus per quinary ascensionem intra naturae terminos). Выше: Ac primus [gradus recursionis] erit mutatio terreni corporis in motum vitalem; secundus vitalis motus in sensum; tertius sensus in rationem; dehinc rationis in animum, in quo finis totius rationalis creaturae constituitur. V, 8, C.878D: In humana siquidem natura nil subsistit, quod spirituale et intelligibile non sit. Nam et substantia corporis profecto intelligibilis est, atque ideo non est incredibile, nec rationi resistens, intelligibiles substantiae sibi invicem adunari, ut et unum sint, et unaquaeque proprietatem suam et subsistentiam habere non desistat, ita tamen, ut inferiora superioribus contineantur. V, 14, C.887 – Ex

incorporalibus enim et intelligibilibus corporalia et sensibilia originem ducunt.

⁸⁷⁵ - V, 8, C.876Ä Quarta [reversio], quando spiritus, et, ut apertius dicam, tota hominis natura in primordiales causas revertetur, quae sunt semper et incommutabiliter in Deo. V, 39, c. 1020D: unus transitus animi in scientiam omnium, quae post Deum sunt, secundus scientiae in sapientiam, hoc est, contemplationem intimam veritatis, quantum creaturae conceditur.

⁸⁷⁶ - V, 8, C.876Ä Quinta [reversio], quando ipsa natura cum suis causis movebitur in Deum, sicut aer movetur in lucem. Erit enim Deus omnia in omnibus, quando nihil erit nisi solus Deus. V, 39, c. 1020D: purgatissimorum animorum in ipsum Deum supernaturaliter occasus, ac veluti incomprehensibilis et inaccessibilis lucis tenebrae, in quibus causae omnium absconduntur: et tunc nox sicut dies illuminabitur, hoc est, secretissima divina mysteria beatis et illuminatis intellectibus ineffabili quodam modo aperientur. 1021B: ita ut in nullo appareat nisi solus Deus, quemadmodum in aere purissimo nil aliud arridet nisi sola lux. Cf. V,23, c. 904–905; V, 38, c. 1015C.

⁸⁷⁷ - V, 8, c.876B: Mutatio itaque humanae naturae in Deum non substantiae interitus aestimanda est, sed in pristinum statum, quem praevaricando perdiderat mirabilis atque ineffabilis reversio. Si enim omne, quod pure intelligit, efficitur unum cum eo, quod intelligitur, quid mirum, si nostra natura, quando Deum facie ad faciem contemplatur, in his, qui digni sunt, quantum ei datur contemplari, in nubibus theoriae ascensura, unum cum ipso et in ipso fieri possit? C.879Ä inferiora – a superioribus naturaliter attrahuntur, et absorbentur, non ut non sint, sed ut in eis plus salventur, et subsistant, et unum sint. Nam neque aer suam perdit substantiam, cum totus in solare lumen convertitur, in tantum, ut nihil in eo appareat nisi lux, cum aliud sit lux, aliud aer; lux tamen praevalet in aere, ut sola videatur esse. Ferrum aut aliud aliquod metallum, in igne liquefactum, in ignem converti videtur, ut ignis purus videatur esse, salva metalli substantia permanente. Eadem ratione 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 mo-

vebitur, ut in eo pulchrior Deoque similior conservetur. Nec aliter dixerim de transitu, ut non adhuc omnium, sed rationabilium substantiarum in Deum, in quo cuncta finem positura sunt, et unum erunt. V, 8, 878D: non veluti substantiarum confusio, vel transmutatio, sed adunatio quaedam ineffabilis et inintelligibilis; 9, C.881Ä intel-ligibilium naturarum adunatio sine cumulo et compositione, proprietatibus observatis et incommutabiliter manentibus; 10, C.881B: adunatio sine confusione, vel mixtura, vel compositione.

⁸⁷⁸ - V,9–13, c.881–884; 13, C.884A His itaque atque huiusmodi rerum intelligibilium et sensibilibus exemplis facillime possumus cognoscere, adunationem humanae naturae fieri posse proprietatibus singularum substantiarum observatis.

⁸⁷⁹ - V, 8, C.877Ä Beatus Aurelius Augustinus in decimo Exemeri sui «Primum, inquit, illud firmissime teneamus, animae naturam nec in naturam corporis converti, ut, quae jam fuit anima, fiat corpus, nec in naturam animae irrationalis, ut quae fuit anima hominis, fiat pecudis, nec in naturam Dei, ut quae fuit anima, fiat quod est Deus, atque ita vicissim nec corpus, nec animam irrationabilem, nec substantiam, quae Deus est, converti et fieri animam humanam». Vides, quemadmodum negat, animam humanam, hoc est naturam rationabilem, converti posse in Deum, neque corpus in animam. Boethius quoque in secundo libro de Trinitatē «Non est, inquit, humana anima in divinitatem, a qua assumpta est, permutata. Quod si neque corpus, neque anima in divinitatem potuit verti, nullo modo fieri potuit, ut humanitas converteretur in Deum. Multo minus vero credi potest, ut utraque in se converterentur, quoniam neque incorporeitas transire ad corpus potest, neque rursus e converso corpus ad incorporeitatem, quandoquidem nulla his materia subjecta communis est, quae alterutris substantiarum qualitatibus permutetur». In his verbis praedictorum auctorum nil aliud datur intelligi, quam nullam corpoream naturam in incorpoream posse mutari. Quorum sententiam non solum non reprehendimus, verum etiam libenter accipimus; theologos autem, qui graece locuti sunt, aliter sensisse non ignoramus sensibilibus exemplis facillime possumus cognoscere, adunationem humanae naturae fieri posse proprietatibus singularum substantiarum observatis.

⁸⁸⁰ - V, 8, с. 877–878. Места из Григория и Максима см. выше, стр. 218, C.878A: Intuere, quam clare et aperte praefati theologi reditum corporis in animam incunctanter edocent. Et ne quis forte not existimet, nullum latinae linguae auctorem, qui huic rationi adunationis naturae, hoc est, de reditu inferiorum in superiora faverit, posse invenire, beati Ambrosii sententiam introducere convenit in expositione in Lucam, eo loci, ubi de muliere ilia Evangelica tractat, tria sata similia abscondente, donee fermentarentur in unum: «...Itaque si in hac vita tres mensurae, corporis videlicet et animae et spiritus, in eodem fermento, hoc est, in unitate Ecclesiae permanse-rint, donee fermententur et fiant unum, ut aequalitatum nulla distantia sit, nec com-positi ex trium diversitate videamur, erit in futuro diligentibus Christum incorrupta communio, nec compositi manebimus. Nam et qui compositi nunc sumus, unum eri-mus, et in unam substantiam transformabimur.... Itaque cum Dei natura sit simplex, spiritus enim Deus est, nos quoque in eandem imaginem figurabimur, ut qualis caelestis, tales et caelestes»....Sed non ita hunc excelsissimum, Ambrosium dico, magistrum debemus intelligere, veluti substantiarum confusionem, vel transmutatio-nem velit suadere, sed adunationem quandam ineffabilem atque inintelligibilem nost-rarum substantiarum evidentissime docuisse. etc.

⁸⁸¹ - V, 14, C.886C.

⁸⁸² - V, 18, C.890A: Cum enim non fuerit, quod locari et circumscribi indigeat, quo-modo erit locus? Si enim nihil locaverit, locus non erit. Eo siquidem pereunte, quod collocatur, qua ratione locus erit? Locus quippe omnino non est, quod quid non collocat [cf. C.889D: Locum nunc dico non rerum definitionem, quae semper manet in animo, sed spatium, quo corporum quantitas extenditur]. Non aliter de tempore. Quando enim nullus motus erit, quem mensura temporis non dividet et comprehended quomodo tempus erit? Est enim tempus morarum vel motuum certa et naturalis dimensio.

⁸⁸³ - V, 18–19, с. 890–892; V, 37, C.996A.

⁸⁸⁴ - V, 37, C.984B: quamvis his, qui nihil esse extra ea, qua localiter et temporaliter in-tra hunc mundum sensibilem continentur, cogitant, incredibilia ac veluti vana delira-menta videantur.

⁸⁸⁵ - V.37, c. 984–986; III, 9, c. 648–649.

⁸⁸⁶ - De praedest. XIX, I, c. 436C: De aeterno vero igne, de quo Dominus in Evangelio ait: Ite, maledicti, in ignem aeternum, qui praeparatus est diabolo et angelis ejus, nulli dubitandum, corporeum esse, quamvis pro subtilitate naturae incorporeus esse dicatur, quemadmodum solemus dicere aethereum spiritum, cum quarta pars sit corporalis creaturae. Nec facile crediderim, alium ignem praeparatum ad puniendum diabolum cum omnibus suis membris, praeter istum ipsum, qui est quartum mundi elementum. Quid enim? Num quid mirum, si illa impiorum corpora, quae profecto de his quattuor corporalibus elementis sunt compacta, in eadem resolvenda tempore quoque praedefinito, ab eisdem iterum resurrectionis momento revocanda, in illo igne, quo resurrectura omnium corpora maxime substantialiter constabunt, merito impietatis suae tormenta patientur aeterna? XIX, II, c. 437A Ubi non incongrue credendum, quod corpora sanctorum in aetheream mutabuntur qualitatem, quae ab alia qualitate consumi non potest, cum inferiorum corporum qualitates in se mutare possit, impiorum vero corpora in aeream qualitatem transitura, ut a superiore igne patiantur. Cf. XVII, VIII, c.429.

⁸⁸⁷ - III, 10, C.649D: Falsis ratiocinationibus humanarum opinionum longe a veritate distantium quondam me deceptum esse negare non possum, quia deceptus sum. His enim omnibus, aut pene omnibus rudis jam assensum praebui, quadam similitudine veri, carnalibusque sensibus, ut multis evenit, seductus. Nunc vero, sanctorum Patrum vestigia sequens, divini luminis radio ab erroribus meis et aliorum me revocante, inque viam rectam ducente, paululum pedem retraho. Divina siquidem dementia veritatem pie atque humiliter quaerentes in tenebris ignorantiae non sinit errare, inque foveas falsarum opinionum cadere, et in eis perire. Nulla enim pejor mors est, quam veritatis ignorantia, nulla vorago profundior, quam falsa pro veris approbare, quod proprium est erroris.

⁸⁸⁸ - V, 18, C.890B: Maximi namque ob hoc sapientes mundi non ausi sunt docere vel concedere, hunc mundum temporali principio per generationem inchoasse, ne cogerentur fateri, finem temporis per occasum habiturum esse. Nam si mundum temporali

principio inchoare concederent, fine quoque temporis terminari negare non possent.

⁸⁸⁹ - V, 37, c. 986B: Sed dum talia in libris sanctorum Patrum lego, stupefactus haesito, maximoque horrore concussus titubo, et, dum intra me ipsum cogito, cur spiritualis-simi viri ultra omnes operationes localium temporaliumque cogitationum ascenden-tes, totumque sensibilem mundum virtute contemplationis superantes, huiusmodi dicta suis scriptis commendaverunt posteritati-que tradiderunt, facilius ducor existi-mare, non aliam ob causam ad haec excogitanda et scribenda attractos fuisse, nisi ut saltern vel sic terrenis carnalibusque cogitationibus deditos, simplicisque fidei rudi-mentis nutritos ad spiritualia cogitanda sublevarent. Nam qui ultra hunc mundum sensibilem nihil esse excogitant, promptiores sunt ad negandam quam ad confitendam veridicam naturarum speculationem. Audientes siquidem, neque loca, neque tempora, neque corpora, neque corporalia post finem huius mundi esse futura, confestim in-flammati erumpunt et proclamant, dicentes: Nihil igitur erit, si nihil talium remanse-rit; et insultant his, qui sola spiritualia promittunt, rerumque sensibilibus opiniones auferunt. Haec itaque, ut opinor, magni divinique considerantes, timidisque fidelium simplicium cogitationibus consulentes, utilius visum est eis praedicare terrenorum sensibilibusque corporum transmutationem in caelestia spiritualiaque corpora, quam penitus corpora et corporalia et sensibilia omnia nunquam esse futura. Tolerabilior quippe carnaliter cogitantibus videtur ad credendum terrenorum corporum in caelestia transitio, quam totius corporalitatis negatio. Eodem condescensionis modo locutus est Apostolus, ut existimo, de resurrectidne terreni corporis disputans: Seminatur, inquit, corpus animale, surget corpus spirituale. Ac si dixisset: Corpus terrenum et animale, quod seminatur in mortis et corruptionis solutione, surget corpus spirituale et caeleste, terrena videlicet quantitate et qualitate in caelestem qualitatem et quan-titatem transmutata; et, ut breviter dicam, sicuti multi ac pene omnes haec verba Apostoli volunt intelligere, de terreno erit caeleste, de corporali erit spirituale, semper tamen corpus erit; de ponderoso in subtile mutabitur; nunquam tamen aetherea corpora transcensurum, neque corporeas qualitates amissurum, sed a terrenis qualita-tibus in caelestes

transiturum, sicut fumus vertitur in flammam. Quisquis autem sancti Ambrosii Gregoriique Theologi, nec non et expositoris ejus, Maximi dico, diligentius dicta inspexerit, inveniet profecto, non mutationem corporis terreni in caeleste corpus, sed omnino transitum in ipsum purum spiritum, non in ilium, qui aether, sed in ilium, qui intellectus vocitatur.

⁸⁹⁰ - V, 38, c. 1015B: Sed hujus nominis, deificationis dico, in latinis codicibus raris-simus est usus; intellectum vero ejus apud multos et maxime apud Ambrosium invenimus. Sed quare hoc evenit, non satis nobis patet. An forte quia sensus ipsius nominis, quod est theosis, quo maxime Graeci utuntur, significantes sanctorum transitum in Deum non solum anima, sed etiam et corpore, ut unum in ipso et cum ipso sint, quando in eis nil animale, nil corporeum, nil humanum, nil naturale remanebit, altus nimium visus, utraque carnales cogitationes ascendere non valentibus incomprehensibilis et incredibilis, ac per hoc non publice praedicandus. Sed de eo inter sapientes tractandum. Multa quippe divina mysteria a sanctis Patribus intacta ob hanc causam praetermissa sunt; infirmi siquidem oculi claritatem luminis sufferre nequeunt.

⁸⁹¹ - V, 23, c. 900C: Si ergo in restaurandis rebus humanique corporis partibus naturalis vis operatur, inque animalibus irrationabilibus resuscitandis, ut praefati auctoris approbant exempla quid mirum, si vitalis et naturalis virtus, quae nunquam substantiam humanorum corporum deserit, in tantum praevalet, ut ipsius operatione ipsa corpora ad vitam restituantur, et ad totius humanae naturae integritatem?

⁸⁹² - V, 23, C.902 C: Nullum enim miraculum in hoc mundo contra naturam Deum fecisse legimus: sed causis naturalibus administrativis et effectricibus, jussu Dei moventur, factas esse quascunque virtutum theophanias, divina narrat historia. Et si miraculum miraculorum est generalis mortuorum resurrectio, cujus maximum exemplum praecessit in Christo, in tantum, ut cetera fere omnia naturalia argumenta in praefiguratione ipsius facta fuisse recte intelligantur num veritati putandum est non convenire, nos existimare, ex causarum naturalium effective potentia divinae voluntati subdita ipsam, resurrectionem dico, futuram? О значении

законов природы и отношении к ним божественной воли ср., однако, III, 13, с. 661 C: *Spiritualium rerum natura non ita contemplationibus mentis succumbit, ut per singula de his, quae de ea, vel in ea, vel per earn peraguntur, rationem reddamus. Multa enim in ea solent apparere, quae non secundum cognitās vel incognitas ipsius leges, sed ultra omnem legem divina voluntate, quae nulla lege concluditur, est enim lex legum et ratio rationum, mirabili et ineffabili modo fiunt.* III, 16, C.669D: [divina voluntas] nulla lege constringitur. Nam et saepe contra consuetum naturae cursum multa solent fieri, ut nobis ostendatur, quod divina providentia non uno, sed multiplici modo atque infinito potest omnia administrare. Указываемое еще у Губера место V, с. 33, C.951 C не относится к делу. Huber, 146, Anm. 4.

⁸⁹³ - V, 26, C.916D-919C.

⁸⁹⁴ - V, 23, C.902D: *Ambabus itaque cooperatricibus, ipsa quidem natura et gratia, re-surrectio perficietur.* 906C: *Commune earum, naturae dico et gratiae, intelligitur esse humanae substantiae resurrectio, hoc est, mortalium corporum in immortalia transitus, et corruptibilium in incorruptibilia, et animalium in spiritualia, et temporalium et localium in aeterna omnique circumscriptione libera.* Comment, in Ev. sec. Ioan. C.315D.

⁸⁹⁵ - Expos, super hier. cael. c. 127B: apostolica sententia (Jac. 1,17) *divinam dationem ex divina donatione mirabili discernit differentia, optimam quidem dationem universalis creaturae substitutioni distribuens, perfectam vero donationem divinae gratiae largitati; quoniam omne, quod est, duobus modis divinam participat bonitatem, quorum primus in conditione naturae est, alter in distributione gratiae perspicitur. Nihil quippe est in universal! creatura, quod his duobus careat. Subsistit enim omne, quod est, ac divinae gratiae juxta convenientem sibi analogiam particeps est.* V, 23, C.903D: *Est itaque datum divinae bonitatis natura omnis, quae in essentiam ducta est, et perpetualiter custoditur, ne pereat. At vero quoniam inter esse et aeternaliter esse medietas quaedam constituitur, quae dicitur bene esse, ... illa insita medietas, hoc est bene esse, donum divinae bonitatis est, libero ac bono voluntatis intellectualis et rationalis creaturae motu adjuncto.* Comment, in Ev. sec. Ioan. C.325D: *Ita enim juncta data naturae et dona gratiae, ut*

inseparabilia fieri videantur. Nulla quippe natura est rationalis, quae omnino dono gratiae careat.

⁸⁹⁶ - V, 23, C.904Ä Sed illud donum [gratia] non omnibus generaliter distribuitur. Soli quippe angelicae humanaeque naturae donatur deificatio. Neque illis universaliter, sed solis angelis, qui Creatoris sui dilectione ardentes, stabiliti in contemplatione veritatis permanent, solisque hominibus secundum propositum vocatis. Huc accedit, quod donum gratiae neque intra terminos conditae naturae continetur, neque secundum naturalem virtutem operatur, sed superessentialiter et ultra omnes creatas naturales rationes effectus suos peragit.

⁸⁹⁷ - V, 20, C.893A: Principium itaque et finis mundi in Verbo Dei subsistunt, et, ut apertius dicam, ipsum Verbum sunt, quod est multiplex sine fine finis et principium ἀρχον, hoc est, sine principio praeter Patrem.

⁸⁹⁸ - V, 27, C.922B: si humana natura imago et similitudo Dei est, profecto et tota per totum in se ipsa est, et tota in singulis eam participantibus, nullam in seipsa vel in aliquo suae uniformiter simplicitatis divisionem vel partitionem, seu possibilitate dividendi vel partiendi, seu actu et opere recipiens. Si enim una et individua Divinitas est, ad cuius imaginem humanitas facta est, necessario et ipsa una et individua est, et omnes homines, nemine excepto, in ea unum sunt. 923C: Proinde si Dei Verbum humanitatem accepit, non partem ejus, quae nulla est, sed universaliter totam accepit.

⁸⁹⁹ - V, 25, c. 9113: Deus itaque Dei Verbum, in quo omnia facta sunt causaliter et subsistunt, secundum suam divinitatem descendit in causarum, quae in ipso subsistunt, effectus, in istum videlicet sensibilem mundum, humanam accipiens naturam, in qua omnis visibilis et invisibilis creatura continetur.

⁹⁰⁰ - V, 25, C.912A: Quare descendit?...Non aliam ob causam, ut opinor, nisi ut causarum, quas secundum suam divinitatem aeternaliter et incommutabiliter habet, secundum suam humanitatem effectus salvaret, inque suas causas revocaret, ut in ipsis ineffabili quadam adunatione, sicuti et ipsae causae, salvarentur. [Ac si aperte diceret: Si Dei sapientia in effectus causarum, quae in ea aeternaliter vivunt, non descenderet,

causarum ratio periret: pereuntibus enim causarum effectibus nulla causa remaneret, sicut pereuntibus causis nulli remanerent effectus; haec enim relativorum ratione simul oriuntur, et simul occidunt, aut simul et semper permanent]. [Ac si...permanent om. CF].

⁹⁰¹ - Comment, in Ev. sec. Ioan. c.320D: Dilectio itaque Patris causa est humanae salutis, qui in tantum dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, hoc est morti traderet, ut omnis aspiciens in mortem ejus non pereat, sed habeat vitam aeternam. Homil. C.295C: Non propter seipsum Verbum caro factum est, sed propter nos, qui non nisi per Verbi carnem potuissemus in Dei filios transmutari. Cf. V, 2, c.862 etc. Versus, S. I, i, 41, c. 1223A; I, vui, 70, c. 1232B.

⁹⁰² - II, 33, c. 611C. Expos, super hier. cael. c. 168C. Versus, S. I, vui, 60–67, c. 1232A;.

⁹⁰³ - IV, 9, c. 777B: Ipse siquidem, qui solus absque peccato natus est in mundo, Redemptor videlicet mundi, nusquam nunquam talem ignorantiam perpessus est, sed confestim, ut conceptus et natus est, et seipsum et omnia intellexit, ac loqui et docere potuit, non solum quia sapientia Patris erat, quam nihil latet, verum etiam quia incontaminatam humanitatem acceperat, ut contaminatam purgaret; non quia aliam accepit praeter earn quam restituit, sed quia ipse solus incontaminatus in ea remansit, et ad medicamentum vulneris vitiatae naturae in secretissimis ipsius rationibus reservatus. Tota quippe in totis periit, praeter ilium, in quo solo incorruptibilis perman-sit. Et quidem maximum exemplum gratiae ipse est, non quia quid ex reati humanae naturae indultum ei sit, sed quia solus omnium nullis praecedentibus meritis in uni-tatem substantiae verbo Dei conjunctus est, in quo omnes electi, de plenitudine gratiae ejus accipientes, filii Dei et participes divinae substantiae fiunt. V, 38, c. 1016B. Comment, in Ev. sec. Ioan. c.209C, 311 A.

⁹⁰⁴ - Comment, in Ev. sec. Ioan. C.332D: Jesus ergo fatigaCus ex itinere sedit sic super fontem (Io.4,6). Fatigatio Jesu incarnatio ejus est. Nostram quippe naturam, merito originalis peccati laboribus hujus mundi atque aerumnis fatigatam, accepit. Iter ejus descensus divinitatis suae, ad suscipiendam nostrae naturae similitudinem. Absque labore creavit nos per divinitatem, cum labore creavit nos

per humanitatem. Aeternaliter in se ipso et in Patre suo manens et immutabiliter, movit se ipsum veluti quodam itinere temporalis dispensationis per camem.

⁹⁰⁵ - Comment, in Ev. sec. Ioan. C.306C: Nam caro Christi non merito sui peccati mortalis facta est, sicut caro nostra, sed ad naturam nostram post peccatum condescensione passibilis erat. Mortem siquidem subire propter nos non renuit, causam vero mortis, peccatura dico, non recepit. Ideoque mors eum detinere non potuit, quia debitor mortis non fuit. Non poterat mors detinere captivum, quem non invenerat criminum. A primo ergo homine ante peccatum accepit absque peccato esse; ab eodem post peccatum accepit mori posse; quibus duobus totam nostram naturam in se ipso restituit. Cf. c. 328B.

⁹⁰⁶ - Versus, S. I, I, 19–23, c. 1222C:.

⁹⁰⁷ - Comment, in Ev. sec. Ioan. c. 309B: Lex gratiae est, quae docet non solum homines se invicem diligere, et virtutes et vicia discemit, verum etiam supra haec, quod soli divinae gratiae possibile est, pro hominibus non solum bonis, verum etiam et malis, si necesse est, mori. Quam legem. Christus in se ipso adimplevit, quando non solum pro omnibus hominibus, verum etiam pro omnibus impiis passus est. Cf. V, 38, c. 1003C: amplissima lex naturae.

⁹⁰⁸ - IV, 3, c. 745A Non quod et ipse passibilis sit secundum divinitatem, sed quod in eum humanitatis, quam solus assumpserat, passibilitas, et passio, et mors refertur, humanitatisque, quam sibi in unitatem substantiae assumpserat, compassus est. Ideoque quia compassus non immerito dicitur, et vere dicitur passus. Non enim separata est in passione una substantia Verbi et hominis. Versus, S. II, I, 15–16, c. 1233A

⁹⁰⁹ - Expos, super hier. cael. c. 175D: Non enim purificationis initium est Domini nostri Jesu Christi humanitas, quamvis ipsa pro purificatione totius mundi sancta et unica hostia immolata sit, sicut scriptum est: «Sanguis Christi filii ejus, Patris videlicet, mundat nos ab omni delicto», sed ipsius divinitas, nec non et Patris et Spiritus sancti, unius Dei, totius purificationis et illuminationis et perfectionis est principium.

⁹¹⁰ - – Comment, in Ev. sec. Ioan. c. 306C.

⁹¹¹ - Versus, S. I, i, 20, c. 1222C; vi, 23–26, c. 1229C; vii, 57, c. 1232A.

⁹¹² - Versus, S. II, i, 47–50, C.1233C.

⁹¹³ - Versus, S. I, VH, 7–12, c. 1230A

⁹¹⁴ - Versus, S. I, vi; S. II, I, 1–6, c. 1231C

⁹¹⁵ - Versus, S. I, VII, 13–16, c. 1230B

⁹¹⁶ - Expos, super hier. cael. c. 169Ä Nonne ipse est mysticus ille vermis, in cuius imagine quingentesimo semper anno transacto de cinere arabicae avis, phoenicis dico, proprii sui pectoris flamma consumptae, vermis nascitur et ad pristinam viriditatem revocatur? Christus siquidem ardore passionis, quam sponte sua suscepit, consumptus est, et descendit ad inferos mirabilis vermis. Sed mox post triduum reversus est, suique apostoli, qui eum in cruce ardentem viderant, in spirituali corpore resurgentem conspexere, virtutumque pennis volentem, ad Patremque suum ascendentem mirati sunt.

⁹¹⁷ - II, 10, C.537D: Primo igitur Dominum Jesum divisionem naturae, id est, masculum et feminam in seipso adunasse edocet [Maximus]; non enim in sexu corporeo, sed in homine tantum surrexit ex mortuis, in ipso enim nec masculus nec femina est, quam-vis in ipso sexu virili, in quo natus est ex virgine, et in quo passus est, apparuit discipulis suis post resurrectionem, ad confirmandam resurrectionis suae fidem. Non enim aliter eum cognoscerent, si notam eis formam non viderent; nondum siquidem Spiritum sanctum pleniter acceperunt, qui eos docuit omnia. V, 20, C.894B: Humanitas siquidem Christi unum cum Deitate facta nullo loco continetur, nullo tempore movetur, nulla forma seu sexu circumscribitur, quia super haec omnia exaltata est. V,38, c. 993–994.

⁹¹⁸ - II, 10, C.538Ä Deinde post resurrectionem nostrum orbem terrarum paradiso in seipso copulavit. Nam ex mortuis in paradysum rediens, in hoc orbe cum discipulis suis conversatus est, ostendens eis manifeste, non aliud esse paradysum praeter resurrectionis gloriam, quae primum in eo apparuit. V, 20, C.894D: Neque, quando manifestabat se discipulis suis, credendum est, extra paradysum

fuisse, sed simul et in paradiso erat, et se ipsum suis discipulis demonstrabat. Ille enim jam in paradiso erat, quia in ipso humana natura restaurata est: illi vero, quibus se manifestavit, nondum in paradiso, hoc est nondum restaurata in natura erant. Neque quando evanescebat ab oculis eorum, localiter ab eis recedebat, sed in subtilitatem spiritualis corporis carnalibus adhuc apostolorum oculis inconspicuum se occultabat.

⁹¹⁹ - V, 20, c. 895B: Ac deinde non solum humanitatem, quam acceperat et renovaverat in seipso, in aequalitatem angelicae naturae exaltavit et reduxit, quod per ascensionem ejus in caelum significatum est, quando videntibus discipulis elevatus est in aëra, nube eum suscipiente ab oculis eorum, quae et claritatem ipsius et spiritualitatem indicabat; dixit enim, priusquam pateretur Pater, clarifica Filium tuum: verum etiam super omnes angelos et virtutes caelestes et, ut breviter dicam, super omnia, quae sunt et quae non sunt, sublimavit. V, 25, C.911Ä Exivit igitur a Patre, et venit in mundum, humanam videlicet naturam accepit, in qua totus mundus subsistit; nihil enim in mundo est, quod non in humana natura comprehendatur et iterum reliquit mundum, et ivit ad Patrem, hoc est, humanam quam acceperat naturam super omnia visibilia et invisibilia, super omnes virtutes caelestes, super omne quod dicitur et intelligitur, suae Deitati, quae Patri aequalis est, adunans sublimavit. V, 20, c. 894C.

⁹²⁰ - V, 26, C.921A: Et quemadmodum divinitas ejus omnem superat intellectum, ita et humanitas, 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. Expos, super hier. cael. c. 187A.

⁹²¹ - V, 37, C.992A: indubitanter intelligo, quod ipse Dominus dixit: Ego et Pater unum sumus, non de sola sua divinitate, sed de tota sua substantia, homineque Deoque dixisse; ac per hoc totus Christus, Verbum videlicet et caro, ubique est, nulloque continetur loco, nec in toto, nec in parte sui, hoc est, neque in divinitate, neque in humanitate, quibus veluti duabus partibus tota ipsius substantia

constituitur. II, 11, c. 539B: Nam quod ipse ait: Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem seculi, satis ac plane indicat, ipsum non solum secundum Verbum, quo omnia implet, et super omnia est, verum etiam secundum carnem, quam in unitatem suae-substantiae vel personae accepit, et ex mortuis suscitavit, et in Deum transmutavit, semper et ubique esse, non tamen localiter seu temporaliter, nec ullo modo circumscriptum. Mirabili siquidem et ineffabili modo et super omnes caelestes essentias, et cum Patre est secundum humanitatem, quae Verbo Patris adunata est, et Deus est, et ubique regit mundum, et diligentibus se, sive invisibiliter, sive visibiliter apparet, caelum non deserit et mundum regit, ad dextram Patris sedet, in summis omnia gubemans, humanae naturae salutem in imis ministrans.

⁹²² - V, 25, C.911Ä humanam naturam...ultra omnem mundum in Deitatem meam convertens, salva naturarum, ex quibus subsisto, ratione manente, super omnia, quae sunt et quae non sunt, exalto. V, 26, C.920D: [Dei Verbi humanitas] in deitatem Verbi assumpta est, unaque cum ipsa substantia facta absque ulla confusione utriusque naturae divinae scilicet atque humanae, ex quibus unus Christus Dominus noster atque Salvator constare creditur et intelligitur ab his, qui orthodoxae fidei participes sunt; C.921Ä salva naturarum ratione. V, 38, C.994Ä Christus in duabus suis naturis in inseparabilem suam substantiam adunatis; c. 1018Ä una substantia in duabus naturis; 1018B: ipsius humanitas et divinitas unum et inseparabile unum [sunt], salva utriusque naturae ipsius ratione; c. 1018C: unitas inseparabilis unius ejusdemque substantiae ex duabus naturis; c. 1018D: homo in Verbo vere filius Dei, et Verbum in homine vere Filius hominis absque ulla naturarum transmutatione, unus idemque Filius Dei et hominis Dominus noster Jesus Christus. Expos, super hier. cael. c. 186C: utriusque naturae, divinae videlicet atque humanae, proprietatibus incommutabiliter ex unitate substantiae permanentibus, quemadmodum Verbum caro factum est, ita caro Verbum facta totus Deus in totis suis naturis. Versus, S.I,VIII, 64, c. 1232B: unam personam duplex substantia [-natura] prodit.

⁹²³ - V, 25, C.912B: Totus itaque mundus in Verbo Dei unigenito, incarnato, inhumanato adhuc specialiter restitutus est, in fine vero

mundi generaliter et universaliter in eodem restaurabitur. Quod enim specialiter in seipso perfecit, generaliter in omnibus perficiet. Non dico in omnibus hominibus solummodo, sed in omni sensibili creatura. Ipsum siquidem Dei Verbum, quando accepit humanam naturam, nullam creatam substantiam praetermisit, quam in ea non acceperit. Accipiens igitur humanam naturam, omnem creaturam accepit. Ac per hoc si humanam naturam, quam accepit, sal-vavit et restauravit, omnem profecto creaturam visibilem et invisibilem restauravit.

⁹²⁴ - V, 25, C.913D: Visibilium et sensibilium corporum moles et species resurrectiones non dicimus, sed, ut saepe inter nos convenerat, in suas causas et rationes, quae in homine factae sunt, in resurrectione hominis cum homine et in homine reversuras, in quibus plus animalia omnia dicenda sunt animalia esse, quam in ipsis effectibus corporeis ac sensibilibus.

⁹²⁵ - Cf. Versus, S. I, I, 27–28, c. 1222C

⁹²⁶ - V, 8, C.876B.

⁹²⁷ - V, 16, C.887C: veritas in carne. V, 38, c. 1003C. Homil. c. 290Ä Lux itaque hominum Dominus noster Jesus Christus, qui in humana natura omni rationali et intellectuali creaturae seipsum manifestavit, suaeque divinitatis, qua Patri aequalis est, abdita revelavit mysteria.

⁹²⁸ - V, 25, C.912C: Hinc non incassum credimus et intelligimus, incarnationem Verbi Dei non minus angelis, quam hominibus profuissē profuit namque hominibus ad suam redemptionem suaeque naturae restaurationem, profuit angelis ad cognitionem. Incomprehensibile quippe erat Verbum omni creaturae visibili et invisibili, hoc est intellectuali et rationali, angelis videlicet et hominibus, priusquam incarnaretur, quoniam remotum et secretum super omne, quod est et quod non est, super omne, quod dicitur et intelligitur incarnatum vero quodammodo descendens, mirabili quadam theophania et ineffabili et multiplici sine fine in cognitionem angelicae humanaeque naturae processit, et super omnia incognitum ex omnibus naturam, in qua cognosceretur, assumpsit, mundum sensibilem et intelligibilem in seipso incomprehensibili harmonia adunans. Et lux inaccessibilis omni creaturae intellectuali

et rationali praebuit accessum. Comment, in Ev. sec. Ioan. C.300D. Versus, S. I, viii, 40–47, c. 1231C.

⁹²⁹ - V, 38, c. 1002 C. Homil. c. 290A: Totum genus humanum merito originalis peccati in tenebris erat, non exteriorum oculorum quibus sensibilibus formae coloresque sentiuntur, sed interiorum, quibus intelligibilibus species et pulchritudines discernuntur; non in tenebris hujus caliginosi aeris, sed in tenebris ignotantiae veritatis; non in absentia lucis, quae mundum corporeum declarat, sed in absentia lucis, quae mundum incorporeum illuminat. Post cuius ortum ex virgine lux in tenebris lucet (Io. 1,5), in cordibus videlicet se cognoscentium. Versus, S. I, vn, 1–6, c. 1230A.

⁹³⁰ - Comment, in Ev. sec. Ioan. C.321C: Lux itaque, hoc est Dei Verbi incarnatio et doctrina et passio et resurrectio, iudicat mundum. Qui vult accedere ad lucem, hoc est ad Filium Dei, ut in eum credat, eumque cognoscat, non iudicatur; qui autem neque in eum credit, neque intelligit, in tenebris suis manebit, in quibus damnabitur, hoc est iudicabitur, nolens accedere ad lucem. Cf. c. 33OB. I, 10, C.451C. V, 38, c.1018.

⁹³¹ - I, 71, C.516C: Nil enim aliud est fides, ut opinor, nisi principium quoddam, ex quo cognitio Creatoris in natura rationabili fieri incipit. Expos, super hier. cael. c. 165C: Prima siquidem rationabilis animae ad creatorem redeuntis illuminatio est donum fidei, quod per sacramenta baptismatis et datur et significatur. Ideoque non incongrue fides summae et coessentialis Trinitatis, quae primitus in anima fidelium surgit et apparet, sub symbolo luciferae stellae a sanctis theologis innuitur, quam stellam mysticam clara sequitur aurora, splendor videlicet actionis et scientiae in spe robustissima futurae beatitudinis, deinde sol, clarissima profecto species summae ac sanctae Theophaniae relucet, et ferventissima virtus divinae caritatis in his, qui ipsam veritatem et contemplantur et diligunt, ineffabilis gratiae ardore incensi, pulchritudine allecti. etc. Cf. c. 174B-175B, 190A.

⁹³² - Comment, in Ev. sec. Ioan. c.31 IB: Itaque unusquisque credentium Christo, secundum propriam virtutem, et subjectum sibi virtutis habitum et qualitatem et crucifigitur, et crucifigit sibimet ipsum Christum, Christo videlicet concrucifixus. 312Ä Unusquisque enim fidelium, qualem in animo habuerit habitudinem per incre-

menta virtutum, talem de Christo habebit fidem per augmenta intelligentiarum; et quotiens prioris vitae modis et inferioris moritur, et in altiores gradus subvehitur, totiens opiniones de Christo, quamvis simplices, tamen in ipso et cum ipso morientur, et in sublimiores de eo theophanias fide atque intelligentia provehantur. Itaque in suis fidelibus Christus quotidie moritur, et ab eis crucifigitur, dum carnales de eo cogitationes, seu spirituales, adhuc tamen imperfectas, interimunt, semper in altum ascendentes, donec ad veram ejus notitiam perveniant; infinitus enim infinite etiam in purgatissimis mentibus formatur. 312B: totam moralem philosophiam, de virtutibus animae deque Christi carne spiritualis homo superans, ad ipsam naturalem contemplationem in Spiritu, veluti a quadam carne Verbi ad ipsius animam transcendit. 312C: qui ad eum perfecte ascendit, ad uniformem simplicemque theoricæ scientiæ in mysteria inductionem, veluti a quadam Christi anima ad intellectum ipsius transvehi necesse est. Alius ab eadem simplici theologica scientia, quæ maxime circa Christi intellectum circumvolvitur, in ipsam perfectam secretamque divinam infinitatem per negationem, omnibus, quæ post Deum sunt, moriens, veluti a quodam intellectu Christi ad ipsius divinitatem mystice ascendit.

⁹³³ - Comment, in Ev. sec. Ioan. c. 299D: de plenitudine ejus accepimus gratiam pro gratia (Io. 1,16); gratiam videlicet contemplationis veritatis pro gratia fidei inhumanationis ejus confessionis, hoc est, gratiam speciei pro gratia fidei, gratiam deificationis in futuro, pro gratia actionis et scientiæ in praesenti.

⁹³⁴ - Comment, in Ev. sec. Ioan. c.331D. Expos, super hier. cael. c. 167B.

⁹³⁵ - Expos, super hier. cael. c.264D: Et quomodo aedificati sunt [divini animi]? Super illud fundamentum, Deum videlicet Verbum, Dominum nostrum Jesum Christum, super quem veluti inconcussam petram universalis Ecclesia rationabilium et intelligibilium fabricatur.

⁹³⁶ - Comment, in Ev. sec. Ioan. C.319D: Solus itaque descendit, et solus ascendit, quia ille cum omnibus suis membris unus Deus est, unicus Filius Dei. In ipso enim omnes credentes in ipsum unum sunt; unus itaque Christus, corpus cum membris, ascendit in Patrem.

⁹³⁷ - V, 38, C.995Ä Vide initium aedificationis, unitatem quidem fidei; aedificationis perfectionem cognosce, unitatem videlicet cognitionis Filii Dei. Hic igitur incrementa corporis Christi incipiunt, illic perficientur, quando Christus cum toto et in toto suo corpore quidam perfectus et unus vir, caput in membris et membra in capite apparebit.

⁹³⁸ - Praef. ad vers, operum S. Dionysii, c. 1034B: (-C.267A): Ideoque praesens ecclesiastica ierarchia, ut diximus, media est inter legalem praeteritam et caelestem futuram, quoniam non solum aeternarum rerum symbola peragit et visibiliter considerat, ut legalis praeterita, sed et spiritualem eorum intelligentiam investigare invenireque non cessat, ut caelestis futura. Comment, in Ev. sec. Ioan. C.308Ä Ex parte enim veritatem cognoscit, sui redemptoris gratia illuminata; ex parte prophetat, invisibilibus symbolis mysticisque doctrinis ea, quae ad purum non intelligit, significans. 300B: Tria itaque proponit (Io. 1,17): legem, gratiam, veritatem; tres ierarchias insinuans, unam quidem in Veteri Testamento, in obscurissimis aenigmatibus traditam; secundam, quam et mediam dicimus, in Novo Testamento, in quo abundantia gratiae, et eorum, quae mystice in lege et dicta et facta sunt, apertissima declaratio est; tertiam, caelestem dico, jam in hac vita inchoantem, et in altera vita perficiendam, in qua purae veritatis contemplatio in his, qui deificantur, absque ulla caligine donabitur.

⁹³⁹ - Expos, super hier. cael. c. 136C: omnes species visibilis et invisibilis creaturae, omnesque allegoriae, sive in factis, sive in dictis, per omnem sanctam utriusque Testamenti Scripturam, velamina paterni radii ("Verbi Dei] sunt, et ipse radius secundum carnem suam suimet secundum Deitatem maximum velamen est nobisque connaturale. Versus, S. I, v, 23–32, c. 1228C. Homil. c. 296D.

⁹⁴⁰ - Comment, in Ev. sec. Ioan. C.308C: Symbola autem Novi Testamenti principalia tres τελεταί sunt, hoc est, tres mysticae hostiae, quarum una baptismatis est, altera συνάξεως, hoc est, communionis corporis Domini et sanguinis, tertia in mysticrio chrismatis. Cf. C.345A.

⁹⁴¹ - Expos, super hier. cael. c. 142Ä Ipsa igitur sancta Trinitas nostra θεώσις est, hoc est deificatio; deificat enim nostram naturam, reducendo eam per sensibilia symbola in altitudinem angelicae

naturae, et deificans earn in his, qui ultra omnia in ipsum Deum transeunt....Ipsa nobis manifestat virtutes in figuris ac formis nostrae infirmitati congruentibus, ut per eas veluti per quosdam gradus, quos in divinis instruxit eloquiis, facta dico patriarcharum, evangelicas parabolas, omnesque virtutes, quas Dominus in carne peregit, visibilia sacramenta novae legis, quae ab ipso Domino et inchoata et sanctificata sunt, et sanctis apostolis frequentata, et celebrata, et aucta, conscendamus actionis et scientiae gressibus, divina gratia nos ducente, adjuvante, cooperante, donec perveniamus aequaliter cum angelis in simplicissimam puramque incommutabilis veritatis speculationem.

⁹⁴² - Expos, super hier. cael. c. 182Ä Sensibilia autem symbola sunt, quorum intellectum caelestes virtutes contemplantur, veteris legis sacramenta, verbi gratia tabernaculum, et omnia, quae in eo fieri Dominus praecepit, deinde visiones prophetarum in variis formulis atque figuris, postremo ecclesiastica Novi Testamenti mysteria, quorum omnium intimum lumen sancti angeli clare perspiciunt.

⁹⁴³ - При более точном словоупотреблении следует различать, по Эригене, между таинствами и символами. «Символами» в собственном смысле (symbola) называются предметы и действия, измышленные лишь для обозначения высшей действительности, но не существующие на самом деле независимо от того, что ими обозначается (Исх. 23,1934,26, Пс. 113,4, притчи, также Ин. 1,1). В «таинствах» же (mysteria, sacramenta), скрывающая в себе нечто высшее, форма является всегда данным чувственной действительности, или историческим фактом (скиния, жертвы, обрезание в ветхом завете, также переход через Чермное море народа израильского, два сына Авраама; в новом завете – таинство крещения, таинство Тела и Крови Христовой, таинство миропомазания). Однако и в «Писании», по Эригене, символы полагаются вместо таинств и таинства вместо символов, ввиду близости и сходства этих терминов, и сам он вообще не выдерживает указанного различия между ними, которое, впрочем, по отношению к вопросу о взгляде философа на христианские таинства и не имеет особого значения, так как и

при точном, с точки зрения Эригены, словоупотреблении, термин «таинство» должен иметь слишком широкое значение, и под него подводятся и ветхозаветные учреждения и факты библейской истории. Comment, in Ev. sec. Ioan. C.344D: quaerendum, quid inter mysteria distat utriusque legis, litterae videlicet et gratiae, et symbola. Mysteria itaque proprie sunt, quae juxta allegoriam et facti et dicti traduntur, hoc est, et secundum res gestas facta sunt et dicta, quia narrantur. Verbi gratia Mosaicum tabernaculum et secundum rem gestam erat constructum, et textu sanctae Scripturae dictum atque narratum. Similiter sacramenta legalium hostiarum et secundum historiam facta sunt, et dicta sunt secundum narrationem. Circumcisio similiter et facta est in carne, et narrata est in littera. In Novo quoque Testamento mysteria baptismatis, Dominici quoque corporis ac sanguinis, necnon et sancti chrismatis juxta res gestas conficiuntur, et litteris traduntur et dicuntur. Et haec forma sacramentorum allegoria facti et dicti a sanctis Patribus rationabiliter vocitatur. Altera forma est, quae proprie symboli nomen accepit, et allegoria dicti, non autem facti appellatur, quoniam in dictis solummodo spiritualis doctrinae, non autem in factis sensibilibus constituitur. Mysteria itaque sunt, quae in utroque Testamento et secundum historiam facta sunt, et secundum litteram narrata; symbola vero, quae solummodo non facta, sed quasi facta sola doctrina dicuntur.... Quae forma in omnibus fere parabolis cognoscitur, proprieque symbolica nominatur, quamvis usus divinae Scripturae sit, symbola pro mysteriis, et mysteria pro symbolis vicinitate quadam atque similitudine ponere.

⁹⁴⁴ - Comment, in Ev. sec. Ioan. C.307D: Trans Jordanem Bethania (Io. 1,28) humana natura ultra fluentia divinae gratiae, quae post incarnationem Verbi in eam diffusa sunt, veluti egestate divinatorum bonorum et siccitate infusionis sapientiae confecta residebat. 308B: Primum siquidem sacerdotium, quod erat sub lege, veluti Bethania ultra effusiones per Christum gratiae et veritatis in Novo Testamento constituitur. Cf. c. 300A. rationabiliter vocitatur. Altera forma est, quae proprie symboli nomen accepit, et allegoria dicti, non autem facti appellatur, quoniam in dictis solummodo spiritualis doctrinae, non autem in factis sensibilibus constituitur. Mysteria itaque sunt, quae in utroque Testamento et secundum

historiam facta sunt, et secundum litteram narrata; symbola vero, quae solummodo non facta, sed quasi facta sola doctrina dicuntur.... Quae forma in omnibus fere parabolis cognoscitur, proprieque symbolica nominatur, quamvis usus divinae Scripturae sit, symbola pro mysteriis, et mysteria pro symbolis vicinitate quadam atque similitudine ponere.

⁹⁴⁵ - Comment.. in Ev. sec. Ioan. C.315C: in qua nativitate incipit humana natura ad suam pristinam sedem, de qua corruit, redire.

⁹⁴⁶ - Comment, in Ev. sec. Ioan. C.307D: Bethania vero in Judaea citra Jordanem juxta Jerusalem eadem natura, per incarnationem Verbi Dei liberata, et per fluentia divinae gratiae, quae primitus per sacramenta baptismatis distribuuntur veluti in Judaeam, id est, in veram confessionem fidei et actionis et scientiae, et in domum obedientiae, hoc est, in unitatem Ecclesiae divinis legibus obedientis transducta juxta Jerusalem posita est. Exposit. super hier. cael. c. 165C: Prima siquidem rationabilis animae ad creatorem redeuntis illuminatio est donum fidei, quod per sacramenta baptismatis et datur et significatur.

⁹⁴⁷ - II, 33, C.611D: Dum enim unusquisque fidelium baptismatis subit sacramentum, quid aliud ibi peragitur, nisi Dei Verbi in eorum cordibus de Spiritu sancto et per Spiritum Sanctum conceptio atque nativitas. Quotidie igitur Christus in utero fidei veluti castissimae matris visceribus et concipitur et nascitur et nutritur.

⁹⁴⁸ - Comment, in Ev. sec. Ioan. c. 3И3A: quomodo Agnus Dei, id est Salvator mundi, originale totius humanae naturae peccatum tollit, utrum re ipsa jam ablatum est, et de tota natura purgatum, an adhuc in sola spe, re autem post communem humanae naturae resurrectionem auferetur?...Ad hoc itaque dicendum, quia jam ab original! peccato humana natura neque in omnibus communiter, neque in singulis specia-liter, re ipsa abolitio facta est perfectaue interemptio [sic]. Hoc enim servatur ad ultimam in fine mundi victoriam, quando, ut ait Apostolus, novissimus inimicus destruetur mors (1Cor. 15,26)....Adhuc itaque in spe liberata natura, in futuro vero reipsa liberabitur. Quid ergo datur per gratiam divinae generationis, per baptismum dico, si omnino originale peccatum radicitus non exstirpatur? Ad hoc dicendum: reatus solummodo originalis peccati per baptismum laxatur, manente adhuc originali

peccato. Aliud enim est sagittam auferre de-vulnere, aliud postea vulnus sanare. Hoc igitur totum est, quod nobis gratia baptismatis confert. Ex reatu enim peccati nos liberat, et in gratiam divinae filietatis exaltat, ut dimisso reatu vulnera delictorum nostrorum sanari incipiant. Quanto enim tempore reatus, quasi quoddam ferrum, in vulnere remanserit, nullum vulnus sanari possibile est; eo autem subtracto, spirituali medecinae locus tribuitur. Exposit. super hier. cael. C.203C: quisquis post gratiam baptismatis adeptam non peccaverit, correctione delictorum non indigebit. Purgatur quippe semel et simul ab omni originali proprioque peccato. Indiget autem purgari ab ignorantia divinorum sacramentorum. Non enim imperitus divinorum in-tellectuum viam veritatis potest ingredi, nec lucem ipsius conspici, sine qua nemo deificabitur. Siquidem non sufficit, ut quis sagittam de vulnere retrahat, nisi adsit, qui sanando vulnere medicinam adhibeat. Gratia namque baptismi hoc solum praestat, praeterita non nocere delicta, et in divinam filietatem nasci non autem largitur futura commissa non impedire; hoc quippe divinae gratiae per poenitentiam libero arbitrio committitur, divinae quidem gratiae per poenitentiam, libero arbitrio per providen-tiam. Cf. Comment, in Ev. sec. Ioan. c. 316C.

⁹⁴⁹ - Comment, in Ev. sec. Ioan. C.317Ä sicut totus homo carnalis anima et corpore caro dicitur, ita et totus homo spiritualis anima et corpore spiritus, quoniam nascentes homines in Christo per Spiritum sanctum unum cum ipso Spiritu efficiuntur secundum corpus et animam. Ubi datur intelligi, quod sacramentum baptismatis mutatio-nem carnis in spiritum futuram esse praefigurat. 317D: Nam qui ex eo nascitur, unus cum eo efficitur. Quemadmodum ille Spiritus Sanctus est per naturam, ita et nascentem ex se spiritum sanctum efficit per gratiam. 320C.

⁹⁵⁰ - Comment, in Ev. sec. Ioan. C.316C: Quamvis enim sacramentum visibile baptismatis nihil adhuc in hac vita corpori videatur conferre, in resurrectione tamen futura de mortali efficiet immortale, de corruptibili incorruptibile, et cetera, quae ad gloriam futurae resurrectionis pertinebunt. Verumtamen etiam in praesenti vita sanctificat fidclium corpora virtus sacramenti, cum templum Dei efficiantur (1Cor. 6, 19).

⁹⁵¹ - Comment, in Ev. sec. Ioan. C.324Ä Si autem quaeritur, utrum in aliquo profuit ipsi Domino, quod a suo praecursore baptizatus sit, quidam non absurde respondent, Christum sanctificationem quandam Ioannis baptismati effecisse. Illud autem baptis-ma nihil Christo contulit. Scimus tamen, Graecorum auctores fiducialiter asserere, sanctificationem humanitatis Christi per sacramentum baptismatis Ioannis auctam fuisse.

⁹⁵² - IV, 20, c. 836D: Dormienti Adam fit Eva de latere, mortuo Christo percutitur latus, ut profluant sacramenta, quibus formatur Ecclesia. Sanguis enim est in consecrationem calicis, aqua vero in consecrationem baptismatis. Cf. Versus, S. I, vii, 69–74, C.1232B

⁹⁵³ - Exposit. super hier. cacl. c. 140B: Et Jesu participationis ipsam divinissimae eucha-ristiae assumptionem (De cael. hier. I, 3). Intuere, quam pulchre, quam expresse asserit, visibilem hanc eucharistiam, quam quotidie sacerdotes Ecclesiae in altari conficiunt ex sensibili materia panis et vini, quamque confectam et sanctificatam corpo-raliter accipiunt, typicam esse similitudinem spiritualis participationis Jesu, quem fideliter solo intellectu gustamus, hoc est, intelligimus, inque nostrae naturae interio-ra viscera sumimus, ad nostram salutem, et spirituale incrementum, et ineffabilem deificationem. Oportet ergo, inquit, humanum animum, ex sensibilibus rebus in ca-elestium virtutum similitudinem et aequalitatem ascendentem arbitrari, divinissimam eucharistiam visibilem, in Ecclesia conformatam, maxime typum esse participationis ipsius, qua et nunc participamus Jesum per fidem, et in futuro participabimus per speciem, eique adunabimur per caritatem. Quid ergo ad hanc magni theologi Dionysii praeclarissimam tubam respondent, qui visibilem eucharistiam nil aliud significare praeter se ipsam volunt asserere, dum clarissime praefata tuba clamat, non illa sacramenta visibilia colenda, neque pro veritate amplexanda, quia significativa veritatis sunt, neque propter se ipsa inventa, quoniam in ipsis intelligentiae finis non est, sed propter incomprehensibilem veritatis virtutem, qua Christus est in unitate humanae divinaeque suae substantiae ultra omne, quod sensu sentitur corporeo, super omne, quod virtute percipitur intelligentiae, Deus invisibilis in utraque sua natura. Cf. Comment, in Ev. sec. Ioan. C.347Ä Item in Novo Testamento, ut et inde

exemplum accipiamus, corpus et sanguis Domini nostri et sensibiliter secundum res gestas conficitur mysterium, et secundum spiritualis intellectus investigatur cerebrum.

⁹⁵⁴ - Versus, S. I, hi, 61–69, c. 1226C

⁹⁵⁵ - Expos, super hier. cael. c. 139B: Hinc est, quod et sanctissimum chrismatis sacramentum, thuris etiam fumigatio, in typo intimae virtutum suavitatis et virtutum dividicationis a sacerdotibus conficiuntur ecclesiae.

⁹⁵⁶ - Expos, super hier. cael. c. 204A, см. выше, с. 375 прим. V, 38, c. 1003A.

⁹⁵⁷ - V, 38, c. 1002D: Ex qua duplici morte [corporis et animae] totum genus humanum liberat lux illa, quae omnibus orta est, quae de seipsa dicit' Ego sum lux mundi. Nunc quidem partim idolorum servitium destruens, in his, quos ad cultum et agnitionem veri Dei convertit, sordesque vitiorum inundatione baptismatis deluit, et inflammatione poenitentiae exurit: in fine autem non solum generaliter mors corporis, verum etiam mors mentis destruetur, ac penitus idololatriae ritibus omnibusque omnium nationum superstitionibus iniquitatibusque ventilatis unius veri Dei cognitio universae praestabitur creaturae. Cuncti siquidem boni et mali, quando stabunt ante tribunal Domini, cognoscent, quia unus Deus est, et non alius praeter eum.

⁹⁵⁸ - V, 36, c. 979–980.

⁹⁵⁹ - Comment, in Ev. sec. Ioan. c. 333B: prima aetas [mundi] ab expulsionem primi hominis de paradiso usque ad altare, quod Noe exiens de arca post diluvium construxerat, computatur. Secunda, inde usque ad altare, in quo Abraham iussus a Deo immolare Isaac. Tertia, dehinc ad altare regis David in arca Ornan Jebusei. Deinde quarta, usque ad altare Zorobabel in templo reaedificato. Inde quinta, usque ad baptismum Ioannis, seu, ut multis non irrationabiliter videtur, usque ad verum altare, hoc est usque ad Christi crucem, quam cuncta praefata typicabant altaria. Protenditur hinc sexta aetas usque ad finem mundi; nunc agitur. Septima namque aetas in alia vita perficitur in animabus corpore solutis; quae aetas incipit martyrio Abel, et in fine mundi resurrectione omnium

terminabitur. Post quam ogtava incipiet apparere, quae nullo fine circumcribetur. V, 38, c. 1016B.

⁹⁶⁰ - V, 38, c. 1017A.

⁹⁶¹ - V, 38, c. 996A, 1009B.

⁹⁶² - V, 38, c. 997Ä Hos itaque, qui talia somniant, clara veraque deridet ratio. Quomodo enim Dominus noster Jesus Christus, cui Pater dedit iudicium, localiter et temporaliter movebitur, postquam humanitatem suam super omnia loca et tempora, super omne, quod dicitur et intelligitur, in unitatem suae divinitatis exaltavit; ubi sedet aeternaliter et incommutabiliter ad dextram sui Patris, et sessurus est; unde regit et iudicat omnia, et recturus et iudicaturus est! Nam quod in ecclesiastico sym-bolo fides catholica confitetur, dicens: Inde venturus iudicare vivos et mortuos, non ita debemus cogitare, ut localem motum ipsius, seu ex intimis naturae sinibus in hunc mundum processionem quandam intelligamus, donec visibilibus membris corpo-reis sensibus iudicandorum appareat; sed adventum ipsius unusquisque bonorum et malorum intra seipsum videbit in sua conscientia, quando aperientur libri, et reve-labit Deus abscondita fc'nebrarum, et unusquisque suarum actionum et cogitationum iudex erit.

⁹⁶³ - V, 38, c.996–1001.

⁹⁶⁴ - V, 38, c. 1002A: Quod autem nullus eorum, qui de Aegypto reversi sunt, obrutus est fluctibus vel mersus, sed omnes, ut ait Apostolus, sub nube fuerunt, sub divina videlicet protectione, et omnes mare transierunt, et omnes sub Moyse baptizati sunt in nube et in mari, praefigurabat generale illud baptisma, quod in fine mundi perficietur, quando mysticus Moyses populum suum, universum videlicet genus humanum, sanguine suo redemptum, omnique impietate atque malitia detersum, de morte ducet ad vitam, quando in nullo homine nihil praeter simplicitatem naturae apparebit, merito ipsius, qui earn totam accepit, totamque sanavit, quando intelligibilis rex Aegypti, princeps profecto hujus mundi, cum innumerabili exercitu malitiae suae, omnibusque vitiis, quibus imaginem Dei in homine creatam captivam detinuerat, fluctibus Rubri maris, hoc est, profundissima copiosissimaque atque infinita effusione gratiae, quae in pretium sanguinis Christi humanae naturae diffusa est, obruetur.

⁹⁶⁵ - V, 31, C.941Ä Non enim nunc de substantia daemonum, quam conditor omnium bonam et incorruptibilem in eis fecit, sermo nobis est, utrum et ipsa purgata convertetur ad principium suum, quod praevaricando deseruit, an semper a contemplatione veritatis sua perversitate exorbitata fugiet. Hoc interim solummodo ad purum de ea cognoscimus,...quod impietas, quam superbiendo attraxerat, penitus peribit, ne divinae bonitati coaeterna fieri possit. De salute autem ejus, aut conversione, seu in causam suam reditu propterea nihil definire praesumimus, quoniam neque divinae historiae, neque sanctorum Patrum, qui earn exposuere, certam de hoc auctoritatem habemus. По мнению философа, ангелы по природе обладают нематериальными телами, неотделимыми от их духовной субстанции и неразрушимыми. II, 22, с.556В; IV, 7, с.762 С; V, 13, с.884 С; V, 38, с.993 С. Expos, super hier. cael. с. 159В. Демоны же, т. е. падшие ангелы, получили сверх того, вследствие падения, еще и особые воздушные тела, подобно тому, как люди получили тела грубо-материальные; это мнение Эригена высказывает не только в сочинении «о предопределении», но и в сочинении «о природах». V, 13, C.884D. De praedest. XIX, II с. 437А. Понятно, что с уничтожением материального мира, или обращением его в духовное бытие, перестанут существовать и эти воздушные тела демонов. IV 24, с. 852 С. Таким образом, общее восстановление всего, или апокатастасис, должно коснуться так или иначе и злых духов. Но злые духи, как неоднократно замечает о том Эригена, в то же время, никогда не обратятся сами своею волею к Богу, не потому, чтобы не могли обратиться, если бы захотели, но потому, что никогда не захотят этого. V, 38, с. 1002 С, с. 1012В. И поэтому спасение рода человеческого Христом послужит лишь как бы во вред диаволу и ангелам его, так как они будут лишены власти над людьми и будут мучимы завистью к их блаженству. V, 38, с. 1002В. Различие между наказанием злых людей, с одной стороны, и демонов – с другой, указывается, нужно думать, в V, 32, с. 950D: ...poena dupliciter intelligitur aut enim delicta in his, qui ad principium suum revertuntur, per indulgentiam puniuntur; aut in his, qui a principio suo semper fugiunt, perpetuo torquentur.

⁹⁶⁶ - V, 27, c. 921C: Si enim tota [humana natura] illuc ascensura est, et, ut apertius dicam, reditura in eum, quem peccando deseruit; si eam totam redimento suscepit [Christus]: quid dicturi sumus? Nonne consequens erit, nullam aeternam mortem miseriae, nullam impiorum poenam remansuram? Quid enim in eis torquebitur, post-quam tota natura, cujus et boni et mali participes sunt, non solum omni morte atque malitia liberabitur, verum etiam in ipsum Deum revertetur? Ubi ergo aestus ille flammaram ignis aeterni, in quem severitas justissimi judicis malos missura est, dicens: Ite, maledicti, in ignem aeternum, qui praeparatus est diabolo et angelis ejus?... Si vero quis asseruit, partem humanae naturae in Deum redituram, partem in poenis semper mansuram: quanta incommoda, veraeque rationi reluctantia assertio-nem ejus consequentur? Cogetur siquidem fateri, Deum Verbum non totam humanam naturam, sed partem ejus sumpsisse, ac per hoc neque totum humanum genus salvare voluisse, nec salvasse; quod absurdum credere. 923D: Inter haec itaque sibi invicem repugnantia, veluti inter aestuantis oceani fluctus cautesque, quas allidunt, afflictus longa et inextricabili deliberatione fatigatus convolor, nullamque viam evadendi reperio. Si enim, ut breviter colligam, quae late superius dicta sunt, totam humanitatem Verbo Dei assumptam, ac per hoc in ipso salvandam naturali resurrectionis virtute cooperatrice, quae nullam naturam perire sinit, neque perpetuo puniri dixerö quid erit, quod aeternae damnationi attribuatür? Divinaeque Scripturae auctoritati resistere videbor, quae incunctanter diabolo, omnibusque ejus membris, aeterna tormenta minatur esse futura. Si autem neque totam humanitatem a Christo assumptam atque salvandam, neque naturali resurrectionis virtute totam liberandam, sed ex parte in divinae imaginis dignitatem redituram, ex parte in aeterna calamitate captivam remansuram docuerö nonne confestim vera ratio divinaque simul auctoritas me redarguet? Ratio quippe evidentissime docet, nil summae bonitati vitaeque ac beatitudini ex diametro contrarium perpetuo esse posse.... Divina auctoritas clamat: Ero mors tua, o mors, et morsus tuus, o infeme (Os. 13,14). Item: Novissimus mimicus destruetur mors (1Cor. 15,26). 924C: In hac itaque acie, inter haec tela veluti

ex utroque latere confixus, ignorans, quo tendam, et quid potius sequar, anxius con-sisto.

⁹⁶⁷ - V, 27–36, c. 921–978. Cf. V, 35, C.960Ä Mag. Redeamus ergo ad propositum, hoc est, ad reditum universitatis conditae in suas causas. Disc. Prius considerandum, arbitror, qua ratione etc. V, 36, c. 964Ä De quo reditu quod restat, discutiendi tempus est. Disc. Tempus plane. Prius tamen noscere velim, quoniam me valde perturbat etc. V, 36, C.978B: Mag. Hactenus de his: nunc ad reditum creaturae in pristinum statum, de quo principaliter sermocinatio est, redeundum. Disc. Redeundum sane, ac tempus exigit prolixitasque disputationis. Et vereor, ne forte his, qui lecturi sunt, multiplex perplexaque earundem rerum repetitio fastidium gignat. Mag. Perplexa materia difficillimarumque rerum anfractus multiplicem' perplexamque ratiocinationem exigunt, et fortassis non deerunt, quibus magis placebit frequens earundem rerum repetitio, quam brevis cursimque Ingrediens de his, quae saepe mentis acicm fugiunt, intimatio, quae solet facilius cludere obtrusa quam aperire, et amphiboliam inferre quam expellere. Disc. Ingredere, quo et quali modo vis; tantum ut principalem quaestionem, quae de reditu est, absque ullis incidentibus quaestionibus discutias. Incidentes quippe quaestiones finem disputationi impediunt imponere.

⁹⁶⁸ - V, 27, C.925D: Divinus itaque animus nullum malum nullamque malitiam novit. Nam si nosset, substantialiter extitissent, neque causa carerent. Jam vero et causa carent, ac per hoc in numero conditarum naturarum essentialiter non sunt, ideoque omnino divina alienantur notitia.

⁹⁶⁹ - V, 27–28, c. 925–935.

⁹⁷⁰ - V, 31, C.944D: In ilia enim die peribunt omnes cogitationes eorum. Cogitationes dixit perituras, non autem substantias. Sed quas cogitationes ait? Vanas profecto rerum sensibilibus, quibus in hac vita insano inhiant amore, phantasias, quas irrationa-bilibus obcaecatae per malitiam animae affectibus attrahunt. Quibus phantasiis ipsi, qui eas fingunt, simillimi erunt. Nullam quippe vere veri soliditatem invenient, sed veluti inanibus somniis torquebuntur. Cf. V, 32, C.949C.

⁹⁷¹ - V, 29, C.936B: Quamvis enim in perversis voluntatibus perverse agendi appetitus ardorque semper permanserit, quoniam quod appetitur, perfici non sinitur, et in nullo, nisi in semetipsa, flamma malevolae cupiditatis ardet: quid aliud relinquitur, nisi foetida cadavera, omni vitali motu, hoc est, omni naturalium bonorum virtute atque substantia privata? Et fortassis tales sunt gravissimi cruciatus malorum hominum et angelorum, et ante iudicium futurum, et post, malefaciendi cupiditas, et perficiendi difficultas.

⁹⁷² - V, 29, c. 937Ä Vide igitur, qualia loca tormentorum praefatus describit Theologus. Ubi Judas Salvatoris nostri proditor torquetur? Numquid alibi nisi in sua polluta conscientia, qua Dominum tradidit? Qualem poenam patitur? Seram profecto poenitentiam et inutilem, qua semper uritur. Quia patitur dives ille in inferno? Nonne splendorum epularum, quibus in hac vita vescebatur, egestatem? Qua flamma consumitur impurissimus rex Herodes, nisi suo furore, quo in necet exarsit innocentium?... Unusquisque enim impie viventium ipsa vitiorum libidine, qua in carne exarsit, veluti quadam flamma inextinguibili torquebitur. De diabolicarum vero perversarum voluntatum supplicio quid aliud intelligendum, praeter illarum aeternam refrenationem, suaeque impietatis aeternum interitum? Quae enim gravior poena impio, quam impie agere et neminem laedere posse? Haec est catena, qua Dominus noster Jesus Christus, descendens in infernum, diabolum ligavit.

⁹⁷³ - V, 30, c. 938B: Disc. Sed adhuc restat difficillima ilia, ut mihi videtur, quaestio, in quo supplicia ilia erunt, quae non solum diabolo, verum etiam impiis hominibus futura divina testatur auctoritas. 939B: Non itaque te nunc interrogo de corporalitate, seu localitate, seu temporalitate suppliciorum; spiritualiter enim futura impiorum tormenta intelligenda sunt: sed adhuc quaero, in qua re debemus ea credere, vel intelligere futura esse? Non enim putandum est subjecto aliquo carere; accidentia quippe sunt supplicia. 940B: Mag. Nodosa nimis difficilisque, ut dixisti, ad solvendum perplexio. In hac enim quaestione tria nobis occurrunt, et unum ex iis eligere, alia duo infirmare necesse est. Cogimur namque fateri, aut quod penitus non est in rerum natura, per se absque ullo subjecto posse puniri; et hoc rationi valde videtur resistere;

quomodo enim punitur, quod non in aliquo subsistit? – aut quoddam naturale subjectum supplicia pati, quod non minus, imo plus rationi et auctoritati contra-rium esse vies; omne quippe, quod in natura rerum a summo bono substitutum est, sive secundum substantiam, sive secundum accidens, divina justitia atque pietate pro-vida prohibetur puniri, ne quid triste miserumve in universa creatura reperiatur – aut puniri, quod non est, tamen in subjecto aliquo, quod est, omnique poena liberum punitur. Horum trium elige, quid sequendum. Disc. Tertium, et ex duobus praece-dentibus compositum, si tamen probabiliter potest inveniri.

⁹⁷⁴ - V, 31, C.942C: Et quemadmodum divina bonitas in omnibus participantibus se tota est, et nullius malitia, seu stultitia, seu ignorantia prohibetur penetrare universi-tatem ab ea conditam: ita humanitas in omnes homines diffunditur, et tota in omnibus est, et tota in singulis, sive boni sint sive mali. Nullius enim stultitia repellitur, nullius malitia detinetur, nullius vitio corrumpitur, sordibusve polluitur, pura in omnibus. 943C: Et quemadmodum mala voluntas naturale bonum non contaminat, ita etiam tormentum ejus, malae voluntatis dico, naturale subjectum, cui accidit, et in quo continetur, non torquet. Ipsa siquidem natura, sicut libera est, penitusque absoluta ab omni peccato, ita universaliter libera et absoluta est ab omni poena peccati.

⁹⁷⁵ - V, 35, c. 956–960. c. 958B: Duobus modis corruptionem dicimus. Quorum unus quidem ille, qui generalium elementorum coitum per visibiles species in genera-tionem procedere docet, et iterum specialium corporum resolutionem, in catholica elementa ex quibus compacta sunt reditum; alter, quo nullius creaturae essentiam et virtutem et operationem posse vitiari affirmantes, rationabilis intellectualisque creaturae voluntates irrationabilibus motibus corrumpi approbamus. Et primus quidem modus temporalium localiumque rerum et sensibilium plus videtur in se invicem transfusionem et transmutationem, quam corruptionem. 959B: Hinc conficitur, quod etiam in superioribus praesentis disputationis plurimis locis est conclusum atque definitum, nullam aliam sedem corruptionibus poenisque posse reperiri, praeter rationabilis et intellectualis creaturae perversos illicitosque propriae voluntatis motus, qui nec ex Deo, nec ex natura condita occasiones

accipiunt, incausales enim sunt, quoniam per seipsos dum quaeruntur, nihil aliud in eis invenitur praeter licitae et naturalis voluntatis privationem atque defectum.

⁹⁷⁶ - V, 31, C.943D: Naturarum autem optimus conditor, piissimus provisor, justissimus delictorum in his, qui se spernunt aut nesciunt, ultor, punit in natura, quam fecit, delictum, quod non fecit, liberans ex delicto, separansque, quod fecit, ineffabilique modo in eo, quod fecit, impunito punit, et ut verius dicam, puniri sinit, quod non fecit. V, 34, C.951B: si quaeris a me, qua ratione, quod non est secundum naturam, sed extra naturam, expellitur intra naturam et sustinptur et punitur, ipsa natura im-punita permanente, omnibusque contrariis passionibus illaesa, quaeram a te, qua ratione ea, quae virtutes naturae excellunt, qui intra terminos naturae continentur, possidebunt, hoc est, qua ratione sancti et naturae suae fines non excedent, et ea, quae ultra naturam sunt, dona videlicet gratiae suscipient. V, 35, c. 955D, 960A.

⁹⁷⁷ - V, 36, C.966C: Et si quis ad haec objecerit, perversas voluntates malorum hominum et angelorum, quibus debentur supplicia, malas esse, ac per hoc in restauratione ac reditu naturarum malum semper esse remansurum, suppliciaque passurum; et si ita est, sequitur, non omnino pulchritudinem naturarum turpitudine malitiae non infectam esse futuram: huic respondebo duce Deo ac vera ratione, primum quidem intra rerum naturam vel extra earn nullum malum inveniri, sicut Dionysius Areopagita in libro de divinis Nominibus multiplicibus astruit rationibus, quas nunc introducere et longum et superfluum videtur; deinde perversos perversarum voluntatum motus malos non esse, sed illicitos. Cf. c. 972A.

⁹⁷⁸ - V, 35, c. 955B: Et hoc est totum, quod dicitur malarum cogitationum irrationabiliumque cupiditatum poena atque supplicium, dolor videlicet atque tristitia, quibus duobus impiorum conscientia intra semetipsam punitur; quae duo propterea mala non sunt, quoniam justissima divinae providentiae administratione his, quos torquent, accidunt, et quoniam, quod ubique in omnibus malum non est, malum dici non potest.

⁹⁷⁹ - V, 36, C.961C: vitia vitiorumque occasiones de natura rerum penitus delebuntur, phantasiae autem rerum temporalium,

quibus imperfectae animae in carne constitutae seducuntur, aeternis suppliciorum ardoribus attributae manebunt, ut in eis pravae torqueantur cupiditates pravorum. Sed adhuc non parva mihi obstat quaestio. Si bonitati et beatitudini ceterisque divinis virtutibus, quae de Deo praedicantur, nil erit coaeternum, cur veritati aliquod coaeternum opponitur, hoc est, falsum et falsitas? 962Ä quoniam magna differentia est inter falsum et phantasiam, relinquatur, ut illud, quod proprie dicitur falsum, solummodo opponatur veritati, phantasiam vero veritati non esse contrariam... Est enim falsum, quod appetit esse, quod non est; aliter enim vult se videri quam est, quia non ita est ipsa res, de qua praedicatur, quomodo de ea praedicatur... Phantasia vero est imago quaedam et apparitio de visibili vel invisibili specie memoriae impressa. 963C: Et sive in eis [phantasiis] impiorum supplicia, sive justorum praemia disponuntur, ubique tamen bonas esse non dubitavi asserere, quoniam et beatorum felicitas, quae in contemplatione veritatis constituitur, in phantasiis, quas propter differentiam aliarum phantasiarum theologi theophanias appellant, administrabitur.

⁹⁸⁰ - V, 35, C.953C-954D. V, 36, C.964–966C. V, 36, C.982D: Nulla enim pulchritudo efficitur, nisi ex compaginatione similium et dissimilium, contrariorum et oppositorum; neque tantae laudis esset bonum, si non esset comparatio ex vituperatione mali. Ideoque quod malum dicitur, dum per se consideratur, vituperatur; dum vero ex ejus comparatione bonum laudatur, non omnino vituperabile videtur. Quod enim boni laudem cumulat, non omnino laude caret. Nunquid omnium bonorum conditor, malorum ordinator, in universitate, quam condidit, malum sineret, si nihil utilitatis conferret? 964D: Sive ergo dixero infernum esse, quod Scriptura divina testatur, sive negavero in natura rerum esse, negare non potero, intra ea, quae in Deum reversura sunt, contineri, ipsoque, qui omnia ambit, ambiri. 971C: 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 voluntatis arbitrio, ipsamque damnationem bonam esse, non solum quia justa est, omne siquidem justum bonum, verum etiam quia intra divinas leges et comprehenditur et ordinatur, intra quas quidquid est, bonum et

justum esse et honestum necesse est. Ipsae etiam phantasiae in quibus erit, bonae sunt. Cf. C.954C.

⁹⁸¹ - V, 36, c. 968B: Non te ergo moveant stultissima et falsissima mortalium cogitatio-num iudicia inanesque opiniones, quibus his, quae sibi mala et turpia videntur, boni-tatem et pulchritudinem et aequitatem universitatis minui et corrumpi existimant, ignorantes, quod in omnibus, quae intra universitatem comprehenduntur, nullum malum, vel turpe, vel injustum invenitur. Cf. C.973C: qui carnaliter spiritualia tractant,...quibus suaderi aut difficillimum est aut impossibile etc.

⁹⁸² - De praedest. XV-XVI. X, v, C.396C: His itaque rationibus inconcusse colligitur, omnem perversae voluntatis defectum vel privationem vel peccatum, vel quoquo modo vocari possit motus ille letifer, quo summum bonum deseritur, efficiturque spiritus vadens, et non rediens (Ps.77,39), finisque ipsius, mors plane, miseriaque suppliciorum aeternalium, omnino nihil esse. Cap. XV, C.412B: Quo genere locutionum dicitur praescire Deus peccata, cum nihil sunt, aut praedestinare eorum supplicia, quae similiter nihil sunt. XVI, C.417C: De eo quod nulla natura naturam punit, et nihil aliud esse poenas peccatorum, nisi peccata eorum.

⁹⁸³ - De praedest. XVII-XIX. XVII, и, C.426B: Cum ergo audimus, praedestinavit Deus illos vel illos ad interitum, vel supplicium, vel poenas, seu cruciatum, seu quoquo modo vocari solet miseria, qua torquetur iniquitas a se ipsa, in se ipsa, per se ipsam, non aliud intelligere jubemur, quam ipsum ante tempora praescisse et praedestinasse, quo ordine universitatis futuri sunt illi, quos occultissimo, justissimo tamen, iudicio amaritudinem peccatorum suorum sentire permisit. vn, C.428D: Proinde nulla universitatis parte punitur impius, sed sua propria impietate in se ipso, иш, C.429C: Non ergo ille ignis est poena, neque ad earn praeparatus vel praedestinatus, sed qui fuerat praedestinatus, ut. esset in universitate omnium bonorum, sedes factus est impiorum. In quo procul dubio non minus habitabunt beati, quam miseri; sed sicut una eademque lux sanis, ut diximus, oculis convenit, impedit dolentibus; unus idemque cibus, vel potus faucibus languentium amarus, sanitate fruientium dulcis....Quid enim bonorum illi non noceret, quando ei auctor omnium placere non poterat? Aut ubi

nullum bonum non nocebit, cui sum mo bono frui non placuit? XVIII, ix, C.435B: Praedestinavit itaque impios aeternis suis justissimisque legibus inviti [invite] servi-turos, easque nullo impetu impietatis suae in profundum malitiae tendentis transitu-ros, eoque modo puniendi interituros. Nulla quippe gravior poena infligitur servo iniquo, quam ut cogatur servire invitus justo Domino. Plus etenim in se ipso interius superbae voluntatis patitur incitamenta, quam exterius in corpore durissima flagella, quia, cum Domini sui voluntatem spernere non sinitur, intra semetipsum a se ipso cruciatur.

⁹⁸⁴ - De praesent. IX-XIV, I-VIII. IV, v, c.372C: Proinde, ut ad veram praedestinationem redeamus, duce ipsa firmissime credimus, apertissimeque videmus, earn esse unam solamque subs tantialem. Deus est enim verus, vera Dei praedestinatio, quae antequam omnia fierent, quae ab ipsa, et per ipsam, et in ipsa facta sunt, in mensura et numero et pondere facienda praevidit, et factura disposuit. Est enim omnium creaturarum causa voluntaria, et voluntas causativa. Inter quas rationalem creaturam condidit ad se intelligendam, ut summo sui bono, hoc est, contemplatione creatricis suae frui posset, largiens ei suum donum, id quidem suae voluntatis liberum arbitrium, ut eo munere bene utendo, hoc est, Creatoris sui praecepto pie humiliterque obediendo, juste atque beate semper viveret. Si vero eodem munere male uteretur, quod est summum bonum, Creatorem videlicet suum deserere, corruptibilibusque bonis voluntate perversa inhaerere, debita miseria poenaliter sequeretur. VIII, ix, C.389B: Hoc ergo, nisi fallor, prolixae ratiocinationis ambitu confectum est, causas omnium recte factorum, quibus ad coronam justae beatitudinis pervenitur, in libero humanae voluntatis arbitrio, praeparante ipsum, ipsique cooperante gratuito divinae gratiae multiplicique dono, constitutas esse; malefactorum vero, quibus in •contumeliam justae miseriae ruitur, in perverso motu liberi arbitrii suadente diabolo principalem radicem esse fixam. Quanta igitur dementia est eorum, qui talium causas inevitabiles coactivasque necessitates in praedestinatione divina falsissime fingunt, impudentissime adstruunt, postremo, quod valde dolendum, se ipsos consentientesque sibi ad perpetuae mortis interitum merito erroris detrudunt. Относительно свободного произволения cf. Expos, super hier. cael. c. 216C: In hac autem sententia (C. h. IX,

3) liberrimum rationalis creaturae commendat arbitrium. C.259Ä ubi datur intelligi, liberum voluntatis arbitrium inter data naturae, non inter dona gratiae computandum. De div. nat. V, 23, с. 904A.

⁹⁸⁵ - Что касается вообще отношения Эригены к вопросу о предопределении, то, приглашенный к участию в церковном споре об этом предмете, он дал, при своей философской точке зрения, такую постановку делу, что самый спор оказывался возникшим просто лишь вследствие недоразумения обеих споривших сторон. Не приняв ни одной из комбинаций, обычно предлагаемых при решении вопроса об отношении Божества, как всеведущего и всемогущего, к положительным и отрицательным явлениям в человеческой жизни, т. е. к добродетели и награде за нее, с одной стороны, к греху и наказанию – с другой, философ признает, что даже в том случае, когда говорится о предведении и предопределении по отношению к положительным явлениям, – говорится не в собственном смысле, так как Бог выше времени и для Него и в Нем все вечно. IX, C.390A: De eo quod non proprie, sed temporalium rerum similitudine praedicantur de Deo praescientia et praedestinatio. IX, v, C.392B: Qua enim ratione diceretur Deus praescire aliquid praescientia, vel praedestinare praedestinatione, cui nihil futurum, quia nihil expectat, nihil praeteritum, quia nihil ei transeat. In eo enim sicut nulla locorum spatia sunt, ita nulla temporum intervalla. При этом воля в Нем тождественна с ведением в силу простоты божественного существа, так что и так называемое предопределение тождественно с предведением. II, п, с.361B: Summus enim ille intellectus, in quo sunt universa, immo ipse est universa, quamvis diversis significationibus nominum ab ipsa rationali natura, quae ad inquirendum eum creata est, appelletur, ipse tamen in se ipso unus atque idem est, cum sit omnium naturarum causa simplex et multiplex. Quod est ergo Deo esse, hoc est ei sapere, et quod est ei sapere, hoc est scire, et quod est scire, hoc est destinare. XV, iv, C.414Ä Tantum ergo in Deo valet praescientia, quantum praedestinatio, plane, quia unum sunt. Non tamen tantum late atque frequentur Scriptura utitur praedestinatione, quantum praescientia. XVII, II, с.426: ...servata illa notissima differentia inter praescientiam et praedestinationem, ut,

cum tantum late pateat praedestinatio, quantum praescientia, unum quippe atque idem, divinam profecto substantiam, significantes, praedestinatio ad ea tantum, quae in bono sunt, pertineat, praescientia vero ad bona malaque. Quae tamen differentia non est ex natura, sed ex usu locutionum. XVIII, iv, C.432A: Quis ergo nisi insaniens non videat, non esse aliud Deo praedestinare, quam praedefinire, nec aliud esse praedefinire, quam praeveridere (ὁρίζω отождествляется с ὁρῶ, и последнему даются значения: video, definio, destino). Что же касается отрицательных явлений, то философ отвергает самую возможность вообще активного отношения к ним Бога. XV, I, с. 421C: Quomodo enim vel praesciuntur, vel praedes-tinantur, quae non sunt? XV, ix, с.416C: Peractum, ni fallor, et peccata, et poenas, nec a Deo fieri nec ab eo praesciri, vel praedestinari. Delicta enim quis intelligit (Ps. 18, 13)! Sed sicut dicimus, nos praescire tenebras post solis occasum esse futu-ras, et silentium post acclamationem, et dolorem post sanitatis abcessum, et trisitiam, postquam transient gaudium, et laborem pereunte quiete, stultitiam perdita sapientia, ceteraque id genus, quae omnia, ut ait Augustinus, nesciendo sciuntur», «quorum inscitia eorum est sciential. Sic nimirum sancta auctoritas Deum assent vel praes-ciisse, vel praedestinasse peccata, vel poenas, quae nec praesciri, nec praedestinari possunt. Если встречаются, например, у Августина выражения о предопределении нечестивых к гибели, даже к грехам (?), не только к наказанию, то их нужно понимать в смысле прямо противоположном тому, какой они представляют по букве, согласно с употребляемой нередко и в Писании фигурой речи катαντίφρασις (κατ' ἐντίφρασιν), enthymema, locus contrarietatis, locus e contrario (1Кор. 1,19: погублю премудрость премудрых и разум разумных отвергну- 1Кор. 3,19: премудрость мира сего – буйство у Бога). IX, ш, с. 391 B; X, I, C.393D; XV, VII, с.415C. XIII, п, с. 407B: Proinde non video, cur sancti Patres dubitarent, pulchro locutionis modo fiducialiter enuntiare praedestinos ad poenam, vel interitum ceteraque huiusmodi, quoties eis in librorum suorum serie placuit ponere, cum ipsam veritatem non dubitarint eodem modo locutam fuisse. Cf. XII, vi, с.405. XV, I, C.412C: in prioribus, prout suadere potui, rationibus aperui, et exemplo similium roboravi, nullo alio

meliori modo nos posse intelligere, quotiescunque invenire possimus talem dicendi formam, qualem maxime in libris sancti Augustini solemus legere, Deum scilicet praedestinasse impios ad peccata et eorum merita supplicia, quam eo, qui sumitur a contrario, ut saepe dictum est. Понятно, что ни точка зрения философа, ни употребляемый им способ толкования известных мест из творений бл. Августина не могли содействовать благосклонному принятию его произведения современниками; в нем усмотрели восстание против всех верных (кафоликов), под именем Готтшалка, и совершенное извращение Св. Писания и писаний «кафолических отцов» (Пруденций). Между прочим, о самом Готт-шалке, признанном в свое время за еретика, возникал впоследствии между католическими учеными вопрос, можно ли на самом деле видеть в нем еретика на основании сохранившихся сведений о его учении, или нет. По Шрёрсу, окончательного суждения по этому вопросу нельзя произнести и об учении Готтшалка лишь с вероятностью можно предположить, что оно было еретическим. Schrörs, 480–490.

⁹⁸⁶ - V, 36, c. 978B: Unusquisque itaque in sua conscientia intra semetipsum aut prae-mia recipiet, aut poenas luet; ipsa vero natura in omnibus libera permanebit. V, 32, C.950B: vera ratione, divinaeque Scripturae auctoritate ita fieri et non aliter probatur, quomodo ultra omnia naturalia bona beatificantur iusti, ac veluti ex contraria parte infra eadem naturalia bona puniuntur impii, et quomodo natura illa, quam et boni participant et mali, veluti medietas quaedam constituitur, ita ut neque beatitudine bonorum augeatur, neque infelicitate malorum minuatur....Ita illa humanitas omnium generalis a Conditorе suo intra duas sibi invicem oppositas extremi-tates, inter felicitatem dico electorum et infelicitatem reproborum librata est, ut in his, qui boni sunt, quandam ineffabilem pulchritudinem ultra suas virtutes gratia largiente de sursum accipiat, in his autem, qui mali sunt, nullam turpitudinem deorsum justitia prohibente in seipsam attrahat. V, 31, C.948B: Ut enim aer iste, ex quo similitudinem quandam humanitatis accepimus, aethereos desuper splendores, deorsum vero concretas ex terra et aqua recipit fumigationes: ita humanitas, ad imaginem Dei facta, irrationabilibus autem suis motibus in amorem rerum sensibilibus,

inque corpora corruptibilia, quae earn aggravant, miserabiliter lapsa, dum tempore regenerationis in antiquum revocabitur statum, divinis radiis, in se et supra se splendentibus, in his qui deificabuntur fulgebit, temporalium vero mortaliumque rerum, quibus in hac vita inficitur, phantasticam memoriam infra se et extra in his, qui omni beatitudine privabuntur, sustinebit, non ut ipsa in seipsa poenas luat, sed ut illa, quae contra voluntatem Creatoris sui attraxerat, extra ipsam damnentur, penitusque pereant.

⁹⁸⁷ - V, 36, C.979A: tota nostra natura, quae generaliter vocabulo hominis ad imaginem et similitudinem Dei facta significatur, in paradisum, hoc est, in pristinam conditionis suae dignitatem reversura sit, in his autem solummodo, qui deificatione digni sunt, ligni vitae fructum participabit. 982B: In ipsum itaque paradisum, veluti in amplissimum secretissimumque templum omnes homines, unusquisque secundum suam analogiam intrabit; et habitabit in eis ipse, qui dixit: Ego ero in medio eorum (Mth. 18,20). 983B: ubi non locorum vel temporum intervalla bonos a malis, sed meritorum distantia segregat; non quantitas et pulchritudo corporum, sed honestas et magnitudo virtutum laudatur; non personarum, sed morum dignitas et nobilitas quaeritur; una omnibus communis natura, diversa autem gratia; ubi omnes simul sunt, et simul non sunt, simul sunt similitudine substantiarum, simul non sunt dissimilitudine affectuum.

⁹⁸⁸ - V, 37, C.988B: Et quid lucri confert justo radiosum corpus instar solis aut quid damni impio caliginosum, veluti quaepiam obscurissimarum stellarum, habere, cum neque iusti gloria in claritate corporis, sed in puritate contemplationis, qua Deus facie ad faciem videbitur, neque impii contumelia in membrorum turpitudine, sed in divinae speculationis privatione futura sit? Praesentia siquidem veritatis faciet beatum, absentia miserum.

⁹⁸⁹ - V, 36, C.967C: Non enim solis iustis in hac vita viventibus, veritatemque rite quaerentibus, verum etiam iniustis, pravisque suis moribus corruptis, lucemque veram odientibus et fugientibus ipsa veritas per omnia fulgebit in futuro. Omnes enim videbunt gloriam Dei. Nec obstat, quod scriptum est: Telletur impius, ne videat gloriam Dei (Isa. 26,10). Videat namque divinum eloquium posuit pro fruatur, ac si diceret, tolletur impius, ne fruatur gloriam Dei.

⁹⁹⁰ - V, 37, C.989A: Hinc apertissime conficitur, nihil aliud appetendum, nisi gaudium de veritate, quae est Christus; et nihil aliud fugiendum, nisi ejus absentiam, quae est una ac sola causa totius aeternae tristitiae. Tolle a me Christum, nullum bonum mihi remanebit, nullum tormentum me terret; ejus siquidem privatio et absentia totius rationabilis creaturae tormentum est, et nullum aliud opinor.

⁹⁹¹ - V, 37, c. 1001Ä Reditus omnium, quae in suas causas reversura sunt, quando mundus iste sensibilis solvetur, et mundus ille intelligibilis, qui super nos est, in Christo implebitur, dupliciter intelligitur. Est enim generalis, et est specialis: generalis quidem in omnibus, qui ad principium conditionis suae redituri sunt; spccialis vero in his, qui non solum ad primordia naturae revocabuntur, sed etiam ultra omnem naturalem dignitatem, in causam omnium, quae Deus est, reditus sui finem constituent. V, 36, C.978D.

⁹⁹² - V, 38, c. 1001–1018.

⁹⁹³ - V, 38, c. 1014A, 1018A.

⁹⁹⁴ - V, 38, c. 1012A, 1014B, 1018B.

⁹⁹⁵ - V, 38, c. 1015A.

⁹⁹⁶ - V, 38, c. 1015D; V, 39, c. 1020–1021.

⁹⁹⁷ - V, 39, c. 1019A: Et prima quidem et quarta forma de Deo solummodo praedicatur, non quod ipsius natura, quae simplex et plusquam simplex est, dividua sit, sed quod duplicis theoriae modum recipit. Dum enim ipsam esse rerum omnium principium et causam intueor, occurrit mihi vera ratio, quae fiducialiter suggerit, divinam essentiam, vel substantiam, bonitatem, virtutem, sapientiam, ceteraque, quae de Deo praedicantur, a nullo creari, quia divinam naturam nihil superius praecedit; omnia autem, quae sunt et quae non sunt, ab ea, et per earn, et in ea, et ad earn creari. Dum vero eadem esse finem omnium intransgressibilemque terminum, quem omnia appetunt, et in quo limitem motus sui naturalis constituunt, conspicio, invenio, earn neque creatam esse, neque creantem. A nullo siquidem creari potest natura, quae a seipsa est. Neque aliquid creat. Cum enim omnia, quae ab ipsa per generationem intelligibilem seu sensibilem processerunt, mirabili quadam et ineffabili regeneratione reversura sint ad earn, et in ea omnia erunt quieta,

quoniam ulterius nihil ab ea per generationem profluet, nihil dicitur creare. Quid enim creabit, dum ipsa omnia in omnibus fuerit, et in nullo nisi ipsa apparebit? Cf. I, 1, C.442Ä sed quarta inter impossibilia ponitur, cujus differentia est non posse esse.

⁹⁹⁸ - V, 40, c. 1021B: Haec est itaque hujus operis quod quinque libris includitor, universalis materia. De qua si quis nos invenerit adhuc incognitum aut superfluum aliquid scripsisse, nostrae intemperantiae incuriaeque imputet, pioque corde humanae intelligentiae, carnis adhuc habitaculo gravatae, humilis contemplator indulgeat. Nil enim perfectum est in humanis studiis adhuc, ut opinor, in hac caliginosa vita, quod omni errore careat, quando et justi non ideo justi dicuntur jam in carne viventes, quod justi sint, sed quod se justos esse velint, perfectamque justitiam futuram appetentes, solo mentis affectu denominati.... Sin autem in eo utile et ad aedificationem catholicae fidei pertinens arriserit, soli Deo, qui solus abscondita tenebrarum reserat, et quaerentes ad se ipsum nullo errore deceptos, sed ab erroribus emendatos introducit, deputet, unanimisque in caritate spiritus gratias universali omnium bonorum causae, sine qua nihil possumus facere, nobiscum referat, nulla reprehensionis libidine attractus, nullis facibus invidiae succensus, quae sola prae ceteris vitiis caritatis et fraternitatis vinculum rumpere laborat. 1022C: Unusquisque in suo sensu abundet, donec veniat illa lux, quae de luce falso philosophantium facit tenebras, et tenebras recte cognoscentium convertit in lucem.

⁹⁹⁹ - Hincmari De praedest. c.31. Migne, s. I. 1.125, C.296D (ed. Sirmondi, I, p.231232): Sunt et alia, quae vocum novitatibus delectantes, unde sibi inancs comparent rumusculos, contra fidei catholicae veritatem dicunt. Videlicet quod trina sit Deitas, quod sacramenta altaris non verum corpus et verus sanguis sit Domini, sed tantum memoria veri corporis et sanguinis ejus, quod Angli natura sint corporales, quod anima hominis non sit in corpore, quod non aliae poenae sint infernales, nisi tormentalis memoria conscientiae peccatorum. Et forte qui -non satagunt, ut post finitum universale judicium Dominum videant, qualiter videri debeat mordaci contentione disquirunt. Et plana alia, contra quae orthodoxos ecclesiae catholicae rectores necesse erit sollerti studio vigilare. «Ересь» о trina Deitas, как предполагает Кристлиб, ставится в

упрек Пруденцию; неправильное учение об Евхаристии, может быть, – Эригене; мнение о телесности ангелов ср. у Пруденция De praedest. XVII и у Эригены De praedest. XVII, vn, XIX, I in, De div. nat. II, 22, IV, 6; о том, что душа человеческая не находится в теле De div nat. II, 24–26, IV, 11, 14; о будущих наказаниях De praedest. XVI, XVII, vin, XVIII, ix, XVI, IV etc. Christlieb, 74.

¹⁰⁰⁰ - Nicolai I epist. ad Carolum Calvum fragmentum ex Decreto Ivonis Carnotensis episcopi. Floss, c. 1025–1026; Relatum est apostolatui nostro, quod opus beati Dionysii Areopagitae, quod de divinis Nominibus vel [et?] caelestibus Ordinibus graeco descripsit eloquio, quidam vir Ioannes, genere Scotus, nuper in Latinum transtulcrit. Quod juxta morem nobis mitti, et nostro debuit iudicio approbari, praesertim cum idem Ioannes, licet multae scientiae esse praedicetur, olim non sane sapere in quibusdam frequenti rumore diceretur.

¹⁰⁰¹ - Anastasii Bibliothecarii ad Carolum Calvum literae. Floss, c. 1027–1028: Mirandum est quoque, quomodo vir ille barbarus, in finibus mundi positus, quanto ab hominibus conversatione, tanto credi potuit alterius linguae dictione longinquus, talia intellectu capere, in aliamque linguam transferre valuerit: Ioannem innuo Scotigenam, virum, quem (al. quantum) auditu comperi per omnia sanctum (al. sacrum). Sed hoc operatus est ille artifex Spiritus, qui hunc ardentem pariter et loquentem fecit, etc. Ср. выше, с. 110.

¹⁰⁰² - Gerberti De corpore et sanguine Domini (Anonymus Cellotianus – Heriger Lobi-ensis). Migne, s. 1. 1.139, c. 185: et nos,,alicujus dialectici argumenti sede absol-vere meditabamur. Non enim ars ilia, quae dividit genera in species, et species in genera resolvit, ab humanis machinationibus est facta; sed in natura rerum ab Auctore omniun artium, quae verae artes sunt, et a sapientibus inventa, et ad utilitatem solertis rerum indaginis est usitata; sicut scriptum est: Producat terra animalia in species suas (Genes. I, 2. De div. nat. IV, 4, C.749A). Cf. Poole, Illustrations etc. p. 76.

¹⁰⁰³ - Ср. выше, с. 86, 379.

¹⁰⁰⁴ - Willelmi malmesb. epistola ad Petrum. Galei Praefatio in librum De div. naturae. Floss, c.92C: Praecipis, ut mittam in litteras, unde Ioannes Scotus oriundus, ubi defunctus fuerit, quem auctorem

libri, qui περί φύσεων vocatur communis opinio consentit: simulque quia de libro illo sinister rumor aspersit, brevi scripto elucidem, quae potissimum fidei videantur adversari catholicae. Et primum quidem, ut puto, probe faciam, si prompte expediam, quia me talium rerum veritas non lateat: alterum vero, ut hominem orbi latino merito scientiae notissimum, diuque vita, et invidia defunctum, in jus vocem, altius est quam vires meae spirare audeant. Nam et ego sponte refugio summorum virorum laboribus insidiari, quia, ut quidam ait, «improbe facit, qui in alieno libro ingeniosus est». 92D: Composuit [Ioannes Scotus] et librum, quem περί φύσεων μερισμού, id est, de Naturae divisione titulavit, propter qua-rundam perplexarum quaestionum solutionem bene utilem, si tamen ignoscatur ei in quibusdam, quibus a Latinorum tramite deviavit, dum in Graecos nimium oculos intendit.... Doctus ad invidiam, ut Graecorum pedisequus, qui multa, quae non recipiant aures latinae, libris suis asperserit: quae non ignorans quam invidiosa lectioribus essent, vel sub persona collocutoris sui, vel sub pallio Graecorum occulebat. Quapropter et haereticus putatus est, et scripsit contra eum quidam Florus. Sunt enim in libro περί φύσεων perplurima, quae multorum aestimatione a fide catholica exorbitari videantur. Hujus opinionis cognoscitur fuisse Nicolaus papa. 93B: Propter hanc ergo infamiam, ut credo, taeduit eum Franciae, venitque Angliam, ad regem Aelfredum, cujus munificentia illectus, et magisterio ejus, ut ex scriptis ejus intellexi, sublimis Malmesburiae resedit. Ubi post aliquos annos a pueris, quos docebat, graphiis perfossus, animam exuit tormento gravi et acerbo, ut dum iniquitas valida et manus infirma saepe frustraretur et saepe impeteret, amaram mortem obiret. Jacuit aliquandiu in ecclesia ilia, quae fuerat inhonestae caedis conscia; sed ubi divinus favor multis noctibus super eum lucem indulsit igneam, admoniti monachi in majorem eum transtulerunt ecclesiam, et ad sinistram altaris positum, his praedicaverunt versibus martyrem

¹⁰⁰⁵ - Wibaldi epist. 167. Jaffi. Bibliotheca rerum Germanicarum. I. Monumenta corbeiensia. Berolini. 1864. p. 278: Quid loquar de caeteris viris doctissimis, qui post praedictos (277: nostri christianae religionis philosophi, о которых говорят Евсевий, Historia tripertita, Исидор, Геннадий) in ecclesia Dei scribendo et disserendo

praeclara ingenii sui monimenta reliquerunt? Bedam, dico, et Ambrosium Autpertum, Heimonem, Rabanum, Iohannem Scotum, et multos' praeterea quorum opera legimus; nec non illos, quos vidimus: Anselmum Laudunensem, Wilhelmum Parisiensem, Albricium Remensem, Hugonem Parisiensem et alios plurimos, quorum doctrina et scriptis mundus impletus est; quos nos, desidia et avaritiae dediti, sub ceca oblivionis nocte latere sinimus nullo ipsos vel eorum opera illustrantes eloquio. Cf. Poole, 78.

¹⁰⁰⁶ - Migne s. I. 1.177 C.202 C: Theologus primus apud Graecos Linus fuit, apud Latinos Varro, et nostris temporibus Ioannes Scotus De decem in Deum categoriis. Huber, 434.

¹⁰⁰⁷ - Garnerii In die Epiphaniae sermo II. Migne, s. 1. t.205, C.631B: Sicut in coclis describit Ioannes, cognomento Scotus, quatuor manifestationes, id est Theophaniam, Epiphaniam, Hyperphaniam, Hypophaniam, de quibus alibi disseruisse me memini, quibus se (Deus) angelis manifestat, ita quatuor se manifestationibus, aequa lance supradictis respondentibus, mirabilis in terris voluit hominibus apparere. Cf. B. Haugëai. Histoire de la philosophie scolastique. P. II. T.1. Paris. 1880. p.91. C. Bflumker в Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie v. Commer. B. VII. 1893. S. 347.

¹⁰⁰⁸ - Haureau. Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale. T. III. Paris. 1891. p. 249–259. В приводимом у Орсо месте из Summa theologiae или Institutiones in sacram paginam Симона встречается лишь одна цитата – из комментария на небесную иерархию (p. 257); какого рода другие ссылки Симона на Эригену, Орсо не указывает. О Симоне ср. Haugëai. Hist. de la philosophie scolastique. II, 1, 58–59.

¹⁰⁰⁹ - Вюльф, усматривая причину утверждения платоновского реализма на первых порах в средние века при решении вопроса об универсалиях именно во влиянии Эригены и различая две группы реалистов IX-XIII вв., из которых одни признавали, что каждый вид имеет свою особую сущность (entitö distincte), другие, прямо примыкавшие к Эригене, утверждали, что все есть Бог, – заявляет, что из органического и нисходящего (decadent) развития эригеновского пантеизма происходят последовательно; метафизический пантеизм Тьерри Шартрского,

мистический – Бернарда Шартрского, профанирующий (profanateur) – Вильгельма Коншского, Иоакима de Floris, Амальриха Венского, материалистический – Давида Динантского, к первой же группе реалистов относит: Фридугиза и Ремигия (IX в.), Герберта (X), Одона Турнейского (XI), Вильгельма de Champeaux, Аделарда Батского, Вальтера de Mortagne, Гильберта Порретанского. M. Wulf. *Le Problème des Universaux dans son évolution historique de IX-e au XIII-e siècle*. Archiv für Geschichte der Philosophie v. Stein. B. IX. 1895. 434-436. По Клервалю, влияние Эригены особенно имело место, в частности, в шартрской школе, наряду с влиянием бл. Августина и Дионисия, и именно, как в первый период процветания ее, когда представителем ее являлся Фульберт (XI в.) с учениками Гуго и Адельманом (Беренгар Турский, бывший также учеником Фульберта собственно уклоняется, по мнению Клерваля, от свойственного школе спиритуалистического и идеалистического направления, примыкая более к аристотелевскому образу мыслей, хотя и делает ссылки на Платона и Эригену), так в особенности во второй, в XII веке. Из этой школы и вышел Амальрих Венский. Между прочим, в приведенном выше, с. 69 прим., месте из Du Boulay, Hist. Acad. Paris. I, 443, где называются последователями «Иоанна» Роберт, Росцеллин и Арнульф, под Иоанном, по Клервалю, нужно разуместь не Эригену, как думали Прантль и Орео (ср. также Poole, 77, 336–337), а Иоанна, врача Генриха I, упоминаемого в шартрских документах (1045 и 1049 гг.). A. Clerval. *Les Écoles des Chartres au moyen Sècle du V au XVI siècle*. Mémoires de la Société Archeologique d'Eure-et-Loir. T. XI. 1895. Cf. C. Bflumker. Bericht über die abendländische Philosophie im Mittelalter. 1891–1896. Archiv für Geschichte der Philosophie. B. X. 1896. 278. Относительно влияния Эригены на Гильберта Порретанского († 1154) ср. Poole, 77. Предполагается влияние Эригены, именно, учения его о теофаниях, на Исаака Стелльского (de Stella), английского аббата (De anima. Migne, s. l. 1.194, с. 1888B) Bflumker, Archiv, X, 270. Cf. Jahrbuch für Philos. u. specul. Theologie v. Commer. B. VII. 1893. 347. Отмечается воздействие его идей и на Алана de Insulis († 1203). Baumgartner. Die

Philosophie des Alanus de Insulis. Miinster. 1896. 13, 92, 93. По словам Пикавэ, вообще имя Эригены «вызывают на сцену всякий раз, как появляется (в средние века) какая-либо ересь, которая пытается дать христианским доктринам рациональное истолкование, или совсем противное догме. Беренгар, Амальрих Венский и Давид Динантский, Арнольд Брешианский и Иоаким Флорис рассматриваются их современниками или новейшими, как продолжатели Иоанна Скота». F. Picavet. La scolastique. Revue Internationale de l'enseignement. T. XXV. 1893. 352–353.

¹⁰¹⁰ - J. H. Kronlein. Amalrich von Bena und David von Dinant. Theolog. Studien und Kritiken. 1847. II. 271–330. В. Наигёаи. Histoire de la philosophie scolastique. II, 1. Paris. 1880. 83–107. А. Вертеловский. Западная средневековая мистика и отношение ее к католичеству. Вера и Разум. 1896. I, 1. 20–33, 388–391. Открытый Орео и изданный Bflumker'ом трактат против амальрихиан, приписываемый последним Гарнерию Рошфорскому, не дает чего-либо существенно важного для уяснения амальрихианского движения. Наигёаи, I. с. 85–86. С. Bflumker. Ein Tractat gegen die Amalricianer aus dem Anfang des XIII Jahrhundert. Jahrbuch für Philosophie u. speculative Theologie v. Commer. B. VII. 1893. 346–412 (также отдельное издание, Paderborn, 1893).

¹⁰¹¹ - Название сочинения Давида Liber de tomis sive de divisionibus, упоминаемое у Альберта Великого (в определениях собора Quaternuli, у Фомы Аквината Quaterni), представляет, по-видимому, лишь внешнее и случайное сходство с заглавием De divisione naturae у Эригены. Ср. Jundt, в RE2 III, 523–525. Наигёаи, I. с. 73–82.

¹⁰¹² - Kronlein, 281.

¹⁰¹³ - Вертеловский, 392–402. Ср. С. Schmidt в RE2 XI, 119–120.

¹⁰¹⁴ - Не видно, какой собор здесь имеется в виду – 1210 года или другой, позднейший. Епископом Парижским был тогда Варфоломей (1223–1228); архиепископом Санским – Гальтер (Galterus Cornuti, 1222–1244).

¹⁰¹⁵ - Pitra. *Analecta novissima*. I. Parisii. 1885. p. 590–591: Honorius episcopus, servus servorum Dei, archiepiscopis, episcopis et aliis ecclesiarum praelatis, ad quos litterae istae pervenerint. Inimicus homo zizania bono semini seminare non cessat, studens salutiferum semen si tamen si valeat suffocare, quare nobis et vobis, qui positi sumus cultores in agro Dominico, tota est diligentia satagendum, ut hujusmodi zizania a radice intereant et moriantur in herba, ne si nostra negligentia coaluerint, eorum pestifero fructu triticum vitietur. Nuper siquidem, sicut nobis significavit venerabilis frater noster Parisiensis episcopus, est quidam liber, qui perfisis titulatur, inventus totus scatens vermibus haereticae pravitatis. Unde a venerabili fratre nostro archi-episcopo Senonensi et suffraganeis ejus, in provinciali concilio congregatis, justo est judicio reprobatus. Quia igitur idem liber, sicut accepimus, in nonnullis monasteriis et aliis locis habetur, et nonnulli claustrales et viri scholastici, novitatum forte plus quam expediat amatores, se studiosius lectione occupant dicti libri, gloriosum reputantes, ignotas proferre sententias, cum Apostolus profanas novitates doceat evitarē nos juxta pastoralis sollicitudinis debitum, corruptelae quam posset ingerere liber hujusmodi, occurrere satagentes, vobis universis et singulis in virtute Spiritus Sancti districte praecipiendo mandamus, quatinus librum ipsum sollicite perquiratis, et ubi-cumque ipsum vel partem ejus inveniri contigerit, ad nos, si secure fieri possit, sine dilatione mittatis solemner comburendum; alioquin vos ipsi publice comburatis eundem, subditis vestris singuli expressius injungentes, ut, quicumque ipsorum habent vel habere possunt in toto vel in parte exemplaria dicti libri, ea vobis non differant resignare, in omnes qui ultra quindecim dies, postquam hujusmodi mandatum seu denuntiatio ad notitiam eorum pervenit, librum ipsum totum aut partem scienter retinere praesumpserint, excommunicationis sententiam proferendo ac denuntiando eisdem, quod si aliquo tempore convicti legitime fuerint hujusmodi sententiam incurrisse, notam quoque pravitatis haereticae non evadent. Ut autem ab his quibus occurrerit, possit liber supra dictus agnosci, principia et fines partitionum ipsius libri, cum sit per libros quinque distinctus, praesenti paginae fecimus annotari. Primus itaque liber sic incipit: Saepe mihi cogitanti, diligentiusque, quantum vires suppetunt,

inquirenti etc. Explicit autem sic: Fige limitem libri, sat enim est in co-
complexum. Secundus sic incipit: Quoniam in superiori libro etc.
Explicit autem sic: Et jam huic libro finis est imponendus, ut arbitror,
atque ita fiat. Tertius sic incipit: In secundo libro etc. Explicit autem
sic: terminum postulaverat. Quartus sic incipit: Prima nostrae
physiologiae intentio etc. Explicit autem sic: Videtur plane et jamdu-
dum finem postulat. Quintus sic incipit: Nunc ergo etc. Explicit autem
sic: Et te-nebras recte cognoscentium convertit in lucem. Dat. Later.
X Kl. Febr. anno nono. In eumdem modum scriptum est
archiepiscopis, episcopis ac aliis ecclesiarum praelatis per regnum
Angliae constitutis. Булла напечатана также у Н. Denifle Cartula-
rium Universitatis Parisiensis. I. Parisii. 1889. 106–107. У Флосса и
Губера текст буллы заимствован из Chronicon Alberici. Ed.
Leibnitz. Lipsiae. 1698. p. 514. Floss, c. 439–440. Huber, 438–439.

¹⁰¹⁶ - Lecture sive apparatus domini Hostiensis super quinque
libris Decretalium. 1512. 1.1, f. 5: Impii Amalrici dogma istud
colligitur in libro magistri Ioannis Scoti, qui dicitur periphysion i. e. de
natura. Quem secutus est iste Amalricus, de quo hie loquitur, sed et
dictus Ioannes in eodem libro auctoritates cuiusdam magistri graeci
nomine Maximi introduxit. In quo libro qui et per magistros damnatus
fuit Parisiis, multae haereses continentur. De quibus gratia exempli
sufficiat tangere tres errores. Primus et summus error est quod
omnia sunt Deus; unde dicit: Motum Deo dare non possum. Et
sequitur. cum in ipso sint omnia et cum ipse sit omnia. Et alibi in
eodem libro dicitur, non facile posse negari creaturam et creatorem
idem esse... Secundus est, quod primordiales causae, quae
vocantur ideae i. e. forma seu exemplar, creant et creantur: cum
tamen secundum sanctos idem sint quod Deus, in quantum sunt in
Deo et ideo creari non possunt. De quibus tamen et idem liber loqui
intendit. Tertius est quod per consummationem seculi erit adunatio
sexuum, sive non erit distinctio sexus, quam adunationem in Christo
asserit incepisse cum tamen ipse vere masculus fuerit et signa
masculini generis in eo apparuerint. Quod etiam patet per id quod
circumcisis fuit. Si quaeras, quare dogma istud non fuit
specificatum in hoc concilio? Respondeo in genere quod Amalricus
iste habuit quosdam discipulos tempore huius concilii adhuc
superstites, ob quorum reverentiam suppressum extitit dogma istud;

quorum etiam nomina adhuc honestius est suppressere quam specialiter nominare. Dictum autem librum exposuit errores singulos condemnando venerabilis pater dominus Oddo episcopus tuscul, a quo et habuimus hanc doctrinam. Huber, 435–436. Извлечения из Генриха Остийского дает, по Шмидту, Thomasius. Origines historiac philos. et eccles. Halle. 1669. p. 113. Ch. Schmidt. Précis de l'histoire de l'öglise d'occident pendant le moyen äge. Paris. 1885. p. 177, n.61. Ср. также Denifle, I. e.

¹⁰¹⁷ - Martini Poloni Chronicon expeditissimum. Ed. Frisii. Antwerpiale. 1579. p.393–395: Damnavit etiam (Innocentius III) Almaricum quendam Carnonensem cum sua doctrinā sicut habetur in Decretali, Damnatus (libr. 1, tit. 1, cap. 2). Qui Almaricus asseruit, ideas quae sunt in mente divina creare et creari. Quum secundum Augustinum, nihil nisi aeternum atque incommutabile sit in mente divina. Dixit etiam quod ideo finis omnium dicitur Deus: quia omnia reversura sunt in eum, ut in Deo immutabiliter quiescant: et unum Individuum atque incommutabile in eo permanebunt. Et sicut alterius naturae non est Abraham, alterius Isaac sed unius ac ejusdem; sic dixit omnia esse unum, et omnia esse Deum. Dixit enim, Deum esse essentiam omnium creaturarum et esse omnium. Item dixit, quod sicut lux non videtur in se, sed in aere, sic Deus nec ab angelo neque ab homine videbitur in se, sed tantum in creaturis. Item asseruit, quod si homo non peccasset, in duplicem sexum perditus non fuisset, nec gravasset (-generasset), sed eo modo, quo angeli multiplicati sunt, multiplicati fuissent et homines. Et quod post resurrectionem uterque sexus adunabitur sicut (ut asserit) fuit prius in creationē et talem dixit Christum fuisse post resurrectionem. Qui omnes errores inveniuntur in libro, qui intytulatur Peryphyscon. Et hic liber inter alios libros condemnatos Parisiis ponitur et is liber cum Almarico et suis sequacibus fuit Parisiis combustus. Dixerat etiam, quod in caritate constitutis nullum peccatum imputabatur. Unde sub tali specie pietatis sequaces ejus omnem turpitudinem committebant. У Губера это место из хроники Мартина приводится по не совсем, по-видимому, исправному изданию: Mart. Polon. cod. sec. XIII. Replenus. evulg. a P. Klimis. Prag. 1859. p. 145, и заканчивается словами: qui omnes errores inveniuntur in libro, qui intytulatur peryphysion, qui ponitur inter alios libros pc-

ysios (-Parisiis) dampnatos, et dicitur liber amalrici qui amalricus combustus fuit perysius (-Parisiis) cum sequacibus suis. Huber, 437. Мартина повторяет, большей частью буквально, Николай Тривет (Trivettus, Trevethus, 1258–1328) в своей хронике. D'Achery. Spicilegium. Т. III. Parisii. 1723. р. 184–185. Соответствующие указанным слова здесь читаются так: Qui omnes errores inveniuntur in libro qui intitulatur Peri – physeos; qui liber Parisius ponitur inter alios libros damnatos. Iste Amalricus Parisius cum suis sequacibus fuit combustus. Dixerat enim inter alia, quod in charitate constitutis etc. Что все перечисляемые у Мартина положения встречаются в De divisione naturae, показал Ch. Jourdain. Mimoires sur les sources philosophiques des h6r6sies d'Amaury de Chartres et de David de Dinan. Memo ires de l'Institut imperial de France Academie des inscriptions et belles-lettres. Т. 26. Paris. 1870. 473–476. О творении идей – I, 13, II, 15; о Боге, как цели или конце всего – V, 8 и вообще V книга; о единстве природы Авраама и Исаака – I, 14; о Боге, как о сущности дсего – III, 17, 20; о невидимости света самого в себе и недоступности для созерцания Бога – I, 10, 1, 8; о разделении полов – II, 6.

¹⁰¹⁸ - Экземпляры эти не имеют в заглавии имени автора (Cod. Galei XI, S. Germ. 309 XI, вероятно, и Abrinc. 1976 XIII); отрывки сохранились, по-видимому, частично благодаря лишь тому, что помещались в рукописях наряду с какими-либо другими произведениями, не в самом начале (Cod. Paris. 1764 XII, S. Germ. 280 XII, S. Germ. 1110 XIII). Обращает на себя внимание факт, что два кодекса, один полный (S. Germ. 309 XI) и другой, содержащий 4 и 5 книги (S. Germ. 830 XI), принадлежали Корбейскому монастырю, которому принадлежала и единственная ныне рукопись с сочинением «О предопределении» и отрывком перевода Присциана. Ср. еще Becker. Catalogi. р. 212: «Monast. S. Bertini (sec. XII): erifeson (sic) Joannis Scoti».

¹⁰¹⁹ - Huber, 432. Не выяснено доселе, как уже было замечено (с. 85), что имеет в виду Нортгаузен, когда говорит, что Александр Галес († 1245) и другие после него ученые отмечают сочинение Иоанна Скота⁰⁶ исхождении и возвращении души к Богу» как содержащее неправильное

учение о Св. Троице. Bflumker упоминает между прочим Генриха Герфортского (1355) как свидетеля того, что Эригена был источником для неоплатонических элементов в позднейшие времена. Archiv far Geschichte der Philosophie v. Stein. В. X. 1897. 270. Ср. там же, 251, известие, что отзвуки учения Эригены и Амальриха встречаются у Guido (1354) (у Aegidius de Medonta?). Cf. Н. Denifle. Cartularium Universitatis Parisiensis. Т. III. Paris. 1894. p. 22. Iohannes Scotus в Summa Astesana (1330) есть, может быть, Дунс Скот. W. Gass. Geschichte der Ethik. В. I, 394.

¹⁰²⁰ - Opp. ed. Du Pin. I, 79–80. IV, 825–826. Huber, 437–438.

¹⁰²¹ - Christlieb, 444.

¹⁰²² - О неоплатонизме, в частности о системе Плотина, ср. С. Н. Kirchner. Die Philosophie des Plotin. Halle. 1854. А. Richter. Neuplatonische Studien. Darstellung des Lebens und der Philosophie des Plotin. IV. Halle. 1864–1867. М. Владиславлев. Философия Плотина, основателя новоплатоновской школы. СПб. 1868. О влиянии неоплатонической философии на бл. Августина G. Lösche. De Augustino plotinizante in doctrina de Deo disserenda. Dissert. Jenae. 1880. Н. J. Bestmann. Qua ratione Augustinus notiones philosophiae Graecae ad dogmata anthropologica de-scribenda adhibuerit. Dissert. Erlangen. 1877. L. Grandgeorge. Saint Augustin et le neoplatonisme. Paris. 1896.

¹⁰²³ - Christlieb, 457.

¹⁰²⁴ - F. Picavet. La scolastique. Revue Internationale de l'enseignement. T.25.1893. 353.

¹⁰²⁵ - Cf. De div. nat. IV, 9, с.776. Christlieb, 287–288.

¹⁰²⁶ - Ср. Иберверг-Гейнце. История новой философии в сжатом очерке. Пер. Я. Колубовского. СПб. 1890. 61, прим.

¹⁰²⁷ - Единая субстанция Спинозы с атрибутами мышления и протяжения, в которых она проявляется, будучи называемая в этом случае *natura naturans*, должна соответствовать первым двум формам в разделении Эригены, *natura creans non creata* и *natura cream creata*, под которыми разумеются Бог и существующие в Нем идеи, или причины всего духовного и материального; *natura naturata*, модусы атрибутов, или конечные вещи, есть то же, что *natura creata non creans*. Но

философия Спинозы вся развивается с точки зрения понятия причинности. Для Эригены же Бог есть не только причина всего, во всем проявляющаяся, но и цель всего, все к себе влекущая; отсюда в разделение природы вводится *natura non creata* и *natura creans* и развивается учение о возвращении всего к Богу, которое совершается в человеке. Человек у Эригены не есть только модус Абсолютного, но образ Его. О происхождении терминов *natura naturans* и *natura naturata* у Спинозы от Аристотеля и Аверроэса, при отсутствии зависимости от Эригены, ср. H. Siebeck. *Ober die Entstehung der Termini natura naturans und natura naturata*. Archiv für Geschichte der Philosophie v. Stein. B. III. 1890. 370–378.

¹⁰²⁸ - Выставляемое на вид Кристлибом сходство Эригены в некоторых пунктах с Шлейермахером, собственно как богословом, доходящее иногда до тождества в выражениях, в действительности должно быть относимо лишь к самому общему значению и даже частью только к отрицательной стороне тех или иных положений (об относительном значении всех предикатов, усвояемых Божеству, Christlieb, 168, 170, – об изначальной греховности всех индивидуумов рода человеческого, 317–318, 322, – о сущности и судьбе зла, 388–390, 435). Ближайший же и положительный смысл воззрений протестантского философствующего богослова, иногда прямо отрицательно относящегося к христианской догме, на самом деле вовсе не дает оснований настаивать на каком-либо особенном сходстве с ними учения Эригены, как соглашается с этим отчасти и Кристлиб (322, 435).

¹⁰²⁹ - H. Ritter. *Die christliche Philosophie*. I. Göttingen. 1858. 446. Виндельбанд. V40; августин и средние века (приложение к Истории древней философии). СПб. 1893. 337–338. Ср. также R. Eucken. *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, -eipzig. 1890. 291: «Если чрез внешнюю оболочку мы проникнем к самой сущности мыслей, то его (Августина) проблемы суть непосредственно проблемы настоящего времени – более, нежели какого-либо древнего, даже, может быть, более, нежели какого-либо новейшего мыслителя, не исключая Канта, Гегеля и Иопенгауера». О «мировом» значении Августина см. еще О.

Willmann. Geschichte des Idealismus. II. Braunschweig. 1896. 231–241, где приводятся и эти слова iucken'a.

¹⁰³⁰ - Huber, 430–432. Christlieb, 445–451. Губер, между прочим, сравнивает значение и судьбу Эригены (на западе) со значением и судьбою Оригена (вообще в христианском мире) и, признавая, что он возвышается в своих воззрениях над последним и более приближается к духу христианства, который, однако, в конце концов, никогда не может найти совершенного выражения для себя в системе «натурализма» и неизбежной закономерности, утверждаемой по отношению к божественной жизни и деятельности, – полагает, что «в интересах христианского духа случилось то, что идеи Эригены не встретили одобрения со стороны Рима», ибо благодаря этому позднейшие великие мыслители средних веков могли вступить на новые пути, идя которыми, они могли правильнее отнестись к потребностям этого духа. «Было лучше, – говорит он, – чтобы Оригена подвергся церковной цензуре, дабы он, богатством своей для средних веков во всяком случае великой учености, своей острой диалектики и спекулятивного глубокомыслия, не тяготел над схоластиками своим импонирующим авторитетом, но дабы последние направлены были на новые пути при усвоении содержания христианского учения». Нужно, однако, прежде всего, по поводу сопоставления Эригены с Оригеном заметить, что оригенизм во всяком случае имел *de facto* гораздо большее значение в истории развития христианской мысли в свое время, нежели какое имели воззрения Эригены и вообще его научная деятельность на западе в средние века. Что же касается предположения, будто осуждение философии Эригены со стороны Рима было полезным в истории развития христианского духа, так как будто бы иначе авторитет Эригены стал подавлять схоластиков, то едва ли авторитет мыслителя, который сам же требует критического отношения к авторитетам и применения к ним критерия разумности, на самом деле мог представлять какую-либо серьезную опасность в этом отношении. И едва ли папские декреты и аристотелевская философия приводили ортодоксальных схоластиков на лучшие пути в деле понимания христианской истины, нежели на какие

могло вести их обращение к восточным отцам и большая свобода спекулятивных построений, характерные для Эригены как мыслителя. Во всяком случае, для свободной деятельности ума в средние века, при господстве авторитетов папы и Аристотеля, и без того оставалось так мало простора, что сам Губер желал бы средневековой эпохе большей свободы в этом отношении.

¹⁰³¹ - Huber, 430. Christlieb, 465.