

ИССЛЕДОВАНИЯ

ПАТРИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

О ВОСПРИЯТИИ ЭРИУГЕНОЙ НЕОПЛАТОНИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ САМОДВИЖЕНИЯ*

Аркадий Матвеевич Шуфрин

магистр богословия, доктор церковной истории
сотрудник библиотеки Принстонского университета
24 Tupelo Row, Princeton (NJ), USA, 08540
achoufri@princeton.edu

Для цитирования: Шуфрин А. М. О восприятии Эриугеной неоплатонической идеи самодвижения // Библия и христианская древность. 2023. № 2 (18). С. 136–176. DOI: 10.31802/BCA.2023.2.18.003

Аннотация

УДК 27-29 1(091)

В статье рассматривается усвоение понятия «самодвижение» Иоанном Скоттом Эриугеной. В начале делается исторический обзор этого понятия, начиная с Платона и Аристотеля. Если для Прокла и Прискиана самовозвращение (как самодвижение) равно самоопределению, то для христианского неоплатоника Дионисия Ареопагита самодвижение — это либо самовозвращение (для Божества), либо самоопределение (для человека). К ангелам он это свойство не относит. В переводе Эриугеной Дионисия и св. Максима Исповедника самодвижение приписывается и ангелам, и элементу неодушевленной природы — огню. В статье анализируется, каким образом Эриугена мог допустить такую ошибку при переводе. В связи с этим рассматривается, почему Эриугена переводит τὰ ὀκτώκλιπτος как самодвижение во фразе об ангелах, а также говорит о самовозвращении огня. В статье показывается, что несмотря на, казалось бы, неправомерный перенос на тварь

* Текст статьи написан А. М. Шуфриным в 1996 г. в ходе работы семинара Пола Рорема (Princeton Theological Seminary, Princeton (N.J.)). Автор выражает благодарность И. В. Пашкову и А. А. Чиндяйкиной за помощь в подготовке статьи к публикации.

свойства, присущего только Божеству, этот ход мысли Эриугены имеет смысл для него в эсхатологической перспективе.

Ключевые слова: самодвижение, Эриугена, самовозвращение, самоопределение, Дионисий Ареопагит, ангелы, Максим Исповедник, самоконституирование, христианский неоплатонизм.

On Eriugena's Appropriation of the Neoplatonic Concept of Self-Movement

Arkadi M. Choufrine

MA in Theology, PhD in History of Christian Doctrine
bibliographic specialist at the Library of Princeton University
24 Tupelo Row, Princeton (NJ), USA, 08540
achoufri@princeton.edu

For citation: Choufrine, Arkadi M. "On Eriugena's Appropriation of the Neoplatonic Concept of Self-Movement". *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (18), 2023, pp. 136–176 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2023.2.18.003

Abstract. The article deals with John Scotus Eriugena's appropriation of the concept of self-movement. It begins with an overview of its history, beginning with Plato. For him, the soul possesses self-motion by its very nature. Aristotle demonstrates that the first cause of movement (be it the soul or the mind) must, as such, necessarily be unmoved. To meet Aristotle's challenge, Proclus and Priscianus construe self-movement not as the movement of a pre-existing «self» (or, spiritual substance) but, rather, as the self's constitution: the soul is the very act of self-reversal. According to Dionysius the Areopagite, the First Cause is not only the object of the creatures' desire but, also, is Itself moved by Its love to them. The act of unification of the Divine is prior to Its self-movement; therefore, self-movement in Dionysius does not constitute the «Self» of the Divine but is either a self-reversion (for the Divine) or a self-determination (for the humans). Dionysius does not attribute self-movement to the angels. In Eriugena's (mis-) translation of Dionysius, however, self-movement is attributed, also, to the angels and an element of inanimate nature – fire. The article demonstrates that despite this seemingly invalid application to creatures of the property belonging to God alone, the move made by Eriugena is, in an eschatological perspective, quite justified.

Keywords: self-movement, Eriugena, self-reversion, Dionysius the Areopagite, self-determination, angels, Maxim the Confessor, self-constitution, Christian Neoplatonism.

Самодвижение — такое понятие, которое можно обнаружить практически во всех неоплатонических системах. Оно дошло до Эриугены уже после того, как греческая интеллектуальная традиция, и языческая и христианская, истолковала его в различных смыслах и отнесла не к одному иерархическому уровню в вертикальной структуре реальности. Для начала я постараюсь обрисовать это развитие; затем мы проследим некоторые сдвиги в его значении, а также действенность и результат восприятия Эриугеной этого греческого понятия. Наконец, я надеюсь показать, насколько тезис Герша — о том, что в философии Эриугены «усвоение языческой неоплатонической традиции христианством достигает апогея»¹, — применим в этом частном случае.

Исторический обзор

Возможно, Платон был не первый, кто приписывал душе способность к самодвижению, однако именно он, развивая концепцию самодвижения, впервые указал на сами основания для такого атрибутирования².

Душа, утверждал Платон, есть начало, дающее жизнь. Но жизнь — это своего рода движение. Исходя из предположения, что для каждого движения должен быть движитель, первый движитель должен двигать себя сам (или быть движим собой). Именно это и делает душа, «ведь каждое тело, движимое извне, — не одушевлено, а движимое изнутри, из самого себя, — одушевлено, потому что такова природа души»³.

Другое предположение Платона, на котором строится вышеприведенный аргумент, а именно, что движитель сам должен быть в движении,

- 1 Gersh S. *Per Se Ipsum: The Problem of Immediate and Mediate Causation in Eriugena and His Neoplatonic Predecessors* // Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie, Laon, 7–12 juillet 1975 / éd. par R. Roques. Paris, 1977. (Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique; 561). P. 368. См. также его книгу: *Gersh S. From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Leiden, 1978. (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie; 8).
- 2 Согласно Аэцию, Алкмеон «φύσιν αὐτοκίνητον κατ' αἰδίων κίνησιν καὶ διὰ τοῦτο ἀθάνατον αὐτὴν [sc. τὴν ψυχὴν] καὶ προσεμφερῆ τοῖς Θεοῖς ὑπολαμβάνει» (*Alkmaion. Fragmenta 12* // *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch: in 3 Bd.* / von H. Diels, hrsg. von W. Kranz. Bd. 1. Berlin, 1960. S. 213:25–26).
- 3 *Plato. Phaedrus 245e8–10* // *Платон. Сочинения: в 4 т.* / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; пер. с др.-греч. Т. 2. СПб., 2007. С. 186. Более расширенный контекст: *Ibid.* 245c–246a // *Указ. соч.* С. 185–186. Тот же аргумент можно найти в: *Plato. Leges 10, 894b–d* // *Платон. Сочинения: в 4 т.* / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; пер. с др.-греч. Т. 3. Ч. 2. СПб., 2007. С. 416.

было оспорено Аристотелем, показавшим, что и душа (в качестве движителя тела), и Перводвижитель-Ум (в качестве мыслящего Самого Себя) на самом деле недвижны.

В трактате «О душе»⁴ Аристотель говорит о том, что душа рассматривалась его предшественниками либо (1) как принцип познания, либо (2) как принцип движения, либо (3) как то и другое. Он упоминает Платона только в качестве примера первого подхода, то есть среди «тех, кто определяет [душу] через познание»⁵. Все они (за исключением Анаксагора) «изображают душу как элемент или как состоящую из элементов»⁶; согласно Аристотелю, Платон находится в одном ряду с такими философами, поскольку высказывает подобное мнение в «Тимее»⁷.

Аристотель не упоминает никого из тех, кто считает, что именно «движение (κίνησις) более всего свойственно душе»⁸ и что душа, таким образом, наиболее способна производить его (κίνητικώτατον)⁹. Сам Аристотель, по-видимому, сочувствует этой точке зрения; по крайней мере, он не возражает против неё. Против чего он явным образом возражает — так это против того, что всё, вызывающее движение (κίνοῦν), должно и само быть в движении (κινεῖται) (что, по Аристотелю, неизбежно подразумевается, возможно, из-за двусмысленности среднего/пассивного настоящего времени в греческом языке — «быть движимым»)¹⁰. Аристотель, однако, возражает против этого предположения только для того, чтобы опровергнуть вывод, который делают из него его неназванные оппоненты, а именно, что душа движет себя.

Третья часть трактата начинается с прямой атаки на этот тезис. Аристотель повторяет: нет никакой необходимости в том, чтобы то, что порождает движение (что, по его мнению, делает душа), само двигалось. Таким образом, основная посылка его противников ошибочна. Но основной доказательств становится природа движения, как об этом говорится в «Физике», а не души. В «Физике» можно найти возражение Аристотеля против того же тезиса, без указания на оппонентов¹¹. Здесь

4 *Aristoteles. De anima 1, 2 // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 1 / ред. В. Ф. Асмус. М., 1976. (Философское наследие; 65). С. 375–379.*

5 *Aristoteles. De anima 1, 2 405b // Указ. соч. С. 379.*

6 *Ibid. // Указ. соч.*

7 *См.: Ibid. 404b15 // Указ. соч. С. 376–377.*

8 *Ibid. 404a20 // Указ. соч. С. 376.*

9 *См.: Ibid. 404b5 // Указ. соч.*

10 *Ibid. 404a25 // Указ. соч.*

11 *См.: Aristoteles. Physica 3, 1 201a25 // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 3 / ред. тома, автор вступ. ст. и прим. Я. Д. Рожанский. М., 1981. (Философское наследие; 83). С. 105.*

их точка зрения представлена не как просто принятая посылка (какой она кажется в трактате «О душе»), а как заключение, выведенное из более фундаментальной интуиции, а именно: всякое действие вызывает обратное действие на действующего. «Действовать на что-либо» означает для Аристотеля то же самое, что и «быть источником движения». Таким образом, исходя из предположения, что всё, на что воздействовали, действует обратно на действующего, ничто не может вызвать движение, не будучи движимым. Однако само это предположение, по-видимому, основано на наблюдениях за материальными вещами; как указывает Росс, хотя Александр Афродисийский считал, что полемика Аристотеля направлена здесь против Платона, но «Симплиций, вероятно, прав, отвергая [такую] интерпретацию и утверждая, что речь идёт о более ранних материалистах»¹².

Это подразумевает, в числе прочего, что Платон не является мишенью Аристотеля и в полемике о самодвижении в трактате «О душе». Однако в начале третьей главы Аристотель ставит задачей доказать не только то, что *нельзя вывести* движение души из того, что она — движитель, но и то, что она *и в самом деле* не движется¹³. Вполне вероятно, здесь Аристотель имеет в виду точку зрения Платона, что самодвижение есть сущность (οὐσία) и сама дефиниция (λόγος) души¹⁴. Этот же взгляд подробно представлен в «Законах» Платона¹⁵. Я попытаюсь показать, что то, что мы находим у Аристотеля, является, на самом деле, деконструкцией взгляда Платона на природу души, как он представлен в *Федре*¹⁶.

Платон претендует доказать, что душа бессмертна. Аргумент выглядит следующим образом. Душа — это принцип жизни. Но жизнь — это своего рода движение. Более того, это самодвижение, и, «если это так и то, что движет само себя, есть не что иное, как душа, из этого необходимо следует, что душа непорождаема и бессмертна»¹⁷. Таким образом, душа не может перестать двигаться, причиной чего является то, что она не может покинуть самое себя¹⁸. А так как движение — это её жизнь, она всегда жива и потому бессмертна.

12 Aristotle's *Physics* / a rev. text with introd. and comment. by W. D. Ross. Oxford, 1936. P. 537.

13 См.: *Aristoteles*. De anima 1, 2 406a // *Аристотель*. Сочинения. Т. 1. С. 379.

14 См.: *Plato*. Phaedrus 245c4 // *Платон*. Сочинения. Т. 2. С. 185.

15 См.: *Plato*. Leges 10, 894b–d // *Платон*. Сочинения. Т. 3. Ч. 2. С. 416. См. также платоновское определение души: «Душа — это движение, способное двигать само себя» (*Ibid.* 896a // Указ. соч. С. 419).

16 См.: *Plato*. Phaedrus 245c // *Платон*. Сочинения. Т. 2. С. 185.

17 *Ibid.* 245e7 // Указ. соч. С. 186.

18 См.: *Ibid.* 245c8 // Указ. соч. С. 185.

Платон также указывает — и в этом отрывке, и в Законах (loc. cit.) — для того, чтобы избежать бесконечного регресса, нужно допустить существование первого движителя, но, чтобы быть первым, этот движитель должен двигаться сам; в итоге, душа оказывается наиболее подходящим кандидатом на эту роль. Это говорит о том, что Платон разделял с неназванными оппонентами Аристотеля их посылку, что движитель должен быть сам в движении. Разница, похоже, в том, что для Платона душа движет себя непосредственно, не с помощью какого-либо объекта, на который она воздействует, как в схеме обратного действия. Итак, Платон допускает, по-видимому, что душа как целое движет себя как целое.

Это именно то, что, как Аристотель показывает в «Физике»¹⁹, невозможно в силу закона непротиворечия. Поскольку Аристотель не рассматривает как движение то, что мы назвали бы «движением по инерции», движение для него всегда есть передача каких-то характеристик (каждая из которых подпадает под какую-либо категорию бытия) от чего-то, что их имеет, чему-то, что их не имеет²⁰. Чтобы что-либо могло двигать само себя, должно быть возможно, чтобы одна и та же характеристика одновременно присутствовала и отсутствовала или была предикатом одновременно отрицаемым и утверждаемым в одном и том же отношении об одном и том же субъекте; а это чисто логически невозможно.

Таким образом, Аристотель показывает, что самодвижитель, если он существует, не может быть простым. У него должны быть части. Далее, если бы каждая движущаяся часть его зависела в своём движении от какой-то другой его части, то все движение было бы необязательным в том смысле, что «можно было бы представить, что оно не происходит»²¹. То, что обязательно движет само себя, должно, следовательно, включать в себя в качестве своей части движитель, не движимый не только ничем внешним по отношению к целому, частью которого оно является, но и никакой другой частью того же целого, поэтому такая часть должна быть либо неподвижной, либо самодвижущейся. Если она самодвижущаяся, то приведённые выше аргументы могут быть применены и к ней, поэтому, чтобы избежать бесконечного регресса, необходимо принять, что самодвижное имеет в качестве своей части неподвижный движитель. Самодвижное, следовательно, должно состоять, по крайней мере, из двух частей, одна из которых двигала бы другую

19 См.: *Aristoteles. Physica* 8, 5 257b2–12 // *Аристотель. Сочинения*. Т. 3. С. 238.

20 См.: *Ibid.* 3, 2 202a10–13 // Указ. соч. С. 107.

21 *Aristotle's Physics*. P. 701.

и ни одна из которых не двигала бы себя. Кроме того, чтобы исключить возможность обратного действия, нужно предположить, что та часть, которая вызывает движение, не имеет протяжённости, которую, однако, другая часть, чтобы быть движимой, должна иметь. (Признаться, я не совсем понимаю, считает ли Аристотель, что пространственная протяжённость — это неперенное условие движения или что достаточно и временной. Легко понять, почему, скажем, нагревание должно занимать какой-то промежуток времени; труднее понять, почему оно должно занимать и промежуток пространства, разве что случайно.)

Теперь мы можем вернуться к третьей главе трактата «О душе». Здесь Аристотель безоговорочно возражает против тезиса Платона о том, что самодвижение принадлежит сущности души: «...ведь, быть может, не только неправильно, что сущность (οὐσία) души такова, как о ней утверждают те, кто признает её чем-то движущим само себя или способным приводить в движение, но и присущность ей движения есть нечто несообразное»²². Однако далее он уточняет, что под «движением» имеет в виду только то, что он называет «неопосредованным» движением. Возможность для души участвовать в «опосредованном» движении, таким образом, остаётся открытой. В качестве примера опосредованного движения Аристотель упоминает моряков,двигающихся посредством корабля. Тот факт, что он говорит о «моряхах» (πλωτῆρες, в их число входят гребцы и кормчие), а не только о «пассажирах» (как в переводе в издании Loeb²³) — хотя логически этого было бы достаточно, — кажется неслучайным, поскольку далее он упоминает о возможности понимания отношения души (первой энтелехии) к её телу по аналогии отношения моряка к кораблю²⁴. Гребец воздействует на судно и вызывает его движение, но не обратное действие судна на него (так что и судно приводило бы его в движение), хотя косвенно в движении судна он участвует. Точно так же душа движет телом и косвенно участвует в его движении.

Это означает, что в качестве самодвижной душа так же тленна, как и тело. Это, по-видимому, один из аспектов возражения Аристотеля против взгляда Платона на природу души. Тезис Платона, как мы уже видели, состоял в том, что в качестве самодвижной душа бессмертна. Аристотель показывает, что душа именно в качестве самодвижной

22 *Aristoteles. De anima* 1, 3 405b3–406a // *Аристотель. Сочинения*. Т. 1. С. 379.

23 *Aristotle. On the Soul. Parva Naturalia. On Breath* / with an English transl. by W. S. Hett. London; Cambridge (Mass.), 1964. (Loeb Classical Library; 288). P. 31, 33.

24 См.: *Aristoteles. De anima* 2, 1 413a5 // *Аристотель. Сочинения*. Т. 1. С. 396.

смертна. С другой стороны, анализ Аристотеля в «Физике»²⁵ показывает, что всё, что как-либо движет себя, должно иметь недвижимый движитель в качестве своей части. Таким образом, именно из предположения, что душа подвижна собой, следует, что у неё должна быть часть, которая вызывает движение, не будучи подвижной *даже косвенно*.

Эту часть, бесстрастную и потому абсолютно не подверженную влиянию тела и тех частей души, которые неотделимы от него, Аристотель вслед за Анаксагором называет умом²⁶. Иногда, впрочем, Аристотель называет саму эту часть «душой» (как, например, во второй книге трактата «О душе», где, обсудив ум, он в заключение замечает, что «душа не может двигаться») ²⁷. Как бессмертная (то есть как принцип жизни), душа недвижна. Это, по-видимому, ещё один аспект ответа Аристотеля Платону.

Неоплатоникам, относившимся к Аристотелю серьёзно, пришлось ответить на этот вызов. Так, Прокл, по-видимому, строит свой синтез Платона и Аристотеля на том факте, что, поскольку, согласно самому Аристотелю, Перводвижитель-Ум, как мыслящий Сам Себя, движет все вещи так, как движет объект желания или внимания²⁸, постольку Он не может непосредственно двигать неодушевлённые объекты. Поэтому, чтобы объяснить их движение, нужно предположить существование другого, промежуточного движителя, ответственного за это, то есть души. Таким образом, душа способна, с одной стороны, двигать неодушевлённые предметы посредством тела, которое она одушевляет, а с другой, быть непосредственно подвижной неподвижным Умом в модусе влечения к Нему²⁹.

Таким образом, если у Платона оживляющая способность души заставляет считать её одновременно самодвижной и перводвижителем, то в системе Прокла эта способность указывает только на то, что душа непосредственно приводится в движение неподвижным движителем — умом. Утверждение Прокла о том, что промежуточный движитель (душа) должен быть самодвижным (αὐτοκίνητον)³⁰, по-видимому, подразумевает,

25 Aristoteles. *Physica* 8, 5 // *Аристотель*. Сочинения. Т. 3. С. 234–240.

26 См.: *Ibid.* 8, 5 256b25 // Указ. соч. С. 236.

27 Aristoteles. *De anima* 1, 4 408b19–30 // *Аристотель*. Сочинения. Т. 1. С. 386.

28 См.: Aristoteles. *Metaphysica* 12, 7 1072a26–30 // *Аристотель*. Сочинения. Т. 1. С. 309.

29 См.: Proclus. *Institutio theologica* 14; 20 // Proclus. *The Elements of Theology / a revised text with transl., introd., and comment.* by E. R. Dodds. Oxford, 1971. P. 16, 22. Рус. пер.: Прокл. *Первоосновы теологии* / пер. с др.-греч. А. Ф. Лосева. М., 1993. С. 20–21, 24–25.

30 См.: Proclus. *Institutio theologica* 20 // Proclus. *The Elements of Theology*. P. 22. Рус. пер.: Прокл. *Первоосновы теологии*. С. 25.

что душа, которую он имеет в виду здесь, должна быть разумной, поскольку движение неразумного животного, притягиваемого к объекту своего желания, как железо — к магниту³¹, вызвано только самим этим объектом. В итоге, то, что Прокл подразумевает под «само-» в движении души, приходится понимать как тот род её согласия с собой, который делает каждое желание разумной души её собственным; такое обращение объекта на себя³² является, по Проклу, равносильным его самоконституированию (αὐθυλόστασις)³³.

Прискиан Лидийский доводит эту мысль до логического завершения. Для него не душа возвращается к самой себе, а, скорее, сам акт обращения и есть душа. Таким образом, он переосмысливает начальное представление Платона о том, что самодвижение есть οὐσία и сам λόγος души³⁴, понимая οὐσία онтологически, то есть скорее в смысле «субстанции», чем «эссенции». Согласно Стэйлу, «душа [по Прискиану] остается самой собой только потому, что непрестанно исходит из себя и в то же время возвращается в себя <...> Она реализует своё существование путём непрерывного “разворачивания” (ἀνέλιξις). Тем не менее в своём движении <...> она никогда не теряет себя <...> Как целое [она] и выходит из себя, и одновременно как целое остаётся в себе <...> Таким образом, пребывание, исхождение и возвращение — это три структурных момента, которые делают возможным существование души как “динамической сущности”»³⁵.

- 31 Эриугена использует аналогию с магнитом, чтобы проиллюстрировать свою идею о естественном влечении всего творения к Богу: «Как камень, который называется магнитом, хотя своей собственной природной силой он притягивает к себе железо, которое приближается к нему, но никоим образом не двигается сам, чтобы сделать это, и никак не страдает от железа, которое притягивает к себе; так Причина всех вещей приводит к себе всё, что происходит из неё, без какого-либо собственного движения, но исключительно благодаря силе Своей красоты» (*Johannes Scotus Eriugena. Periphyseon I, 75 // SLH. 7. P. 212:31–214:1. Здесь и далее пер. с англ. И. Пашкова и А. Чиндяйкиной*).
- 32 См.: *Proclus. Institutio theologica 17 // Proclus. The Elements of Theology. P. 18, 20. Рус. пер.: Прокл. Первоосновы теологии. С. 22.*
- 33 См.: *Proclus. Institutio theologica 42 // Proclus. The Elements of Theology. P. 44. Рус. пер.: Прокл. Первоосновы теологии. С. 41.* Чтобы ответить на некоторые вопросы, поднятые Гершем, я буду следовать за ним в использовании термина «самодетерминация» как синонима понятия «самоопределение» (*Gersh S. Per Se Ipsum: The Problem of Immediate and Mediate Causation in Eriugena and His Neoplatonic Predecessors // Op. cit. P. 372. N 2; P. 375. N 1*).
- 34 См.: *Plato. Phaedrus 245e // Платон. Сочинения. Т. 2. С. 186.*
- 35 *Steel C. G. The Changing Self: A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius, and Priscianus. Brussel, 1978. P. 66–69.* Стэйл, по-видимому, упускает из виду значение самообращения в концепции самодвижения Прокла и, следовательно, преувеличивает разрыв Прискиана с «общепринятым неоплатоническим толкованием» (*Ibid. P. 68*).

Учитывая общую неоплатоническую схему вертикальной причинности, самодвижение и у Прокла, и у Прискиана представляется, таким образом, как обращение (ἐπιστροφή) возникшего не на его причину — недвижимый объект его желания, а на него самого, что делает его полунезависимым от его причины.

Обратившись, в свою очередь, к христианскому «неоплатонику», известному как Дионисий Ареопагит (так я буду его называть и в дальнейшем), можно заметить, что, хотя наивысшее начало для него — как и для большинства языческих неоплатоников — является объектом желания для порождаемых им сущностей низших уровней реальности, само оно не является недвижимым. Божество у Дионисия подвижно Любовью (ἔρως), «изливающей» себя (ἐκβλυσόμενη) на всё творение весьма неоплатоническим образом³⁶. По Дионисию, это означает не то, что низшие чины иерархии движут высшим началом, а скорее то, что (как он выражается в «О Божественных именах») «существует некая единая простая Сила [любви], движущая Сама Себя (αὐτοκίνητικὴ) от Добра до некоторого смешения с последним из сущих, а затем от него [сущего], проходя сквозь всё по кругу: из Себя, благодаря Самой Себе, Сама по Себе вновь в Себя, в Добро, всегда равным образом возвращающаяся (ἀνελλιπόμενη)»³⁷.

Поражает сходство формальных характеристик этого «развёртывания» с теми, которые Стэйл находит у Прискиана (см. прим. 36 выше). Однако поскольку Дионисий рассматривает акт единения Божества как предшествующий (ἡ ἐξηρημένη ἔνωσις)³⁸ Его самодвижению, то это самодвижение у Дионисия (в отличие от самодвижения души у Прискиана) не конституирует «Я» Божества.

36 См.: *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus IV, 14 // PTS. 33. S. 160.* Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника.* СПб., 2002. (Византийская библиотека. Источники). С. 335–339. Ср. наблюдение Кэмпбелла: «При сравнении двух систем [неоплатонической и христианской. — А. Ш.] поражает одно — полное отсутствие любви [высшего начала к низшим чинам. — А. Ш.] в неоплатонической системе <...> Эманации Единого полностью игнорируются [Им. — А. Ш.] <...> Любовь Небесного Отца к Своим детям <...> встречается только у христианских писателей» (*Dionysius the Pseudo-Areopagite. The Ecclesiastical Hierarchy / transl. and annot. by T. L. Campbell. Lanham (Md.); New York (N. Y.); London, 1981. P. 112. N 17 и далее*). Так, можно добавить, по Проклу, провидение по отношению к вселенной — дело «богов» («генад») (*Proclus. Institutio theologica 120 // Proclus. The Elements of Theology. P. 104, 106.* Рус. пер.: *Прокл. Первоосновы теологии.* С. 89), а не Единого.

37 *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus IV, 17 // PTS. 33. S. 162.* Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит. Сочинения.* С. 343.

38 См.: *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus IV, 14 // PTS. 33. S. 160.* Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит. Сочинения.* С. 335 и далее.

Итак, Дионисий мыслит самодвижение применительно к Божеству как самовозвращение, но не как самоопределение. Как самоопределение (но не как самовозвращение) он его мыслит, однако применительно к человеку³⁹. Таким образом, Дионисий мыслит самодвижение либо как самовозвращение, либо как самоопределение, но не как то и другое вместе. Это подтверждает тезис Герша о том, что «Дионисий совершенно порывает с языческим неоплатоническим представлением о том, что самовозвращение = самоопределению»⁴⁰. Для нас важно то, что нигде Дионисий не относит понятие αὐτοκίνητος (техническое выражение для самодвижения) к ангелам, то есть к уровню, промежуточному между уровнями человеческим и божественным⁴¹.

Некоторые вопросы, относящиеся к этому исследованию

В сочинениях Дионисия формы слова αὐτοκίνητος, используемые в качестве терминов для самодвижения, встречаются только в трактате «О Божественных именах» и Послании 9; все они являются прилагательными и предикатами либо Бога, либо человека. Однако в версии «Corpus Dionysiacum» перевода Эриугены самодвижение приписывается, как мы увидим, едва ли не всем уровням реальности: Богу, ангелам, человеческой душе и элементам неодушевлённой природы. В последнем разделе этой статьи я остановлюсь на тех моментах в переводе Эриугены трактата «О небесной иерархии», где он приписывает самодвижение элементу огня и первой триаде ангелов.

Фраза, в которой самодвижение приписывается ангелам и которой Эриугена посвящает целую страницу в комментарии к этому трактату⁴², объясняет одну из многих причин того, почему «первые сущности»

39 См.: *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus IV, 33* // PTS. 33. S. 178. Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 397–399.*

40 *Gersh S. Per Se Ipsum: The Problem of Immediate and Mediate Causation in Eriugena and His Neoplatonic Predecessors* // Op. cit. P. 375.

41 См.: *Thesaurus Pseudo-Dionysii Areopagitae: textus Graecus cum translationibus Latinis / curant. M. Nasta et CETEDOC, Universitas catholica Lovaniensis Lovanii Novi. Turnhout, 1993. (Corpus Christianorum. Thesaurus Patrum Graecorum; 4),* который основан на недавнем критическом издании. Однако Ангелы названы αἰθνοῦτοι в трактате «О Божественных именах» (*Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus IV, 16* // PTS. 33. S. 161. Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 341.*

42 См.: *Johannes Scotus Eriugena. Expositiones in ierarchiam coelestem VII, 387–432* // CCCM. 31. P. 101–102. Я цитирую перевод Эриугены «О небесной иерархии» из этого издания.

(то есть ангелы первой триады) должны (или не должны) считаться «чистыми». В издании Хайля/Риттера она читается следующим образом: «[Καθαρὰς <...> αὐτὰς ἡγῆτέον <...> ὡς...] τῆς οἰκείας ἀεικινήτου καὶ ταῦτοκινήτου κατὰ τὸ φιλοθέως ἄτρεπτον τάξεως ἀρρεπῶς ἀντεχομένης»⁴³.

Перевод Эриугены, конечно же, требует комментария:

...proprio per se motu et eodem motu
secundum diligentis Deum inconversibile
ordinis inflexibiliter receptas...⁴⁴

...получив неотъемлемо [как
составную часть? — А. Ш.] чина,
[характеризуемого. — А. Ш.] собственным
самодвижением и движением
тем же [образом], в соответствии
с непреложностью [того. — А. Ш.],
кто любит Бога...

Появление *per se motu*, однако, не является результатом небрежного или ошибочного перевода ἀεικινήτου. Согласно научно-справочному аппарату Хайля/Риттера (*ad loc*), существует рукописная традиция (**Rc Pn Lc**), прочитывать здесь αὐτοκινήτου вместо ἀεικινήτου⁴⁵. Скорее всего, это рукопись, с которой работал и Эриугена⁴⁶. Это даёт нам

43 *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia VII, 2 // PTS. 67. S. 28–29. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 107–109.*

44 *Johannes Scotus Eriugena. Expositiones in ierarchiam coelestem VII, 387–389 // CCCM. 31. P. 101.*

45 *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae / hrsg. von G. Heil und A. M. Ritter. Berlin; Boston (Mass.), 2012. (PTS; 67). S. 29.*

46 В справочном аппарате *ad loc* Хайль/Риттер не упоминают о рукописи, используемой Эриугеной (Ms. Paris, BnF gr. 437 (**Pa**, в их обозначении)), среди рукописей, которые подтверждают такое прочтение нашей фразы. Рукопись, как это хорошо известно, была представлена в 827 г. в Компьене послами императора Михаила Заики сыну Карла Великого Людовика Благочестивому; в том же году она была перенесена в аббатство Сен-Дени, место захоронения династии, где аббат Хильдуин вскоре перевёл её, или, скорее, как выразился Эдуард Жоно, «её перевели» (*Jeauneau É. Pseudo-Dionysius, Gregory of Nyssa, and Maximus the Confessor in the Works of John Scottus Eriugena // Carolingian Essays: Andrew W. Mellon Lectures in Early Christian Studies / ed. by U.-R. Blumenthal. Washington, D. C., 1983. P. 140*). Жан Барбет указывает, кроме того, что «les travaux du P. Théry, corroborés par ceux du P. Dondaine, ont démontré que ces deux premières traductions latines du *Corpus dionysien* (d'abord par Hilduin vers 832–835, puis par Jean Scot vers 862) n'ont pas eu d'autre base que le Paris BN grec 437» (*Barbet J. La tradition du texte latin de la Hiérarchie céleste dans les manuscrits des Expositiones in Hierarchiam caelestem // The Mind of Eriugena: Papers of a Colloquium, Dublin, 14–18 July, 1970 / ed. by J. J. O'Meara and L. Bieler. Dublin, 1973. P. 89*). Хотя у меня не было возможности увидеть рукопись, моя реконструкция фразы об ангелах представляется заслуживающей доверия, поскольку не только перевод Эриугены, но и Хильдуина подтверждают её (см. прим. 58 ниже и текст).

основание поставить вопрос: в чём значение этого расхождения в прочтении для мысли Эриугены и, в частности, для его идеи самодвижения?

Но прежде, чем мы к этому перейдём, нужно разрешить некоторые технические трудности. Начнём с того, что не только Эриугена, но и некоторые современные переводчики, использовавшие тот же греческий текст вышеприведённой фразы, что в издании Хайля, приписывают самодвижение ангелам в своих переводах этой фразы, поскольку, в отличие от Эриугены, они полагают, что слово ταῦτοκίνητος означает «самодвижный», как сходное с αὐτοκίνητος. Так, например, в переводе «Sources Chrétiennes» М. де Гандильяка эта фраза звучит следующим образом:

[Il faut <...> les penser pures <...> parce qu'elles s'attachent de façon constante à l'ordre qui leur est propre et qui se meut de lui-même d'un mouvement toujours identique dans un immuable amour de Dieu...⁴⁷

[Необходимо <...> считать их чистыми <...> потому что] они постоянно держатся свойственного им чина, который всегда одинаково движется тем же образом в неизменной любви к Богу...

А в переводе К. Луибхейда / П. Рорема так:

[Because {sic} of their supreme purity,] they <...> firmly adhere to their own order which is eternally *self-moved* according to an immutable love for God⁴⁸.

[Благодаря {sic} своей высочайшей чистоте] они <...> твёрдо держатся своего собственного чина, который находится в вечном *самодвижении* [курсив наш. — А. Ш.] в соответствии с их неизменной любовью к Богу.

Должны ли мы предположить в таком случае, что Дионисий на самом деле имел в виду, что ангелы являются самодвижными и что, следовательно, ошибка переписчика, который изменил ἀεὶκίνητος на αὐτοκίνητος, промыслительно послужила для сохранения мысли Дионисия, выраженной через ταῦτοκίνητος в эриугеновской версии этой фразы об ангелах, несмотря на неправильный перевод этого слова как «движение тем же [образом]»? Мы могли бы сначала проверить, действительно ли перевод Эриугены ταῦτοκίνητος во фразе об ангелах является неверным. Пока я оставляю этот вопрос нерешённым в моем собственном переводе этой фразы:

47 *Denys l'Aréopagite. La Hiérarchie céleste / introd. par R. Roques; étude et texte crit. par G. Heil; trad. et notes par M. de Gandillac. Paris, 1970. (SC; 58 bis). P. 110.*

48 *Pseudo-Dionysius: The Complete Works / transl. by C. Luibheid; foreword, notes, and transl. collab. by P. Rorem; preface by R. Roques; introd. by J. Pelikan, J. Leclerc, and K. Froehlich. New York (N. Y.); Mahwah (N. J.), 1987. (Classics of Western Spirituality). P. 163.*

«[Их должно считать чистыми как. — А. Ш.] непоколебимо держащихся своего собственного чина, который всегда движется и способен к движению тем же [образом. — А. Ш.] {или: всегда движимый и способный к самодвижению?} [или: всегда движимый и способный к самодвижению и движению тем же [образом. — А. Ш.]?] в соответствии с неизменностью, [свойственной всякому. — А. Ш.] любящему Бога»⁴⁹.

Кроме того, в другом отрывке — единственном месте, где в «*Corpus Dionysiacum*» встречается слово ταῦτοκίνητος⁵⁰, — оно относится не к ангелам, а к элементу огня⁵¹. Среди причин того, почему огонь из всех материальных элементов наиболее подобен «сверхсущной и безобразной сущности [Бога. — А. Ш.]», Дионисий упоминает следующую: он является ἀεκίνητον ταυτοκίνητον κίνητικὸν ἑτέρων, что Эриугена переводит как: *semper motus, per seipsum motus, movens alterum*⁵² («всегда движущийся, самодвижущийся, движущий других»). Таким образом, слово ταῦτοκίνητος, когда относится к огню, имеет для Эриугены значение самодвижения, то есть то же самое значение, которое это слово имеет для Гандильяка и Луибхейда/Рорема (но не для Эриугены!), когда речь идёт об ангелах.

Может ли ταῦτοκίνητος иметь два значения, одно из которых является синонимом αὐτοκίνητος, как это, по-видимому, предполагает Гандильяк в переводе фразы об ангелах? Есть, по крайней мере, одно доказательство в пользу этой гипотезы. В рукописи Vat. gr. 370 (X–XI вв.), во фразе об ангелах читается, по данным справочного аппарата Хайля в издании «*Sources Chrétienne*», αὐτοκίνητου не вместо ἀεκίνητου (как в рукописи, которую Эриугена использует), а вместо ταῦτοκίνητου. Учитывая, что переписчик истолковал ταῦτοκίνητος как αὐτοκίνητος в Vat. gr. 370 в таком контексте, в каком это слово относится к ангелам, нельзя исключить возможность того, что Эриугена сделал то же самое в своём переводе в контексте, относящемся к огню.

В таком случае, если значения αὐτοκίνητος и ταυτοκίνητος почти совпадают, то разница в переводах Эриугеной ταῦτοκίνητος в двух фразах (*eodem motu* и *per seipsum motus* соответственно) может оказаться

49 *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia VII, 2 // PTS. 67. S. 28–29.*

50 Слово встречается оба раза в сочетании с ἀεκίνητος.

51 *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia XV, 2 // PTS. 67. S. 52.* Рус. пер.: Дионисий *Ареопажит*. Сочинения. С. 185. Дионисий нигде не описывает огонь как αὐτοκίνητος.

52 Согласно справочному аппарату Хайля/Риттера (*ad loc*), в рукописи, использованной Эриугеной, читается ἕτερον вместо ἑτέρων (*Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia XV, 2 // PTS. 67. S. 52*).

лишь в подчёркивании того или иного оттенка смысла, которым эти два слова обладают. Однако если их значения не совпадают, то отход Эриугены от мысли Дионисия (по крайней мере, в одной из этих двух фраз) может уже оказаться больше концептуальным, чем стилистическим. Чтобы решить эту проблему, мы должны сначала ответить на чисто филологический вопрос, а именно: что на самом деле означает слово ταῦτοκίνητος?

Ταῦτοκίνητος

Этого слова мы не находим в «Греко-английском лексиконе» (Лидделл-Скотт-Джонс), однако образец, которому следуют значения всех начинающихся с ταῦτο, найденных там слов, согласуется с тем, что ταῦτο является стяжением для τὸ αὐτό (= тот же самый), а не для τὸ αὐτό (= себя).

Самое раннее свидетельство о ταῦτοκίνητος, указанное у Лампа, — это фрагмент, приписываемый Аполлинарию. Ταῦτοκίνητος здесь оказывается в таком же сочетании с αὐτοκίνητος, что и в другом прочтении нашей фразы об ангелах в греческой рукописи, которой пользовался Эриугена:

...μὲν ὁ Θεῖος νοῦς αὐτοκίνητος ἐστὶ καὶ ταυτοκίνητος (ἄτρεπτος γάρ), ὁ δὲ ἀνθρώπινος αὐτοκίνητος μὲν, ταυτοκίνητος δὲ οὐ (τρεπτός γάρ)...⁵³

...божественный ум, с одной стороны, способен к самодвижению и движению тем же [образом. — А. III.] (ибо он непреложен), человеческий ум, с другой стороны, способен к самодвижению, но не к движению тем же [образом. — А. III.] (ибо он изменчив)...

Поскольку этот отрывок представляет собой близкую параллель с нашей фразой об ангелах, то он вполне может быть прямым источником для внесения поправки⁵⁴. Для нас важно то, что контекст здесь

53 Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi: ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts / hrsg. von F. Diekamp. Münster, 1907. P. 307:12–15.

54 Аполлинарий считал, что во Христе божественный Логос заменил человеческий разум; таким образом, «божественный разум» в этом отрывке означает «Логос». Однако у Псевдо-Дионисия «ὁ Θεῖος νοῦς» означает ангела (например: *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus IV, 8 // PTS. 33. S. 153*. Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 319*). Таким образом, для того, кто хорошо разбирается в Дионисии, суть отрывка может заключаться в том, что человеческий разум и ангел разделяют способность к самодвижению, но ангела отличает способность двигаться тем же образом. Как мы увидим, комментарий Эриугены к фразе об ангелах в «Expositiones» завершается аналогичной

явно предлагает только одно значение для *ταυτοκίνητος*, а именно: неизменности движения (в противоположность изменчивости).

Давайте теперь посмотрим на значения, которые дают словари. Словарь Лампа, который опирается на оба случая употребления *ταυτοκίνητος* в «De Coelesti Hierarchia», помимо фрагмента из Аполлинария, даёт лишь то значение, которое предполагается и фрагментом, и внутренней формой самого слова: «движимый однообразно». В словаре Д. Димитракоса приводится только фраза об ангелах; значение слова указывается практически такое же, как и у Лампа: *κινούμενος ὁ κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον, ὁ τὴν αὐτὴν κίνησιν ἔχων, ὁ ὑλοκείμενος εἰς τὴν αὐτὴν φοράν, κίνησιν, ὄθησιν*⁵⁵ («двигаюсь тем же образом, совершая одно и то же движение, подвергаясь одному и тому же вращению, движению, положению»).

Учитывая единодушие двух словарей, я предполагаю, что *ταυτοκίνητος* не имеет никакого другого значения, кроме того, на которое они оба указывают. Следовательно, его значение не совпадает со значением *αὐτοκίνητος*. Однако, по-видимому, составители тезауруса не так истолковали значение этого слова, учитывая, что они поместили его под записью *αὐτοκίνητος*. Кроме того, если они берут *ταυτοκίνητος* в значении «самодвижущийся», то они лишь следуют (сознательно или нет) известной западной традиции толкования *ταυτοκίνητος*, начатой Хильдуином, первым переводчиком «Corpus Dionysiacum». То, что он передаёт как *se moventis et a se moti* (самодвижущийся и самодвижимый) в переводе фразы об ангелах⁵⁶, может быть только *αὐτοκινήτου καὶ ταυτοκινήτου* (самодвижущийся и движущийся тем же образом) в греческом тексте⁵⁷. По крайней мере, два современных перевода — Гандильяка и Луибхейда/Рорема (см. выше) — свидетельствуют о том, что традиция Хильдуина всё ещё жива. Однако можно заметить, что перевод Гандильяка отличается от перевода Луибхейда/Рорема тем, что сочетает интерпретацию *ταυτοκινήτου* Хильдуина во фразе об ангелах с её интерпретацией Эриугеной, который переводит её как *eodem motu*

параллелью между движением ангелов и движением человеческой души, сущностью которой для Эриугены является разум/ум (*Johannes Scotus Eriugena*. *Periphyseon* II, 23 // SLH. 9. P. 100:30 и далее).

55 См.: *Δημητράκος Δ. Μέγα λεξικό ὅλης τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσας*: σε 9 τ. 14. Αθήνα, 1964. Σ. 7118.

56 *Pseudo-Dionysius Areopagita*. *De Coelesti Hierarchia* (versio Hilduini) VII, 2 // *Études Dionysiennes*: in 2 vol. Vol. 2: Hilduin, traducteur de Denys / éd. de sa trad. par le P. G. Théry. Paris, 1932. (*Études de philosophie médiévale*; 19). P. 33.

57 Это подтверждает мою, уже упомянутую, реконструкцию прочтения этой фразы в рукописи Paris, BnF gr. 437, используемой Хильдуином и Эриугеной (см. прим. 47 выше).

(«[характеризующийся. — А. Ш.] движением тем же [образом. — А. Ш.]»). Хайль среди современных переводчиков следует традиции, начатой Эриугеной, в её чистом виде:

Иhre Reinheit ist <...> aufzufassen
<...> in dem Sinn, daß sie <...>
unverwandt an ihrer Ordnung ewig
gleichförmiger Bewegung entsprechend
der Unwandelbarkeit aus Gottesliebe
festhalten...⁵⁸

Чистоту их <...> следует понимать <...>
в том смысле, что они <...> постоянно
держатся своего чина, вечно движущегося
тем же образом в соответствии с их
неизменной любовью к Богу...

По всей вероятности, во фразе об огне при переводе *αὐτοκίνητος* как «самодвижимый» (= движущий себя) и Хильдуин, и Эриугена вполне могли быть введены в заблуждение игрой слов, поскольку соседнее выражение, а именно *κίνητικὸν ἕτερον* (см. выше), определённо означает «движущий другого». Остаётся вопрос: почему во фразе об ангелах Эриугена изменил перевод слов *αὐτοκίνητου καὶ αὐτοκίνητου* с «*se moventis et a se moti*» Хильдуина на «*per se motu et eodem motu*»? Конечно, нельзя исключать, что у Эриугены просто имелся под рукой более совершенный, чем у Хильдуина справочный материал, хотя у нас нет доказательств этого. Учитывая, во-первых, что Хильдуин и Эриугена использовали одну и ту же рукопись и, во-вторых, что, как переводчики, они, вероятно, исходили из одного и того же предположения, а именно, что смысл фразы про ангелов не является тавтологией, с большей уверенностью можно сказать, что у них обоих имелось, по крайней мере, намерение передать некоторым образом разницу в значении между *αὐτοκίνητος* и *αὐτοκίνητος*. Кроме того, Хильдуин едва ли избежал тавтологии, передавая разницу в значении между этими двумя прилагательными различием в залоге: *moventis* и *moti*. Это могло показаться неубедительным для Эриугены, поскольку на активность или пассивность значения греческого прилагательного обычно указывает соответствующий суффикс, а у *αὐτοκίνητος* и *αὐτοκίνητος* суффиксы совпадают. Тем не менее, возможно, есть и другое, так сказать положительное, основание для альтернативного перевода, сделанного Эриугеной — отрывок из схолиона (*ad loc*) Иоанна Скифопольского⁵⁹:

58 *Pseudo-Dionysius Areopagita. Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie / eingel., übers. und mit Anmerkungen versehen von G. Heil. Stuttgart, 1986. (Bibliothek der griechischen Literatur; 22). S. 244; курсив наш.*

59 Авторство Иоанна для этой и других схолий установлено Полем Роремом и Джоном Ламоро (*Rorem P., Lamoreaux J. C. John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite. New York (N. Y.), 1998. (Oxford Early Christian Studies). P. 264–277.*

«Этот святой человек [Дионисий. — А. Ш.] говорит, что их движение является ταῦτοκίνητος [в том смысле. — А. Ш.], что [это движение. — А. Ш.] не предполагает изменения или перемещения, но является таким же (ὡσαύτως). Итак, непрерывающаяся деятельность, связанная с познанием (νοήσεως), в случае [умов. — А. Ш.] есть движение; ибо умы (νόες) не могут быть в покое»⁶⁰.

Тот факт, что перевод Эриугеной ταῦτοκίνητος во фразе об ангелах соответствует объяснению этого слова в схолионе, может являться дополнительным свидетельством того, что Эриугена, в отличие от Хильдуина, был знаком, по крайней мере, со схолиями Иоанна Скифопольского⁶¹.

60 Ioannis Scythopolitani scholia in Dionysii Areopagitae librum De Coelesti Hierarchia VII, 2 // PG. 4. Col. 68D.

61 Согласно Э.Жоно, Эриугена познакомился с «Corpus Anastasianum» (и таким образом со «Схолиями») до того, как начал перевод св. Максима: «Чтобы компенсировать неясность перевода «Corpus Dionysiacum» [Эриугеной. — А. Ш.], Анастасий [Папский Библиотекарь в Риме] послал Карлу Лысому копию, в которой латинский текст [перевода Эриугены. — А. Ш.] сопровождался на полях не только его собственными исправлениями, но также глоссами Максима Исповедника [и Иоанна Скифопольского. — А. Ш.], переведёнными им самим. Предположительно, Карл Лысый показал Иоанну Скотту и письмо Анастасия, и копию Дионисия. Представьте, что вы оказались на месте Иоанна Скотта. Вы получаете чрезвычайно критическую оценку своей работы, сопровождаемую исправлениями и схолиями. Разве вы не хотели бы поближе познакомиться с человеком, чьи схолии оказались столь полезными и прояснили так много трудных мест у Дионисия? Скорее всего, именно это и чувствовал Иоанн Скотт: он хотел получить произведения Максима. Первой работой, которую он смог получить, была "Ambigua ad Iohannem"» (*Jeauneau É. Pseudo-Dionysius, Gregory of Nyssa, and Maximus the Confessor in the Works of John Scottus Eriugena // Op. cit. P. 178 и далее*).

Учитывая даты работ Эриугены, принятые большинством учёных, включая Жоно (см.: *Jeauneau É. Introduction. Chapitre 1: L'homme et l'oeuvre // Jean Scot. Homélie sur le prologue de Jean / introduction, texte critique, traduction et notes de Édouard Jeauneau. Paris: Les Éditions du Cerf, 1969. (SC; 151). P. 48–49*), можно сказать, что «Corpus Anastasianum» дошёл до франкского двора в какой-то момент между 860 (самая ранняя дата перевода Эриугеной «Corpus Dionysiacum») и 864 г. (последняя датировка его перевода «Ambiguorum liber»). По словам М. Каппуйнса, дата в письме Анастасия Карлу Лысому (в письме, которое якобы сопровождало посланный ему Корпус) «peut s'entendre <...> aussi bien de 860 que de 875» («может быть понята и как 860, и как 875») (*Cappuyns M. Jean Scot Érigène: sa vie, son oeuvre, sa pensée. Lovanii; Abbaye du Mont-César, 1933. P. 155. N 2*). Однако большинство современных учёных (включая Каппуйнса) с уверенностью принимают последнюю дату. Это, конечно, не исключает возможности того, что Эриугена имел доступ к «Схолиям» ещё до того, как он получил их в переводе Анастасия, и даже до 870 г. (принятая последняя дата для «Expositiones»). Ср. заключение Шелдона-Вильямса: «Хотя кодекс Псевдо-Дионисия, который [Эриугена. — А. Ш.] использовал, не был снабжён схолиями, он, кажется, знал их [уже когда работал над «Перифюсеон». — А. Ш.]» (*Iohannis Scotti Eriugena Periphyseon (De Diuisione Naturae): Liber primus / ed. by I. P. Sheldon-Williams with the collab. of L. Bieler. Dublin, 1968. (SLH; 7). P. 237. N 144*).

Тем не менее в своём переводе ταῦτοκίνητος во фразе об огне⁶², Эриугена находится на стороне Хильдуина против схолиона ad loc⁶³ несмотря на то, что объяснение ταῦτοκίνητος в данном схолионе: «Ὡσαύτως κινουµενον», — повторяет объяснение того же слова, используемого Иоанном Скифопольским в его схолионе к фразе об ангелах, цитированной выше, в соответствии с которым Эриугена делает перевод этой фразы. Это показывает, кстати сказать, что более поздние схолиасты могут быть полностью зависимы от Иоанна. Такое отсутствие оригинальности, однако, не исключает возможности принадлежности авторства прп. Максиму Исповеднику. Таким образом, первый схолион к «De Divinis Nominibus»⁶⁴, который Зухла приписывает прп. Максиму (поскольку в самой старой сохранившейся рукописи «Corpus Anastasianum» этот схолион имеет «das [rote] Kreuz, durch welches Anastasius die Scholien des Maximus von der übrigen <...> hattte unterscheiden wollen»)⁶⁵, повторяет последний схолион к «De Coelesti Hierarchia» у Миня⁶⁶, который Рорем и Ламоро (см. прим. 64 выше) приписывают Иоанну Скифопольскому в качестве первого схолиона этого сочинения на сирийском языке.

Обращаясь к переводу Эриугеной фразы об огне: *semper motus, per seipsum motus, movens alterum*⁶⁷ — можно сделать два вывода на этот счёт. Во-первых, при переводе ταῦτοκίνητος в этой фразе как *per se ipsum motum* Эриугена делал выбор как минимум из двух вариантов, ибо в другом контексте (а именно, во фразе об ангелах), он перевёл ταῦτοκίνητος

62 *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia VII, 2 // PTS. 67. S. 29.*

63 *Scholia sancti Maximi in Dionysii Areopagitae librum De Coelesti Hierarchia XV, 2 // PG. 4. Col. 105B. Согласно Рорему и Ламоро (см. прим. 60), этот схолион не принадлежит Иоанну Скифопольскому.*

64 *Scholia sancti Maximi in Dionysii Areopagitae librum De divinis nominibus. Prologus // PG. 4. Col. 185A.*

65 «[красный. — А. Ш.] крестик, посредством которого Анастасий намеревался отличить схолии Максима от прочих» (*Suchla B. R. Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum. Göttingen, 1980. S. 39.*)

66 *Scholia sancti Maximi in Dionysii Areopagitae librum De Coelesti Hierarchia XV, 8 // PG. 4. Col. 113D.*

67 Из современных переводчиков, упомянутых выше, только Хайль в данном случае согласен со значением, данным схолиастом и Лампом; он переводит фразу об огне как «ständig in gleicher Weise bewegt, andere bewegend» (*Pseudo-Dionysius Areopagita. Über die himmlische Hierarchie. S. 256*). Гандильяк отказывается даже от того компромиссного решения, которое нашёл для ταῦτοκίνητος во фразе об ангелах; он не учитывает подлинного значения этого слова и переводит: «doué d'un mouvement éternel et moteur de lui-même et des autres» (*Denys l'Aréopagite. La Hiérarchie céleste. P. 170*). См. в Приложении ниже «Синописис современных и средневековых переводов двух фраз у Дионисия».

по-другому. Во-вторых, Эриугена не был обязан в своём выборе влиянию либо схолиаста, либо Хильдуина, поскольку вполне мог быть, как мы видели, и на стороне первого против последнего, и наоборот.

Эти два пункта дают достаточно оснований полагать, что в описании огня как самодвижимого Эриугена должен был руководствоваться или только игрой слов (предполагаемой из-за κίνητικὸν ἔτερον), или также и некоторой идеей (собственной или заимствованной не из «Corpus Dionysiacum», а из другого источника), смысл которой в том, что самодвижение можно относить к низшему, неодушевлённому уровню творения⁶⁸. Во всяком случае, этот смысл искать у Эриугены следует, ибо в отличие от современных переводчиков «Corpus Dionysiacum» (чьё хорошее знакомство со «Схолиями» ещё не гарантирует, что они имеют или предлагают свои соображения по тем пунктам, по которым их переводы противоречат «Схолиям»), Эриугена делает себя ответственным за каждое слово перевода «De Coelesti Hierarchia», по крайней мере, благодаря своим «Expositiones». Кроме того, именно «Expositiones» следует рассматривать в первую очередь для того, чтобы понять, могла ли игра слов быть единственной причиной, по которой Эриугена перевёл ταῦτοκίνητος как per seipsum motus.

Самодвижение и самовозвращение

Первое впечатление об идее, которой руководствовался Эриугена при переводе, можно получить из его комментария к фразе об огне:

«ВСЕГДА ДВИЖИМЫЙ: он на самом деле не останавливается, но непрестанно движим через все [вещи. — А. Ш.], движет все [вещи. — А. Ш.]. ДВИЖИМЫЙ САМ ПО СЕБЕ; действительно, его не приводит в движение никакая другая вещественная стихия. ДВИЖЕТ ДРУГИХ, воспринимает стихию, ибо сначала он сам движет воздух; через воздух воду; через воду землю и земные тела»⁶⁹.

Таким образом, одной из причин, почему Эриугена считал, что самодвижение можно отнести к стихии огня, может быть его предположение о том, что огонь — это единственный источник движения внутри

68 Идея о том, огонь самодвижимый, встречается, например, у Оригена, в отрывке, который Арним определяет как стоический (Fragmenta 988 // Stoicorum veterum fragmenta / collegit Ioannes ab Arnim. Vol. 2: Chrysippi fragmenta logica et physica. Stutgardiae, 1964. (Sammlung wissenschaftlicher Commentare). P. 287–288).

69 *Johannes Scotus Eriugena. Expositiones in ierarchiam coelestem XV, 231–236 // CCCM. 31. P. 193.*

вида (или уровня) творения, к которому он, собственно, принадлежит⁷⁰. Однако это ещё не полностью описывает идею самодвижения, которую Эриугена приписывает материальному творению. Рассуждение об огне в «Перифюсеон» указывает, что есть кое-что ещё:

«Под солнцем я <...> подразумеваю такую непостижимую силу, которая рассеяна по всему этому видимому миру, которая называется *огнём* по той причине, что действует внутри во всех сущих — *начальным источником которой является это внешнее тело, называемое “солнцем”*, — в которых и через которые она являет наиболее очевидные силы своего воздействия, я имею в виду свет и тепло. Но *она управляет всеми остальными телами*, которые родились и взлелеяны в мире с помощью её совершенно незаметных действий, и она совершается в своей целостности везде, и от себя в себе она совершается во всех сущих, проникая во все сущие видимым образом, *поглощая все сущие в себя незримо. Следовательно, вполне оправданно Писание говорит: “...обходит окрест, идёт дух и на круги своя обращается дух”*⁷¹. Ибо *огненный дух по чрезвычайной тонкости своей природы проходит через все сущие, и совершается всеми сущими во всех сущих, и возвращается в себя*, так как он является сущностным источником и первопричиной всех видимых вещей и *по этой причине называется греками *φοιτῶν*, так сказать “тем, кто возвращается (*revertens*)”*⁷². Ибо, пройдя все тела в мире и зримо, и незримо, он возвращается в себя и призывает назад в себя все вещи, которые получают формирование от него. *Отсюда и святые богословы часто уподобляют сверхсущую божественную и безобразную сущность, как св. Дионисий*

70 Ср.: «Таким образом, посредством четырёх различий тварная жизнь объединяется в четыре вида: в умную — у ангелов, в разумную — у людей, в чувственную — у животных, в бесчувственную — у растений и других тел, в которых признаки жизни являет только форма, каковы четыре элемента мира, будь то в качестве простых самих по себе или составных: я имею в виду землю, воду, воздух и эфир <...> Вне их не найдёшь ни одного творения» (*Johannes Scotus Eriugena. Periphyseon III, 37 // SLH. 11. P. 286:3–13*). Как указывает Шелдон-Вильямс, «эфир» у Эриугены «эквивалентен огню» (*Iohannis Scotti Eriugena Periphyseon (De Diuisione Naturae): Liber tertius / ed. by I. P. Sheldon-Williams with the collab. of L. Bieler. Dublin, 1981. (SLH; 11). P. 318. N 53*).

71 Еккл. 1, 6.

72 Интересно, что Эриугена мог прочесть идею реверсии в греческом причастии только потому, что для него последнее могло быть отнесено к источнику огня, солнцу: «*Phoetontos — φοιτῶντος, φοιτῶν — приходиться, следовательно, φοιτῶντος — родительный падеж. Более того, солнце называют φοιτῶν, потому что оно ежедневно появляется на рассвете и исчезает на закате*» (*Johannes Scotus Eriugena. Annotationes in Marcianum 486, 3 // Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum / ed. by C. E. Lutz. Cambridge (Mass.), 1939. (The Medieval Academy of America; 34). P. 198:7–9*).

*говорит, огню, так как он является во многих отношениях, если можно так выразиться, зримым образом божественного свойства (igne <...> habente multas divinae <...> proprietatis <...> imagines)*⁷³.

Место в «Corpus Dionysiacum», на которое здесь ссылается Эриугена: «Οἱ γὰρ τὴν οὐσίαν καὶ ἐν ἱεροῖ θεολόγοι ὑπερούσιον ἀμόρφωτον πυρὶ πολλαχῆ διαγράφουσιν ὡς ἔχοντι πολλὰς τῆς θεαρχικῆς εἰ θέμις εἰπεῖν ἰδιότητος ὡς ἐν ὁρατοῖς εἰκόνας»⁷⁴. Последнее предложение отрывка из «Перифьюсеон», процитированное выше, является почти дословным переводом этой фразы⁷⁵. Однако описание огня в «De Coelesti Hierarchia», которое следует непосредственно за этой фразой, не выделяет среди множества свойств огня ни одного именно «божественного». Это наводит на мысль, что под «ἡ θεαρχικὴ ἰδιότης» Дионисий подразумевает в этой фразе свойство быть «ὑπερούσιος καὶ ἀμόρφωτος», характеризующее божественную сущность; то, что он далее перечисляет, является «множеством образов» этого свойства, которое принадлежит огню.

«Ведь видимый огонь есть, так сказать, во всём. Он проходит неразбавленным через все вещи и всё же продолжает быть полностью вне их. Он освещает всё вокруг и в то же время остаётся скрытым. Сам в себе он незаметен и становится очевидным только благодаря собственному воздействию на материю. Его невозможно остановить. На него нельзя смотреть. И всё же он хозяин всего. Где бы он ни был, он меняет вещи в соответствии со своим собственным действием. Он дарует себя всем, кто приближается. С разжигающим теплом он вызывает обновление. Раскрытыми просветлениями он дарует освещение, но продолжает оставаться чистым и неразбавленным. Он делает различия и тем не менее остаётся неизменным. Он поднимается вверх и проникает глубоко. Он возвышается и никогда не опускается. Он всегда находится в движении, двигаясь тем же самым образом⁷⁶ и двигая других. Он простирается во все стороны и нигде не ограничен. Ему никто не нужен. Он растёт невидимым и проявляет своё величие везде, где его

73 *Johannes Scotus Eriugena*. Periphyseon III, 18 // SLH. 11. P. 165:33–166:16; курсив наш.

74 *Pseudo-Dionysius Areopagita*. De Coelesti Hierarchia XV, 2 // PTS. 67. S. 52. Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. С. 183–185.

75 Учитывая, что «Перифьюсеон» предшествует «Expositiones» (см.: *Jeuneau É.* Introduction. Chapitre 1: L'homme et l'oeuvre // Op. cit. P. 49), этот отрывок в «Перифьюсеон», поскольку он комментирует фразу из описания огня Дионисием в De Coelesti Hierarchia XV, 2, должен был быть естественным Vorlage для комментария Эриугены к тому же месту в «Expositiones».

76 Перевод Луибхейда/Рорема, который здесь согласуется с переводом Эриугены, гласит: «движущийся сам» (*Pseudo-Dionysius: The Complete Works*. P. 184).

принимают. Он динамичный, мощный, незримо присутствующий во всём. Если его игнорировать, то кажется, что его нет, но, когда возникает трение, он будет что-либо выискивать; он появляется внезапно, естественно и от себя, и вскоре неудержимо поднимается, и, ничего не теряя из себя, радостно общается со всем <...> Можно было бы обнаружить множество других атрибутов огня (τοῦ ἰδιότητος πυρός), которые, как и образы, взятые от воспринимаемых вещей (ὡς ἐν αἰσθητοῖς εἰκόνας), могут быть приложимы к деятельности Божества (οἰκειίας θεαρχικῆς ἐνεργείας)⁷⁷.

В отношении этих двух описаний огня следует сделать три замечания. Во-первых, Эриугена завершает рассказ фразой из описания Дионисия (De Coelesti Hierarchia XV, 2), чтобы привлечь внимание не столько к «множеству образов божественного свойства» (как это делает Дионисий), сколько к одному «божественному» свойству огня — к его способности к самовозвращению. Таким образом, Эриугена, по-видимому, переосмыслил «ἡ θεαρχικὴ ἰδιότης» («divina proprietas») во фразе Дионисия. А во-вторых, это «свойство» самовозвращения (которое одно, по Эриугене, делает огонь образом божественной сущности) даже не упоминается Дионисием в его пространном перечислении «видимых образов божественного свойства», проявляемых огнём. Наконец, это самовозвращение огня у Эриугены, как кажется, смоделировано по образцу самодвижения Божества, которое он мог обнаружить у Дионисия (ср. отрывок: De Divinis Nominibus IV, 17, процитированный в разделе «Исторический обзор»)⁷⁸.

Итак, как мы видим, интерпретация Эриугеной движения огня как самовозвращения чужда Дионисию. Однако сама идея самовозвращения, которую Эриугена использует для своей цели, принадлежит описанию самодвижения Дионисием, хотя и не огня, но Божества. Это означает, что ещё до «Expositiones» Эриугена фактически уже развивал в «Перифюсеон» идею самодвижения огня и, таким образом, следовал своему неверному переводу понятия ταυτοκίνητον в De Coelesti Hierarchia XV, 2 как «per se ipsum motum». Из описания огня в «Перифюсеон», если считать его образцом для комментария к фразе об огне в «Expositiones» (ср. прим. 76 выше), следует, что все четыре материальные стихии, упомянутые в этом комментарии, участвуют в одном круговом движении, инициированном и завершённом в наименее материальной из четырёх, а именно — в стихии огня. Таким образом, подобно

77 Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia XV, 2 // PTS. 67. S. 52–53.

78 Эриугена обсуждает этот отрывок в: Johannes Scotus Eriugena. Periphyseon I, 74 // SLH. 7. P. 212:7 и далее.

тому, как «Божественное Благо, и Сущность, и Жизнь, и Премудрость, и все, что находится в источнике всех вещей, сначала стекают в первопричины и делают их бытием, затем <...> нисходят непостижимым образом через вселенские порядки, которые вмещают их, непрерывно перетекая через высшее к низшему, и возвращаются обратно к своему источнику через самые тайные каналы природы самым скрытым путём»⁷⁹, так и огонь производит и питает «своими самыми скрытыми действиями <...> все остальные тела в мире»⁸⁰ — «ибо сначала он сам движет воздух; через воздух, воду; воду, землю и все земные тела»⁸¹ — только для того, чтобы призвать «обратно в себя все вещи, которые получают от него начало своего происхождения»⁸². Таким образом, огонь подражает — на низшей, телесной, ступени творения — самодвижению Божественного Блага, которое творит, поддерживает и совершенствует все вещи⁸³ как телесные, так и бестелесные.

Как показывает неправильный перевод Эриугеной *ταυτοκίνητος* в *De Coelesti Hierarchia* XV, 2, его концептуальный отход от Дионисия, должно быть, начался уже с его первого перевода «*Corpus Dionysiacum*», и мы согласны с Барбет в том, что латинский текст «О небесной иерархии», комментируемый в «*Expositiones*», восходит к этому первому переводу. Как мы увидим далее, тот же самый вид ошибочного толкования встречается в версии перевода Эриугеной книги прп. Максима «*Quaestiones ad Thalassium*» (далее — *Thal.*).

Переосмысление Эриугеной прп. Максима

Уже в переводе Эриугеной «*Ambigua ad Iohannem*» (далее *Amb.*)⁸⁴ присутствует, по крайней мере, один сдвиг смысла, о котором следует упомянуть. В отрывке из *Amb.* 23⁸⁵, цитируемом Эриугеной в «Перифьюсеон»⁸⁶, святой Максим развивает идею Дионисия о том, что одним Бог движим, другое же движет Он:

79 *Johannes Scotus Eriugena*. *Periphyseon* III, 4 // SLH. 11. P. 56:26–31.

80 *Ibid.* III, 18 // *Op. cit.* P. 166:1–3.

81 *Johannes Scotus Eriugena*. *Expositiones in ierarchiam coelestem* XV, 235–236 // CCCM. 31. P. 193.

82 *Johannes Scotus Eriugena*. *Periphyseon* III, 18 // SLH. 11. P. 166:11–13.

83 *Johannes Scotus Eriugena*. *Expositiones in ierarchiam coelestem* I, 192–200 // CCCM. 31. P. 25.

84 Первое произведение святого Максима, которое перевёл Эриугена, см.: *Jeauneau É.* *Introduction. Chapitre 1: L'homme et l'oeuvre* // *Op. cit.* P. 48.

85 См.: *Maximus Confessor*. *Ambiguum liber* 23, 3 // PG. 91. Col. 1260C; DOML. 29. P. 6.

86 См.: *Johannes Scotus Eriugena*. *Periphyseon* I, 75 // SLH. 7. P. 214:6–13.

«Произливая из Себя влекущую любовь, движется и Сам ее Родитель. Благодаря тому, что Он Сам есть воистину Возлюбленное и Желанное, Он движет то, что к этому стремится, и подает соответствующую им силу стремления <...> Сила, сводящая и движущая к любовному совокуплению в Духе, есть Бог, т. е. Он при этом Посредник и Соединитель с Самим Собой, — чтобы Ему быть любимым и вождленным Своими творениями. Движущим же он называет Его как движущего каждого, согласно логосу каждого, к тому, чтобы тот к Нему обратился»⁸⁷.

Святой Максим отличается от Дионисия тем, что подчёркивает не столько одно круговое, самовозвращающееся движение Божества, вовлекающее в себя всё творение⁸⁸, сколько различие между движением, посредством которого Божество выходит из Себя в творение, с одной стороны, и движением, посредством которого творение возвращается в Божество, с другой стороны. Так, в другом месте он отрицает способность самодвижения какой-либо твари вообще: «Πάντα ὅσα γέγονε πάσχει τὸ γὰρ ὡς μὴ ὄντα κινεῖσθαι αὐτοκίνησις ἢ αὐτοδύναμις»⁸⁹.

87 *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus IV, 14 // PTS. 33. S. 160. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 335–337.*

88 Ср.: *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus IV, 17 // PTS. 33. S. 162. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 343.*

89 *Maximus Confessor. Ambiguum liber 7, 9 // PG. 91. Col. 1073B; DOML. 28. P. 86. Рус. пер.: ВФ. 18. С. 257: «Ведь всё пришедшее в бытие претерпевает движение, так как самодвижением, или само[действующим] можением, не является». Ср. перевод П. Шервуда: «Всё, что приходит в бытие, страдает, получая движение, как не имеющее самодвижения или самосилы» (*Sherwood P. The earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his refutation of Origenism. Romae, 1955. (Studia Anselmiana; 36). P. 128*). Однако сразу после этого отрывка, в котором св. Максим отрицает у человечества (как части творения) способность к самодвижению, он наделяет его способностью свободной воли (τὸ αὐτεξούσιον) (*Maximus Confessor. Ambiguum liber 7, 12 // PG. 91. Col. 1076B; DOML. 28. P. 90*). Таким образом, он порывает с интеллектуальной традицией, которая либо отождествляет обе способности, либо истолковывает способность свободной воли как вид способности к самодвижению. Эту традицию находим у предшественников св. Максима — Дионисия и Иоанна Скифопольского (*Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus IV, 33; VIII, 7 // PTS. 33. S. 178, 204. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 397–399, 481–483; ср. схолии ad loc: Ioannis Scythopolitani scholia in Dionysii Areopagitae librum De Divinis Nominibus IV, 33; VIII, 7 // PG. 4. Col. 308A, 364AB*). Эриугена истолковывает самодвижение творения в том же духе в своём первом литературном произведении «О божественном предопределении» (например: *Johannes Scotus Eriugena. De divina praedestinatione VIII // PL. 122. Col. 385A–390A*), находящемся под влиянием Августина. Св. Максим отрицает у творения самодвижение не в смысле свободной воли (см., например: *Maximus Confessor. Capita theologica et oesonomica I, 11 // PG. 90. Col. 1088A*, где он называет душу «самодвижимой» именно в *этом* смысле), а самодвижение в смысле активного участия в самовозвращении Божества.*

То, как Эриугена переинтерпретирует в переводе эту последнюю фразу: «*Omnia enim ea quaecumque facta sunt patiuntur moueri, sicut ea quae non sunt per seipsum motus aut per seipsam uirtus sunt*» («ибо все сотворенное подвержено движению, как и то, что само по себе не движимо или само по себе не имеет силу»)⁹⁰, может показаться беспроblemным. Хотя он и превращает отрицание в утверждение, но то, что он утверждает, а именно, что самодвижение относится к вещам, которые не созданы, — это не то, что отрицает прп. Максим. Тем не менее это изменение существенно. Начнём с того, что прп. Максим (по крайней мере, в приведённой выше фразе) не посягает на понимание Дионисием Божественного самодвижения, но именно это, как я сейчас покажу, и делает Эриугена при переводе данной фразы.

Для Дионисия, помимо человеческой души, единственное, к чему относится самодвижение, это «всегда равным образом возвращающаяся <...> простая Сила [Любви. — А. Ш.]»⁹¹. Это самовозвращение Божества, по-видимому, как бы не имеет отношения к эсхатологии Дионисия, как и его эсхатология не имеет никакого отношения к идее самовозвращения (или самодвижения) творения⁹². С другой стороны, Эриугена при переводе фразы прп. Максима наделяет (и даже отождествляет) самодвижением «вещи, которые не сотворены». Так, в «Перифьюсеон» «нетварная Природа» означает «конечное Завершение, к которому стремятся все вещи и в котором устанавливается предел их естественного движения»⁹³. Поэтому представляется вполне вероятным, что уже в своём переводе Амв. Эриугена имел в виду под «вещами, которые не сотворены», то, что он назвал бы на языке, развитом затем в «Перифьюсеон», четвёртой «категорией Природы» (которая ни творит, ни сотворена), а не первой

90 Цит. по: *Johannes Scotus Eriugena. Periphyseon I, 70 // SLH. 7. P. 202:4–6.*

91 *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus IV, 17 // PTS. 33. S. 162.* Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 343.*

92 Наиболее прямое обсуждение эсхатологии у Псевдо-Дионисия содержится в: *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus I, 4 // PTS. 33. S. 112–115.* Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 219–227;* см. также: *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Ecclesiastica Hierarchia VII // PTS. 67. S. 120–132.* Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 709–735.*

93 *Johannes Scotus Eriugena. Periphyseon V, 39 // PL. 122. Col. 1019B.* «Нет тела, содержащегося [даже. — А. Ш.] в телесной природе, будь то скрыто или явно наделённое только жизненным движением или обогащённое, кроме того, телесным чувством нерациональной души, которое не должно вернуться через посредство своего жизненного процесса в его скрытые причины, ибо среди вещей, которые производят свои субстанции от причины всех вещей, нет ничего, что было бы сведено [в конце времён. — А. Ш.] к ничто» (*Ibid. // Op. cit. Col. 1020B.*)

(которая «творит и не сотворена»)⁹⁴. Таким образом, то, как Эриугена неверно переводит фразу прп. Максима, указывает на то, что он мог бы приписать самодвижение *par excellence* не только Творцу (как это делает Дионисий), но и всему творению в его эсхатологическом (и, таким образом, полностью обоженном) состоянии.

Более того, в Amb. 7 прп. Максим подчёркивает, что добровольное (см. прим. 90 выше) страдание (*πάσχει*) природы конституирует её возвращение к Богу, поэтому для него совершенно естественным является отрицать, что это возвращение является «самодвижением» (*αὐτοκίνησις*) или «самовластием» (*αὐτοδύναμις*). Как ни странно, Эриугена, который использует в «Перифьюсеон» идею прп. Максима о возвращении, мог быть готов уже тогда, когда он впервые столкнулся с этой идеей в Amb., интерпретировать её как самодвижение. Затем он делает это, фактически, в своём переводе Thal., неверно переводя *αὐτοκίνησις* (точно так же, как он неверно перевёл родственное этому слово в «De Coelesti Hierarchia») как «самодвижение»⁹⁵:

«Когда естество [предположим, это произойдёт. — А. III.] по благодати сочетается со Словом, тогда уже не будет того, без чего движения не существует, поскольку оно становится непричастным и чуждым двигающемуся по природе. Ведь ограниченному [состоянию. — А. III.] покоя, в котором движению движущихся в смысле перемены необходимо присуще по природе возникать, должен прийти конец в присутствии беспредельного покоя, в котором движению движущихся присуще прекращаться. Там, где существует естественный предел, обычно бывает (что само собою разумеется) изменчивое движение тех, которые пребывают в этих пределах; и там, где такой естественный предел отсутствует, то там же, естественно, нельзя распознать никакого изменчивого движения. Стало быть, мир есть ограниченное место и состояние описуемое, а время есть ограниченное движение; потому-то здесь и существует изменчивое движение живущего. Поэтому, когда естество проходит, в действительности или в мысли, через место и время (или через то, без чего не бывает ограниченного состояния и движения), тогда оно сочетается непосредственно с Промыслом и обретает простой, неподвижный и не имеющий никакого ограничения смысл этого Промысла, а потому [не находит здесь. — А. III.] никакого движения. Также естество, существующее временным образом в мире, имеет изменчивое движение вследствие ограниченного

94 Ibid. I, 1 // SLH. 7. P. 36:22–24.

95 Это единственный случай, когда я следовал смыслу греческого текста, а не переводу Эриугены; помимо этого, я считаю, что мой перевод отрывка передаёт и то и другое.

положения мира и вследствие тления, [порождённого. — А. III.] изменением. Оказавшись же в Боге, [эта природа. — А. III.] вследствие естественной Единицы Того, в Котором она оказалась, будет иметь приснодвижный покой и неподвижное тождество движения [statum semper mobilem et stabilem per se motum (στάσις ἀεικίνητον καὶ στάσιμον ταυτοκινήσιον)], осуществляющееся окрест Того же Самого, Единого и Единственного, — [это тождество движения. — А. III.] знает Слово как-то, что является незыблемым основанием и непосредственным бытием, окружающим Первопричину созданных Богом тварей [sit immediatum circa primum causale eorum que ex eo facta sunt, et singularem collocationem (ἄμεσον εἶναι τῶν περὶ τὸ πρῶτον αἴτιον ἐξ αὐτοῦ πεποιημένον ἴδρυσιν)]»⁹⁶.

Последняя фраза в этом отрывке — это чёткая параллель к фразе об ангелах в трактате «О небесной иерархии», с чего и началось выше наше рассуждение о понятии самодвижения у Эриугены: «...καὶ κατὰ τὸ τῆς οἰκειᾶς ἀεικινήτου ταυτοκινήτου φιλοθέως ἄτρεπτον τάξεως ἀρρεπῶς

96 *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium LXV, 522–549 (411–435) // CCSG. 22. P. 282–285.* Таким образом, «οἶδεν ὁ λόγος...» в нашем отрывке из Thal. не указывает на какое-то знание, передаваемое Логосом, а скорее означает: «Это было сказано [Дионисием. — А. III.]...» (см.: *The Philokalia: The complete text: in 4 vol. / comp. by St Nikodimos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth; transl. from Greek and ed. by G. E. H. Palmer, P. Sherrard, K. Ware. Vol. 2. London, 1981. P. 272*). Св. Максим может использовать здесь также мысль Дионисия: «Αἴτη <...> ἐστὶν <...> ἡ πρώτη τῶν οὐρανίων διακόσμησις ἡ “κύκλω θεοῦ” (Is. 6, 2) καὶ περὶ θεὸν ἀμέσος ἐστηκυῖα καὶ ἀπλῶς καὶ ἀκαταλήκτως περιχορεύουσα τὴν αἰώνιον αὐτοῦ γνῶσιν κατὰ τὴν ἡπερτάτην ὡς ἐν ἀγγέλοις ἀεικίνητον ἴδρυσιν» (*Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia VII, 4 // PTS. 67. S. 31.* Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 115–117*). В. Фелькер в своей подробной статье упускает из виду зависимость св. Максима от трактата «О небесной иерархии» (*Völker W. Der Einfluss der Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor // Studien zum Neuen Testament und zur Patristik: Erich Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht / hrsg. von der Kommission für spätantike Religionsgeschichte. Berlin, 1961. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; 77). S. 331–350*). Однако он упоминает, что, хотя «darin sind beide (т. е. прп. Максим и Псевдо-Дионисий. — А. III.) der gleichen Meinung, daß die ἀεικινήσις περὶ θεὸν ein Wesensmerkmal der Kräfte ist» (ср.: *Maximus Confessor. Mystagogia 19 // CCSG. 69. P. 47; Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia VII, 1 // PTS. 67. S. 27*), «einen Unterschied könnte man <...> darin sehen daß Maximus bei der ἀεικινήσις <...> an die Engel überhaupt denkt, während Dionys [sie] auf die erste Triade einschränkt»; и что «Maximus gibt diesem Gedanken noch insofern eine besondere Nuancierung, als er jene auch dem Menschen zuspricht, wenn er die Stufe des ἰσάγγελος erreicht hat <...> und der φύσις, wenn sie in Gott ist» (*Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium LXV // CCSG. 22. P. 285*). Hier fallen antithetischen Formulierungen auf (στάσις ἀεικίνητον), die an Dionys erinnern» (*Völker W. Der Einfluss der Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor // Op. cit. S. 340*).

ἀντεχομένως»⁹⁷. Как мы уже видели, это одна из двух фраз в «Corpus Dionysiacum», в которой и слово ταυτοκίνητον встречается, и «самодвижение» (не подразумеваемое Дионисием) появляется в переводе Эриугены. В приведённом выше отрывке прп. Максим использует идею высшего рода движения («вечно приходящего, чтобы быть рядом»), которое Дионисий приписывает только ангелам⁹⁸ (то есть высшей части сотворённой природы). Однако прп. Максим использует эту идею только для того, чтобы переатрибутировать данный вид движения высшему, эсхатологическому состоянию тварной природы в целом. Эриугена, в свою очередь, использует переосмысление идеи Дионисия прп. Максимом в своём комментарии к фразе об ангелах в «Expositiones».

Самодвижение и эсхатология

Комментарий Эриугены к фразе об ангелах в De Coelesti Hierarchia VII, 2:

«Отсюда следует: будучи непреклонно восприняты [как часть? — А. III.] чина [характеризуются. — А. III.] собственным движением сами по себе и таким же [образом. — А. III.], согласно непоколебимости всякого, кто любит Бога. Под вышеприведёнными [словами. — А. III.] подразумевается: следует предполагать или считать, что они, а именно первые сущности, восприняты непреклонно. Действительно, нельзя сказать, каким образом они принимаются в себя неизменными, то есть [каким образом они. — А. III.] возвращаются в себя, скажем, круговым движением или сферическим вращением, которое происходит от них самих, потому что они движутся сами собой и тем же самым движением. Действительно, их движение однородно, потому что о нём наиболее верно заявлено: стабильное движение и подвижное состояние [motus stabilis et status mobilis]. И вот что следует: [часть? — А. III.] чина в соответствии с непоколебимостью

97 *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia VII, 2 // PTS. 67. S. 29. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 109.*

98 Эта идея, по-видимому, не встречается у современников Дионисия — неоплатоников Афинской школы. Таким образом, для Гермия (см. прим. 104 ниже) высшим круговым движением является самовозвращение (ἐπιτροπή πρὸς ἑαυτόν), то есть самодвижение, а не движение вокруг и в непосредственной близости от высшего начала, то есть движение, которое Дионисий приписывает ангелам (но ср.: *Plotinus. Enneades VI, 9, 8 // Plotini Opera: in 3 t. / ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer. T. 3: Enneae VI. Oxonii, 1982. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis). P. 283:1–8*). Это, кажется, причина, по которой Дионисий предпочитает не называть круговое движение, которое он приписывает ангелам (*Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus IV, 8 // PTS. 33. S. 153. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 319*), самодвижением.

[всякого. — А. III.], кто любит Бога. Ибо, действительно, всякий чин любящих Бога вращается вокруг Бога необратимым, то есть никоим образом не изменяющимся, но всегда однородным, движением. Но то, что он говорит о собственном движении [вещей. — А. III.] самих по себе, требует тщательного изучения. Если действительно все вещи движимы Богом, как учит истинный разум, то каким же образом считается, что небесные и в высшей степени изначальные сущности движутся вокруг Бога своим собственным движением благодаря себе? Ибо если кто-нибудь скажет: всякая тварь, от высшего [начала] до самого низа, имеет собственное, то есть естественное, движение, то будет поставлен вопрос об этом движении: в чём же, таким образом, [есть] великая [ценность], если то, что может считаться достойным похвалы на небесном и прекраснейшем престоле, относится не менее к похвале крошечного червя; если каждая тварь может естественно иметь собственное движение? Но, может быть, не без основания следует сказать об этом вопросе: обо всем, что не движимо существом, стоящим выше его, но принимает начало своего движения непосредственно от Самой единственной причины всех вещей, вполне заслуженно можно сказать, что оно не движимо никакой [вещью. — А. III.], ибо причина его движения сверхсущна и превосходит всё, что есть и чего нет. Действительно, другие чины универсалий, основанные [Богом. — А. III.], хотя они и могут установить начало своего движения в единой причине всех [вещей. — А. III.], тем не менее и движимы и управляются не непосредственно этим [началом. — А. III.], а всегда постепенно, низшие [чины. — А. III.] через высшие [вещи. — А. III.]. Наконец, самые превосходные чины небесных сущностей существуют и называются ΑΥΤΟΚΙΝΗΤΟΙ, то есть движимы собой, потому что они движутся сами собой и движимы от себя. В самом деле, они не движимы никакой [вещью. — А. III.], превосходящей их самих, кроме Самого Бога, который, собственно, не является началом движения никакой [вещи. — А. III.], потому что он есть [начало движения. — А. III.] всех [вещей. — А. III.] вообще; но то, что принадлежит всем вещам вообще, не принадлежит, собственно говоря, никакой вещи. По этой причине не только первопричины всех вещей, но, по правде говоря, даже самые превосходные чины [ангелов. — А. III.] объявляются ΑΥΤΟΚΙΝΗΤΟΙ. Человеческая душа также не без основания называется философами ΑΥΤΟΚΙΝΗΤΟΣ, то есть движима собою, ибо никакая тварь не ближе к Богу [чем она. — А. III.], и если бы она не грешила, то не управлялась бы никаким чином выше себя, потому что никакой чин не был бы выше её, так же как не будет [такого чина. — А. III.], когда [душа. — А. III.] будет призвана обратно в первозданное достоинство своей природы»⁹⁹.

99 *Johannes Scotus Eriugena. Expositiones in ierarchiam coelestem VII, 387–432 // CCCM. 31. P. 101–102.*

Здесь сходятся несколько уже знакомых нам тем. Во-первых, Эриугена, по-видимому, достаточно серьёзно относится к традиционному отождествлению самодвижения с самовозвращением, чтобы считать необходимой демонстрацию того, что ангелы первой триады, которые (как, должно быть, подсказал ему греческий текст) обладают самодвижением, обладают также и самовозвращением. Неправильное толкование Эриугеной понятия ἀντεχομένας как «полученного» должно было стать первым шагом, способствующим этой демонстрации; в этом случае оставалось интерпретировать это в «Expositiones» как «принятое в себя». Такое прочтение идеи возвращения во фразе об ангелах может показаться ещё одним концептуальным отклонением от Дионисия, который приписывает возвращение (ἐπιστροφή) только второй¹⁰⁰, а не первой триаде ангелов. Возвращение ангелов у Дионисия (которое Эриугена переводит как *conversio*), кроме того, направлено «к тому, что в собственном [смысле. — А. III.] есть» (πρὸς τὸ κυρίως ὄν)¹⁰¹, а не к самим себе; в этом смысле это не самовозвращение. Однако в трактате «De Divinis Nominibus» Дионисий вообще приписывает ангелам круговое движение¹⁰². Поскольку Эриугена полагал, что именно ангелам первой триады этот (высший) вид движения принадлежит в первую очередь, то он вполне естественно мог бы предположить: то, во что эти ангелы «принимаются», должно быть «ими самими»¹⁰³.

Во-вторых, чтобы объяснить значение ταυτοκίνητων (которое он правильно переводит как «[характеризующееся. — А. III.] движением тем же самым [образом. — А. III.]») во фразе Дионисия об ангелах, Эриугена использует формулу прп. Максима: «στάσιν ἀεὶκίνητων καὶ στάσιμον ταυτοκίνησιάν» («вечно движимое [состояние. — А. III.] покоя и устойчивое [состояние. — А. III.] движения тем же самым [образом. — А. III.]»), подсказанную прп. Максиму той же фразой Дионисия об ангелах (см. раздел «Переосмысление Эриугеной прп. Максима», отрывок из Thal.)¹⁰⁴.

100 *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia VIII, 1 // PTS. 67. S. 32–34. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 123–127.*

101 *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia VIII, 1 // PTS. 67. S. 33. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 125.*

102 *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus IV, 8 // PTS. 33. S. 153. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 319.*

103 Гермий также истолковывает круговое движение ума как самовозвращение: «τὴν μὲν κυκλικὴν ὅτε πρὸς ἑαυτὸν καθ' ἑαυτὸν ἐπιστρέφεται» (цит. по: Iohannis Scotti Eriugenaе *Periphyseon (De Divisione Naturae): Liber primus. P. 245. N 286).*

104 Выражение «*motus stableis*» восходит к Августину (*Augustinus Hipponensis. De ordine II, 16, 44 // PL. 32. Col. 1015*); однако оно не встречается в работе Эриугены «О божественном

В-третьих, Эриугена задаётся здесь тем же вопросом, которого он касается далее в «Expositiones», в комментарии к фразе об огне (см. начало раздела «Самодвижение и самовозвращение»): как самодвижение любого творения совместимо с основным постулатом христианского неоплатонизма о том, что всё творение движимо Богом? Демонстрация Эриугеной такой возможности в обоих случаях предполагает, что то, что обладает самодвижением, не обязательно движется только само по себе; однако оно не может быть движимо ничем, принадлежащим к какому-либо уровню творения, более низкому, чем оно само.

В-четвёртых, Эриугена, по-видимому, развивает здесь более строгое понятие самодвижения, чем в своём комментарии к фразе об огне. В отличие от огня, первая триада ангелов «не движима существом, стоящим выше её, но принимает начало своего движения непосредственно от Самой единственной причины всего сущего» (см. цитату, которую мы обсуждаем). Поскольку эта причина, как объясняет далее Эриугена, «сверхсущна» в том смысле, что она «превосходит всё, что есть и чего нет», то можно сказать, что первая триада ангелов не движима абсолютно ничем, а не только ничем из того, что ниже её, как в случае с огнём.

В-пятых, более строгое представление о самодвижении у Эриугены тесно связано с представлением о непосредственной близости к Богу. Это более строгое понятие применимо к тому, что не имеет превосходящего его в иерархическом порядке творения, то есть в линейном порядке близости к Богу. Отсюда следует, что быть самодвижущимся означает быть в непосредственной близости к Богу.

предопределении», где он использует Августина больше, чем в любых других своих произведениях. Идея status mobilis скорее более позднего происхождения. И если формула, приравнивающая её к «motus stableis», впервые встречается у Эриугены, что не кажется неправдоподобным (см.: *Jeuneau É. Pour le dossier d'Israël Scot // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge. 1985. Vol. 52. P. 63*), значит, эта латинская формула восходит к неверному эриугеновскому переводу фразы «στάσις ἀεὶκίνητος καὶ στάσις αὐτοκίνησις» в отрывке из Thal. как «statum semper mobilem et stabilem per se motum». Интересно, что Эриугена использует ту же формулу — motus stableis et status mobilis — для описания самодвижения Отца в «Expositiones» (*Johannes Scotus Eriugena. Expositiones in ierarchiam coelestem I, 170–171 // CCCM. 31. P. 5*). Он использует там также изречение из Августина: «Mouet [Pater] igitur seipsum non localiter, non temporaliter» (*Johannes Scotus Eriugena. Expositiones in ierarchiam coelestem I, 166–167 // CCCM. 31. P. 5*). В «Перифюсеон» Эриугена вновь обращается к Августину (*Augustinus Hipponensis. De Genesi ad litteram VIII, 20, 39 // PL. 34. Col. 388*): «Spiritus creatus mouet se ipsum per tempus et per tempus ac locum corpus. Spiritus autem creator mouet se ipsum sine tempore ac loco, mouet conditum spiritum per tempus sine loco, mouet corpus per tempus et locum» (*Johannes Scotus Eriugena. Periphyseon V, 17 // PL. 122. Col. 889A*).

В-шестых, Эриугена вписывает эту идею самодвижения как состояния непосредственной близости к Богу в традиционную идею самодвижения как естественной принадлежности души. Тот факт, что душа по самой своей природе самодвижется, не должен противоречить тому факту, что в своём нынешнем состоянии она «управляется» (=движима?) ангельскими чинами выше самой себя, поскольку её природа, то есть её «первозданное достоинство», это именно то, что она потеряла (или, скорее, постоянно теряет) через грех. Однако, когда душа вновь обретёт первозданную близость к Богу, тогда не будет никакого чина выше её; таким образом, её возвращение к самой себе сделает её равной ангелам.

Итак, и у Дионисия, и у Григория Нисского идея о том, что человек становится равным ангелам (см. Лк. 20, 36), является парадигмой для эсхатологии¹⁰⁵, поэтому неудивительно, что эта идея играет ту же роль у Эриугены. Однако те моменты в эсхатологической интерпретации прп. Максимом состояния непосредственной близости к Богу (см. цитируемый выше отрывок из Thal.), которые подчёркивает Эриугена, по-видимому, являются протологическим измерением души. Душа возвращается не только к Богу, но и к своей природе, к своему «Я»¹⁰⁶. Исходя из этого предположения, самодвижением можно назвать не только состояние, которого душа достигает в эсхатоне, но и её движение к этому состоянию, которое начинается уже здесь, в пространстве и времени.

И всё же остаётся один вопрос. Какова будет в эсхатологической перспективе, как её представляет Эриугена в «Expositiones», роль второй

105 См.: *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus I, 4 // PTS. 33. S. 114–115. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит. Сочинения. С. 225; Gregorius Nyssenus. De hominis officio 17 // PG. 44. Col. 188C (цит. в: Johannes Scotus Eriugena. Periphyseon IV, 12 // SLH. 13. P. 134).*

106 Ср.: «Рай, из которого был изгнан человек, был не чем иным, как его собственной человеческой природой» (*Johannes Scotus Eriugena. Periphyseon V, 2 // PL. 122. Col. 863A*). В другом месте Эриугена разъясняет, что «первоначальное состояние человека до греха в раю <...> было равным и, так сказать, одной природы с ангелами» (*Ibid. II, 23 // SLH. 9. P. 110:31–33*). Но ангелы [любого ранга? – А. Ш.], «по сути, являются не чем иным, как умопостигаемым, вечным [и] непрекращающимся движением относительно Начала всего сущего» (*Ibid. // Op. cit. P. 110:7–9*). С другой стороны, душа также «существует в своих движениях <...> ибо она по своей природе проста и неделима и различаема только по существенным особенностям её движений» (*Ibid. // Op. cit. P. 110:3–6*). Таким образом, человеческий ум, который «понимается как основная часть души» (*Ibid. // Op. cit. P. 110:2*), на самом деле является её самым первым движением, «благодаря которому она вечно вращается вокруг неизвестного Бога» (*Ibid. // Op. cit. P. 108:29 и далее*). Именно потому, что человек, пребывающий в почёте, не уразумел [то есть круговое движение вокруг Бога] и сравнился со скотом неразумным и уподобился им (Пс. 48, 21), поэтому «он отпал от своего ангельского звания и впал в злоключения этой земной жизни» (*Ibid. // Op. cit. P. 112:2–5*).

и третьей триад ангелов Дионисия? У Дионисия посредническая и аналогическая деятельность этих низших ангельских чинов по отношению к ещё более низким уровням творения представляется единственным разумным обоснованием их существования. Но в эсхатоне Эриугены такая деятельность, по-видимому, не имеет смысла, поскольку всё творение рассматривается на уровне непосредственной близости к Богу (то есть на уровне первой триады ангелов).

Эриугена не рассматривает этот вопрос в «Перифьюсеон», и это кажется вполне естественным, учитывая, что самодвижение и непосредственная близость к Богу ещё не являются *sine qua non* условиями эсхатологического завершения творения. Таким образом, в Книге 5, напомнив *Alumnus*'у, что «Серафимы, Херувимы и Престолы имеют более глубокое, близкое и чистое созерцание [Бога], чем Власти, Силы и Господства; а те, в свою очередь, более прекрасное и более яркое созерцание Его, чем Начала, Архангелы и Ангелы»¹⁰⁷, *Nutritor* комментирует «обещание Христа людям, что после воскресения *они будут как ангелы на небесах* (Мк. 12, 25): Ангелы расположены в соответствии со своим собственным чином; следовательно, и люди будут расположены в соответствии с различными степенями их добродетелей»¹⁰⁸.

Такова знаменитая идея *многих обителей* (Ин. 14, 2) на небесах, известная уже св. Иринею¹⁰⁹. Однако эта идея из «Перифьюсеон» Эриугены кажется едва ли совместимой с эсхатологическими импликациями идеи самодвижения, которую он развивает затем в «*Expositiones*», поэтому неудивительно, что мы находим там намёк на совершенно иное эсхатологическое решение. М. де Гандильяк прекрасно подводит итог:

«Le but [eschatologique. — А. Ш.] visé est que l'Église d'ici-bas, s'élevant au-dessus de la variété et de la dispersion que lui impose la peregrinatio huius vite, sparsim per loca et tempora, variatim per diuersa mysteria, multiplex in doctrinis, composita in symbolis, atteigne à cette "unité" qui la fera l' "égale" des "Vertus célestes en lesquelles n'est aucune diversité"»¹¹⁰.

107 *Johannes Scotus Eriugena*. *Periphyseon* V, 37 // PL. 122. Col. 1012D и далее.

108 *Ibid.* // *Op. cit.* Col. 1013B.

109 См.: *Irenaeus Lugdunensis*. *Adversum haereses* V, 36, 2 // SC. 153. P. 456–460. Рус. пер.: *Иринея Лионский, св.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / пер. прот. П. Преображенского, Н. И. Сагарды. СПб., 2008. (Библиотека христианской мысли. Источники). С. 535–536.

110 «[Эсхатологическая. — А. Ш.] цель в том, что земная Церковь, поднимаясь над многообразием и рассеянием, которые на неё налагает странствие жизни сей, в разбросанности по местам и временам, в перемене разнообразных таинств, в многосложности учений,

Таким образом, модификация Эриугеной традиционной идеи эсхатологического равенства людей с ангелами, развитая в «Expositiones», по-видимому, подразумевает эсхатологическое равенство всех ангельских чинов между собой. Предполагая, что Эриугена всё же намеревался вписать эту ситуацию в иерархическую вселенную Дионисия, один из выводов, по-видимому, состоит в том, что в эсхатоне две низшие триады ангелов слились (или совпали) у него с первой триадой. Эриугена нигде прямо этого не говорит. Сознал ли он этот аспект своего переосмысления Дионисия или нет, он оставил это для наших размышлений.

Самовозвращение и самоопределение: тезис Герша

Герш полагает, что переосмысление Эриугеной *αὐτοκίνητος* в «Expositiones» (см. предыдущий раздел) показывает, что разделение между его собственной культурной средой и средой его источников затмило для него «традиционное» (= неоплатоническое) значение самодвижения, которое для Герша является «одной из разновидностей самоопределения»:

«Столкнувшись с классической теорией, что душа самодвижима (*αὐτοκίνητος* он переводит как *per seipsum motum*), и естественно желая как-то переосмыслить это понятие в соответствии с христианской неоплатонической теорией о том, что только Бог самодетерминирован, Эриугена приходит к следующему выводу: сама лексика указывает на то, что душа человека находится в непосредственном отношении к Богу, поскольку нет твари, которая была бы ближе к Нему»¹¹¹.

Таким образом, Герш упускает из виду, что, несмотря на всю культурную дистанцию между Эриугеной и его источниками, концепция самовозвращения столь же конститутивна для концепции Эриугены о самодвижении, как и для его греческих неоплатонических предшественников; он эсхатологически переосмысливает обе концепции,

в составности символов, достигнет того "единства", которое сделает её "равной" "небесным добродетелям, в которых нет никакого расхождения"» (*Johannes Scotus Eriugena. Expositiones in ierarchiam coelestem I, 441–451 // CCCM. 31. P. 13; Gandillac M. P., de. Anges et hommes dans le commentaire de Jean Scot sur la «Hiérarchie céleste» // Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie, Laon, 7–12 juillet 1975 / éd. par R. Roques. Paris, 1977. (Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique; 561). P. 396. Пер. автора с фр. и латыни).*

111 *Gersh S. Per Se Ipsum: The Problem of Immediate and Mediate Causation in Eriugena and His Neoplatonic Predecessors // Op. cit. P. 374.*

не разрывая связи между ними. Следовательно, по крайней мере, этот аспект «традиционного» значения самодвижения должен был быть ещё релевантен для него.

Можно согласиться с Гершем, что у Эриугены ни «самодвижение», ни «самовозвращение» не подразумевают «самоопределения», как, например, у Прокла. Однако понятие самодвижения не только «исторически предшествовало языческим неоплатоникам» (как верно замечает Герш)¹¹², но даже смысл этого понятия изначально не имел ничего общего с самоопределением в смысле независимости от высшего начала. Как показывает постановка проблемы Платоном (см. раздел «Исторический обзор» выше), быть самодвижущимся искони означало иметь источник движения ни в чём ином, как только в самом себе. Вот почему огонь у Эриугены определяется следующим образом: он недвижим ни одним из трёх других материальных элементов.

Даже если это первоначальное — и таким образом «предшествующее» языческим неоплатоникам — значение самодвижения было для них полностью утрачено (чтобы быть заново открытым Эриугеной), тезис Герша, процитированный в начале этой статьи, нуждается в уточнении. Уже Прокл связывает самодвижение с ἐπιστροφῆ πρὸς ἑαυτόν¹¹³. В то же время другой языческий неоплатоник, а именно Schulgenosse Прокла — Гермий¹¹⁴, истолковывает ἐπιστροφῆ πρὸς ἑαυτόν как круговое движение (см. прим. 104 и далее). И хотя Дионисий затем приписывает круговое движение — но не самодвижение! — только ангелам первой триады, в переводе Эриугены оно снова становится самодвижением. Однако его трактовка этого самодвижения только как самовозвращения, но не самоопределения представляется, по меньшей мере, восприятием христианской эсхатологией аспекта традиционного («языческого») неоплатонизма (впервые определившего самодвижение как самовозвращение), а не ещё большим отходом от него вдоль линий, предложенных Дионисием (впервые отделившим идею самовозвращения от идеи самоопределения).

112 Gersh S. Per Se Ipsum: The Problem of Immediate and Mediate Causation in Eriugena and His Neoplatonic Predecessors // Op. cit. P. 375.

113 См.: Proclus. Institutio theologica 17 // Proclus. The Elements of Theology. P. 18, 20. Рус. пер.: Прокл. Первоосновы теологии. С. 22.

114 См., например: Der Kleine Pauly: Lexikon der Antike: auf der Grundlage von Pauly's Realencyclopädie der classischen Alterumswissenschaft unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter: in 5 Bd./ bearb. und hrsg. von Konrat Ziegler und Walther Sontheimer. Bd. 2. Stuttgart, 1964. Col. 1069.

Приложение

Синопис современных и средневековых переводов двух фраз у Дионисия

<i>Pseudo-Dionysius Areopagita</i> . De Coelesti Hierarchia VII, 2 (фраза об ангелах)	
Критическое издание	...τῆς οἰκείας ἀεικινήτου καὶ ταῦτοκινήτου κατὰ τὸ φιλοθέως ἄτρεπτον τάξεως ἀρρεπῶς ἀντεχομένης... ¹¹⁵
Г. Хайля / А. М. Риттера	...
Ms. Paris, BnF gr. 437	...αὐτοκινήτου καὶ ταῦτοκινήτου... ¹¹⁶
Лат. пер. Хильдуина	...se moventis et a se moti... ¹¹⁷
Лат. пер. Эриугены	...proprio <i>per se motu et eodem motu</i> secundum diligentis Deum inconvertibile ordinis inflexibiliter receptas... ¹¹⁸
Фр. пер. М. де Гандильяка	...elles s'attachent de façon constante à l'ordre qui leur est propre et qui <i>se meut de lui-même d'un mouvement toujours identique</i> dans un immuable amour de Dieu... ¹¹⁹
Англ. пер. К. Луибхейда / П. Рорема	...they <...> firmly adhere to their own order which is <i>eternally self-moved</i> according to an immutable love of God... ¹²⁰
Нем. пер. Г. Хайля	Sie <...> unverwandt an ihrer Ordnung <i>ewig gleichförmiger Bewegung</i> entsprechend der Unwandelbarkeit aus Gottesliebe festhalten... ¹²¹
<i>Pseudo-Dionysius Areopagita</i> . De Coelesti Hierarchia XV, 2 (фраза об огне)	
Критическое издание Г. Хайля / А. М. Риттера = Ms. Paris, BnF gr. 437	...ἀεικίνητον ταυτοκίνητον... ¹²²
Лат. пер. Хильдуина	...semper motus, et <i>se movens</i> ... ¹²³
Лат. пер. Эриугены	...semper motus, <i>per seipsum motus</i> ... ¹²⁴
Фр. пер. М. де Гандильяка	...doué d'un mouvement éternel et <i>moteur de lui-même</i> ... ¹²⁵
Англ. пер. К. Луибхейда / П. Рорема	...ever on the move, <i>moving itself</i> ... ¹²⁶
Нем. пер. Г. Хайля	...ständig in <i>gleicher Weise bewegt</i> ... ¹²⁷

115 *Pseudo-Dionysius Areopagita*. De Coelesti Hierarchia VII, 2 // PTS. 67. S. 29.

116 Ibid. // Op. cit.

117 *Pseudo-Dionysius Areopagita*. De Coelesti Hierarchia (versio Hilduini) VII, 2 // Études Dionysiennes. Vol. 2. P. 33.

118 *Johannes Scotus Eriugena*. Expositiones in ierarchiam coelestem VII, 387–389 // CCCM. 31. P. 101.

119 *Denys l'Aréopagite*. La Hiérarchie céleste. P. 110.

120 *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*. P. 163.

121 *Pseudo-Dionysius Areopagita*. Über die himmlische Hierarchie. S. 162.

122 *Pseudo-Dionysius Areopagita*. De Coelesti Hierarchia XV, 2 // PTS. 67. S. 52.

123 *Pseudo-Dionysius Areopagita*. De Coelesti Hierarchia (versio Hilduini) VII, 2 // Études Dionysiennes. Vol. 2. P. 65.

124 *Johannes Scotus Eriugena*. Expositiones in ierarchiam coelestem XV, 231–233 // CCCM. 31. P. 193.

125 *Denys l'Aréopagite*. La Hiérarchie céleste. P. 170.

126 *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*. P. 184.

127 *Pseudo-Dionysius Areopagita*. Über die himmlische Hierarchie. S. 164.

Источники

- Aristotle*. On the Soul. Parva Naturalia. On Breath / with an English transl. by W. S. Hett. London; Cambridge (Mass.): William Heinemann Ltd; Harvard University Press, 1964. (Loeb Classical Library; vol. 288).
- Aristotle's Physics / a rev. text with introd. and comment. by W. D. Ross. Oxford: At the Clarendon press, 1936.
- Augustinus Hipponensis*. De Genesi ad litteram libri XII // PL. T. 34. Col. 245–488.
- Augustinus Hipponensis*. De ordine libri II // PL. T. 32. Col. 977–1020.
- Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus / hrsg. von B. R. Suchla. Berlin; New York (N. Y.): Walter de Gruyter & Co., 1990. (PTS; Bd. 33).
- Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae / hrsg. von G. Heil und A. M. Ritter. Berlin; Boston (Mass.): Walter de Gruyter GmbH & Co., 2012. (PTS; Bd. 67).
- Denys l'Aréopagite*. La Hiérarchie céleste / introd. par R. Roques; étude et texte crit. par G. Heil; trad. et notes par M. de Gandillac. Paris: Les Éditions du Cerf, 1970. (SC; vol. 58 bis).
- Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch: in 3 Bd. / von H. Diels, W. Kranz. Bd. 1. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960.
- Dionysius the Pseudo-Areopagite*. The Ecclesiastical Hierarchy / transl. and annot. by T. L. Campbell. Lanham (Md.); New York (N. Y.); London: University Press of America, 1981.
- Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi: ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenen und achten Jahrhunderts / hrsg. von F. Diekamp. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1907.
- Études Dionysiennes: in 2 vol. Vol. 2: Hilduin, traducteur de Denys / éd. de sa trad. par le P. G. Théry. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1932. (Études de philosophie médiévale; vol. 19).
- Gregorius Nyssenus*. De hominis opificio // PG. T. 44. Col. 123D–256C.
- Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum / ed. by C. E. Lutz. Cambridge (Mass.): The Medieval Academy of America, 1939. (The Medieval Academy of America; vol. 34).
- Iohannis Scotti Eriugena *Periphyseon (De Diuisione Naturae)*: Liber primus / ed. by I. P. Sheldon-Williams with the collab. of L. Bieler. Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies, 1968. (SLH; vol. 7).
- Iohannis Scotti Eriugena *Periphyseon (De Diuisione Naturae)*: Liber secundus / ed. by I. P. Sheldon-Williams with the collab. of L. Bieler. Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies, 1972. (SLH; vol. 9).
- Iohannis Scotti Eriugena *Periphyseon (De Diuisione Naturae)*: Liber tertius / ed. by I. P. Sheldon-Williams with the collab. of L. Bieler. Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies, 1981. (SLH; vol. 11).
- Iohannis Scotti Eriugena *Periphyseon (De Diuisione Naturae)*: Liber quartus / ed. by É. A. Jeuneau with the assist. of M. A. Zier; Engl. transl. by John J. O'Meara and † I. P. Sheldon-Williams. Dublin: School of Celtic Studies; Dublin Institute for Advanced Studies, 1995. (SLH; vol. 13).
- Iohannis Scoti Eriugena Expositiones in ierarchiam coelestem / ed. J. Barbet. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1975. (CCCM; vol. 31).

- Irénée de Lyon. Contre les Hérésies: Livre V / éd. crit. d'après les vers. arménienne et latine par A. Rousseau, L. Doutreleau et C. Mercier. T. 2: Texte et traduction. Paris: Les Éditions du Cerf, 1969. (SC; vol. 153).*
- Ioannes Scotus. De divisione Naturae // PL. T. 122. Col. 439–1022D.*
- Johannes Scotus. De divina praedestinatione // PL. T. 122. Col. 347B–440A.*
- Maximi Confessoris Mystagogia: una cum Latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii / ed. a C. Boudignon. Turnhout: Brepols, 2011. (CCSG; vol. 69).*
- Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium. Vol. 2: Quaestiones LVI–LXV una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugena iuxta posita / ed. C. Laga et C. Steel. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press, 1990. (CCSG; vol. 22).*
- Maximus Confessor. Ambiguorum liber // PG. T. 91. Col. 1032–1417C.*
- Maximus Confessor. Capita theologica et oeconomica // PG. T. 90. Col. 1084–1173.*
- Maximus Confessor. On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua: in 2 vol. / ed. and transl. by N. Constas. Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press, 2014. (DOML; vol. 28–29).*
- Plotini Opera: in 3 t / ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer. T. 3: Enneas VI. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1982. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis).*
- Pseudo-Dionysius: The Complete Works / transl. by C. Luibheid; foreword, notes, and transl. collab. by P. Rorem; preface by R. Roques; introd. by J. Pelikan, J. Leclerce, and K. Froehlich. New York (N. Y.); Mahwah (N. J.): Paulist Press, 1987. (Classics of Western Spirituality).*
- Pseudo-Dionysius Areopagita. Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie / eingel., übers. und mit Anmerkungen versehen von G. Heil. Stuttgart: Hiersemann, 1986. (Bibliothek der griechischen Literatur; Bd. 22).*
- Proclus. The Elements of Theology / a revised text with transl., introd., and comment. by E. R. Dodds. Oxford: At Clarendon Press, 2¹⁹⁷¹.*
- Rorem P., Lamoreaux J. C. John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite. New York (N. Y.): Oxford University Press, 1998. (Oxford Early Christian Studies).*
- Sherwood P. The earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his refutation of Origenism. Romae: Orbis Catholicus; Herder, 1955. (Studia Anselmiana; vol. 36).*
- Scholia sancti Maximi in opera beati Dionysii // PG. T. 4. Col. 13–576B.*
- Stoicorum veterum fragmenta / collegit Ioannes ab Arnim. Vol. 2: Chrysippi fragmenta logica et physica. Editio stereotypa, editionis primae (MCMIII). Stutgardiae: In Aedibus B. G. Teubneri, 1964. (Sammlung wissenschaftlicher Commentare).*
- The Philokalia: The complete text: in 4 vol. / comp. by St Nikodimos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth; transl. from Greek and ed. by G. E. H. Palmer, P. Sherrard, K. Ware. Vol. 2. London: Faber & Faber, 1981.*
- Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 1 / ред. В. Ф. Асмус. М.: Мысль, 1976. (Философское наследие; т. 65).*
- Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 3 / ред. тома, автор вступ. ст. и прим. Я. Д. Рожанский. М.: Мысль, 1981. (Философское наследие; т. 83).*
- Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя, 2002. (Византийская библиотека. Источники).*

- Иринеи Лионский, св.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / пер. прот. П. Преображенского, Н. И. Сагарды. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008. (Библиотека христианской мысли. Источники).
- Максим Исповедник, прп.* Амбигвы. Трудности к Фоме (*Ambigua ad Thomam*), Трудности к Иоанну (*Ambigua ad Iohannem*) / пер. с др.-греч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., пред. и коммент. Г. И. Беневица. М.: Эксмо, 2020. (Византийская философия; т. 18. Σμάραγδος Φιλοκαλίας).
- Платон.* Сочинения: в 4 т. / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; пер. с др.-греч. СПб.: СПбГУ; Изд. Олега Абышко, 2006–2007.
- Прокл.* Первоосновы теологии / пер. с др.-греч. А. Ф. Лосева. М.: Прогресс, 1993.

Литература

- Barbet J.* La tradition du texte latin de la *Hiérarchie céleste* dans les manuscrits des *Expositiones in Hierarchiam caelestem* // *The Mind of Eriugena: Papers of a Colloquium, Dublin, 14–18 July, 1970* / ed. by J. J. O'Meara and L. Bieler. Dublin: Irish University Press for Royal Irish Academy, 1973. P. 89–97.
- Cappuyns M.* Jean Scot Érigène: sa vie, son oeuvre, sa pensée. Lovanii; Abbaye du Mont-César: Excudebat H. Bomans, 1933.
- Der Kleine Pauly:* Lexikon der Antike: auf der Grundlage von Pauly's Realencyclopädie der classischen Alterumswissenschaft unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter: in 5 Bd. / bearb. und hrsg. von Konrat Ziegler und Walther Sontheimer. Stuttgart: Alfred Druckermüller Verlag, 1964.
- Δημητράκος Δ.* Μέγα λεξικό όλης της Ελληνικής γλώσσας: σε 15 τ. Αθήνα: εκδ. Χρήστος Τεγόπουλος, 1964.
- Gandillac M. P., de.* Anges et hommes dans le commentaire de Jean Scot sur la «Hiérarchie céleste» // *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie, Laon, 7–12 juillet 1975* / éd. par R. Roques. Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1977. (Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique; vol. 561). P. 393–403.
- Gersh S.* Per Se Ipsum: The Problem of Immediate and Mediate Causation in Eriugena and His Neoplatonic Predecessors // *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie, Laon, 7–12 juillet 1975* / éd. par R. Roques. Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1977. (Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique; vol. 561). P. 367–376.
- Gersh S.* From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition. Leiden: E. J. Brill, 1978. (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie; Bd. 8).
- Jeaneau É.* Introduction. Chapitre 1: L'homme et l'oeuvre // *Jean Scot. Homélie sur le prologue de Jean* / introd., texte crit., trad. et notes de É. Jeaneau. Paris: Les Éditions du Cerf, 1969. (SC; vol. 151). P. 9–50.
- Jeaneau É.* Pour le dossier d'Israël Scot // *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge.* 1985. Vol. 52. P. 7–72.

- Jeuneau É.* Pseudo-Dionysius, Gregory of Nyssa, and Maximus the Confessor in the Works of John Scottus Eriugena // *Carolingian Essays: Andrew W. Mellon Lectures in Early Christian Studies* / ed. by U.-R. Blumenthal. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1983. P. 137–149.
- Steel C. G.* *The Changing Self: A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius, and Priscianus.* Brussel: Paleis der Academiën, 1978.
- Suchla B. R.* *Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.
- Thesaurus Pseudo-Dionysii Areopagitae: textus Graecus cum translationibus Latinis* / curant. M. Nasta et CETEDOC, Universitas catholica Lovaniensis Lovanii Novi. Turnhout: Brepols, 1993. (Corpus Christianorum. Thesaurus Patrum Graecorum; vol. 4).
- Völker W.* *Der Einfluss der Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor // Studien zum Neuen Testament und zur Patristik: Erich Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht* / hrsg. von der Kommission für spätantike Religionsgeschichte. Berlin: Akademie-Verlag, 1961. (TU; Bd. 77). S. 331–350.