

**THEOREMATA И «ТО, ЧТО ОКРЕСТ БОГА»
(CIRCA DEUM / ΠΕΡΙ ΘΕΟΝ) У ИОАННА СКОТТА И В
ПРЕДШЕСТВУЮЩЕЙ ПАТРИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ**

В. В. ПЕТРОВ
Институт философии РАН (Москва)
campas.iph@gmail.com

VALERY V. PETROFF
Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow)
THEOREMATA AND THE REALITIES “AROUND GOD” (CIRCA DEUM / ΠΕΡΙ ΘΕΟΝ)
IN JOHN SCOTTUS ERIUGENA AND HIS PATRISTIC SOURCES

ABSTRACT. This study examines two key concepts in John Scottus Eriugena’s poem *Aulae sidereae* — *theoremata* and *armonia rerum* — in the context of the author’s Greek and Latin sources. It argues that the vocabulary and conceptual structure of the poem are closely connected with Eriugena’s later works, above all the *Periphyseon*, the *Expositions on the Celestial Hierarchy* of Dionysius the Areopagite, and the *Homily on the Prologue to the Gospel of John*. Particular attention is paid to the influence of Maximus the Confessor: to his understanding of θεωρήματα as contemplative contents through which the mind ascends toward truth, and to his images of the fabric of creation and the garments of the Logos. The concept of *armonia rerum* is analysed against the background of Maximus’ harmony of the logoi, Dionysian angelology, and Eriugena’s mathematical interpretation of the celestial hierarchy. The final section considers the formulas *remota domus* and *candida vestis Scripturae*, which bring together Christology, sophiology, the seven liberal arts, and the hermeneutics of Scripture and creation. It is argued that *Aulae sidereae* is not a marginal poetic exercise, but a cosmo-poetic condensation of Eriugena’s mature thought, in which the Nativity theme unfolds as an architecture of the manifestation of the Logos in the cosmos, in Scripture, and in the celestial hierarchy.

KEYWORDS: John Scottus Eriugena; *Aulae sidereae*; Maximus the Confessor; Dionysius the Areopagite; *theoremata*; *armonia rerum*; Wisdom; Logos; celestial hierarchy; seven liberal arts; *Periphyseon*; Carolingian poetry.

Eduardo Jeauneau,
piae memoriae, sacerdoti doctissimo,
scriptorum Iohannis Scotti Eriugenaе editorі interpretique eximio,
paene alteri auctori, qui Periphyseon quinque voluminibus restituit,
magistro, hospiti, amico, hoc opusculum,
μικρὸν μνημόσυνον τῆς περὶ τὸν Σχώττον κοινῆς σοφίας,
non quasi dignum donum tanto magistro,
sed typicum quoddam symbolum grati animi,
discipulus amicusque D.D.D.

В настоящей работе поэма Иоанна Скотта *Aulae sidereae* (ок. 869 г.; далее также — AS) рассматривается как текст, в котором созерцательное движение от видимого порядка мира к умопостигаемым реальностям «окрест Бога» получает концентрированное поэтическое выражение. В первой части анализируются *theoremata* (созерцательные представления), по мысли Эриугены позволяющие созерцающему уму восходить от феноменального порядка мира к тем реальностям, которые отеческая традиция называет непосредственно находящимися «окрест Бога» (περὶ Θεόν / *circa Deum*). К числу последних (в расширительном смысле) относятся ангельская иерархия, небесный Иерусалим, гармонические структуры умопостигаемого космоса, а также августиновская *facta sapientia*, понимаемая как небесное творение и потому функционально сопоставимая с дионисиевскими порядками небесных существ.

Как будет показано, концептуальная система *Aulae sidereae* возникает на пересечении греческих источников — прежде всего Ареопагитик и сочинений Максима Исповедника, а также августиновской традиции и собственной поздней мысли Иоанна Скотта (лексика и образный строй поэмы обнаруживают близость к финальным разделам его *Перифьюсеон*, к «Разъяснениям на “Небесную иерархию”» и к «Гомилии» на пролог Евангелия от Иоанна). Это позволяет рассматривать *Aulae sidereae* как естественную часть зрелого философско-богословского мышления Эриугены. Поэтому одна из задач настоящей статьи состоит в том, чтобы вывести на поверхность и сделать видимыми те смысловые комплексы, которые Иоанн Скотт, как автор поэтического текста, мог предполагать очевидными для осведомленного читателя, но которые зачастую остаются недоступными современному восприятию.

Смысловая плотность поэмы обусловлена тем, что Иоанн Скотт вводит в неё лексику, образы и формулы, нагруженные сложной богословской, философской и школьной семантикой¹. Их анализ не может ограничиваться чтением собственно текста: требуется реконструировать релевантный контекст — ту многослойную интеллектуальную среду, в которой поэтические строки функционировали как точки сгущения дионисиевской, максимовской, августиновской и, собственно, эриугеновской мысли.

Наше исследование развивается следующим образом. Сначала рассматриваются *theoremata* (AS 16–21) и их максимовский фон: *theoremata* понимаются как содержания созерцаний, через которые ум проходит, чтобы вступить в *armonia rerum*. Далее анализируется сама *armonia*: её максимовское, дионисиевское, ангелологическое и аритмологическое измерения, а также её связь с эриугеновской архитектурой небесной иерархии. Затем, рассматривается эсхатологическая и софиологическая часть *Aulae sidereae*: топосы возвращения мира в свои причины, *facta sophia*, дома Премудрости, утвержденного на семи столпах, и «белых одежд» Писания. В результате *Aulae sidereae* реконструируется как произведение, в котором космос, Писание, числовые структуры, ангельская иерархия и событие Рождества являются проявлениями единой символической архитектуры.

1. *Theoremata*. Рассмотрим семантику θεωρήματα (созерцательных представлений), о которых сказано в строках 16–21 *Aulae sidereae*. В них Иоанн Скотт описывает переход от внешнего восприятия космоса к узреванию его гармонично устроенной структуры и указывает на возможность мистического богословского восхождения за пределы чувственного мира посредством последовательности всё более возвышенных созерцаний:

Si quis corde pio mentis levaverit alas
 Ac sensim tranet tenero theoremata lapsu
 Intrans armoniam rerum ducente sophia,
 Omnia perspiciet rationis acumine claro
 Intus farta deo verbo loca tempora, totum 20
 Mundum gestantem nascentis symbola Christi.

¹ См.: Foussard 1971, 79–88; Lapidge 1977, 441–452; Dutton, Jeaneau 1983, 75–120; Dutton 1986, 51–80; O'Meara 1988; Herren 1991, 92–106; Herren 2020, VII–XC.

Ежели кто в благочестии сердца расправит крыла ума
и неспешно пройдет через созерцательные представления,
в плавном паденьи
вступая в гармонию вещей под водительством Софии,
тот узрит в ясной проницательности разумения, что все
места и времена [мира] полны изнутри Богом Словом, 20
и что весь мир несёт символы рождающегося Христа².

Основным источником вдохновения Иоанна Скотта здесь являются Ареопагитики и Максим Исповедник (хотя слова *ducente sophia*, «под водительством Софии», выдают также влияние Августина)³. Особенно значима для дальнейшего анализа строка *Ac sensim tranet tenero theoremata lapsu*: в ней движение ума описано как поступательное прохождение сквозь *theoremata* и за их пределы, совершаемое не резким скачком, но «постепенно» (*sensim*) и «в плавном паденьи» (*tenero lapsu*). Тем самым *theoremata* занимают в поэме промежуточное положение: они не являются конечной целью восхождения, но представляют собой уровни созерцания или умозрительные структуры, через которые ум должен пройти, чтобы вступить в *armonia rerum* под водительством Софии. Именно поэтому следует начать с рассмотрения смыслового поля, которому θεωρήματα соответствуют у Максима Исповедника — одного из главных греческих источников Эриугены.

Лексема θεωρήματα достаточно часто встречается у Максима. В «Вопросоответах к Фалассию» и «Трудностях к Иоанну» (именно эти два сочинения Иоанн Скотт перевел на латинский) о θεωρήματα говорится применительно к созерцанию, духовной практике и умному восхождению⁴. В первом прибли-

² Полный перевод поэмы см.: Петров 2016, 297–299 [267–306]; в перевод некоторых цитируемых здесь строк внесены изменения.

³ Ср. Civ. Dei XI, 4: «...при творении Богом неба и земли... была Премудрость Божия, через Которую сотворено всё, Которая затем вселяется в святые души (*quae in animas etiam sanctas se transfert*), наставляет (*constituit*) друзей Божиих и пророков и внутренне, беззвучно повествует (*enarrat*) им о Своих делах». См. также Madec 1991, 117–125.

⁴ Ср. QTh 41, 52: σὺν τῷ λόγῳ τῶν γραφικῶν ἰσταμέν<η> θεωρημάτων («стоя вместе со Словом среди умозрительных положений Писания»); QTh 47, 207: διὰ τῶν ἀρετῶν καὶ τῶν εὐσεβῶν θεωρημάτων ὁρᾷ τὸν θεὸν ἐπὶ τέλει τῶν ἀθλῶν («посредством добродетелей и благочестивых созерцаний он видит Бога по завершении подвигов»); QTh 7, 211: τὰ ὑψηλότερα ζητοῦσι τῶν θεωρημάτων («кто ищет более возвышенных созерцаний»); QTh 50, 95: κατὰ τὴν θεωρίαν γνωστικῶν θεωρημάτων («согласно созерцанию познавательных

жении θεωρήματα можно определить как «содержание созерцаний» или «объекты духовного видения» — они обозначают не сам процесс созерцания, а то, что в созерцании открывается. Как таковые, θεωρήματα имеют промежуточный онтологический статус — они не вещи, не сущности, не предметы чувственного мира, но и не чистые понятия, поскольку не субъективны и не конструируются умом. Это объективные смысловые структуры, созерцаемые умом. Особенно ясно это в формулах типа: τὰ ὕψη τῶν θείων θεωρημάτων, τὰ ὑψηλότερα τῶν θεωρημάτων — у них есть «высота», иерархия, топология. Θεωρήματα образуют иерархическое пространство (вертикаль), поскольку характеризуются как «высшие» (ὕψηλότερα), как «высоты» (ὕψη), как «таинственные» (μυστικά). Соответственно, восхождение через и посредством θεωρήματα — это духовный прогресс, где мера возвышенности соответствует степени приближения созерцателя к Богу.

В ряде случаев θεωρήματα у Максима Исповедника прямо связаны с добродетелями: ср. διὰ τῶν ἀρετῶν καὶ τῶν εὐσεβῶν θεωρημάτων. Это означает, что они встроены в аскетико-практический контекст: θεωρήματα не даны уму автоматически, но становятся доступными через πρᾶξις, упражнение, очищение и добродетельное устройство души. В этом смысле усмотрения созерцания неотделимы от духовного состояния самого созерцателя. Вместе с тем θεωρήματα не исчерпываются практической сферой. Максим может говорить о «практических и познавательных θεωρήματα» — πρακτικῶν καὶ γνωστικῶν θεωρημάτων, то есть они охватывают как область аскетического делания, так и область духовного знания: движение через θεωρήματα предполагает не только нравственное преобразование, но и раскрытие ума для более высоких смыслов. Из выражения σὺν τῷ λόγῳ τῶν γραφικῶν θεωρημάτων следует, что священный текст тоже содержит созерцательные смыслы; Писание — это не просто совокупность слов или повествований, но многоуровневая система духовных содержаний, раскрывающихся сообразно возвышенности созерцающего

умозрений»); QTh 51, 113: τὰ ὕψη τῶν θείων θεωρημάτων («высоты божественных созерцаний»); QTh 63, 329: καλῶν καὶ εὐσεβῶν θεωρημάτων («прекрасных и благочестивых созерцаний»); QTh 63, 351: τὸν θεὸν τὸν ἐν τοῖς ὑψώμασι τῶν μυστικῶν θεωρημάτων τῆς γνώσεως («Бога, пребывающего на высотах таинственных созерцаний знания»); QTh 63, 412: πρακτικῶν καὶ γνωστικῶν θεωρημάτων πληρώσαντες («наполняя практическими и познавательными созерцаниями»); QTh 65, 595: ἐν καινότητι πνεύματος πρακτικῶς διὰ τῶν ὑψηλῶν θεωρημάτων τῷ θεῷ λατρεύων («служба Богу практически в обновлении духа через высокие созерцания»); Amb. 10, 51, 9: τῆς ἀναλήψεως τῶν φυσικῶν θεωρημάτων («восприятия естественных созерцаний»); Amb. 19, 2, 4: τὸν νοῦν δι' ὅλου ποιῶθεις τῷ ἁγίῳ Πνεύματι ταῖς ἐπιβολαῖς τῶν θείων θεωρημάτων («уподобив весь свой ум Святому Духу через устремления к божественным созерцаниям»).

ума. Поэтому чтение Писания оказывается не только филологическим или доктринальным актом, но формой умного восхождения. Когда же Максим говорит, что Бог пребывает «на высотах таинственных θεωρήματα» — τὸν θεὸν ... ἐν τοῖς ὑψώμασι τῶν μυστικῶν θεωρημάτων, — это утверждение приобретает почти онтологический характер. Разумеется, речь не идет о пространственном местопребывании Бога; однако сами θεωρήματα оказываются здесь средой богоявления, той умопостигаемой высотой, на которой Бог открывается очищенному и восходящему уму.

В рассмотренных до сих пор текстах Максима Исповедника θεωρήματα выступали как элемент созерцательного восхождения, но практически не получали содержательной характеристики. Поэтому особенно важны тексты, в которых θεωρήματα перестают быть лишь обозначением созерцательной деятельности и начинают выступать как структуры смысла, через которые человеку открываются логосы творения, Писание и сама истина. Таков, например, отрывок *Ambigua ad Ioannem* 10, 52, 1–9:

«Проводя в этом с усердием время и упражняясь посредством соприродных духовных созерцаний (θεωρημάτων) после оставления умственного прилепления к чувственному, ... он удостоится стать созерцателем и слушателем (θεατῆς καὶ ἀκροατῆς) Бога Слова — божественного огня, неизреченного и превышающего природу, как бы пребывающего в терновнике, то есть в сущности сущих, — огня, который в последние времена воссиял из купины (то есть, говорю, из святой Девы) и через плоть беседовал с нами».

Здесь θεωρήματα уже не просто объекты созерцания, а средства вхождения в теофанию. Максим перечисляет этапы этого перехода: разрыв связи с чувственным (ἀπόλειψις σχέσεως πρὸς τὰ αἰσθητά), пребывание внутри созерцательных структур (ἐνδιατρίβειν διὰ θεωρημάτων) и, наконец, созерцание Бога (θεατῆς θεοῦ). Θεωρήματα — это не стадии, которую оставляют позади, а среда, внутри которой происходит восхождение. Слова о «божественном огне, как бы пребывающем в терновнике, то есть в сущности сущих» (θείου πυρός ... ὥσπερ θάμνῳ τῇ οὐσίᾳ τῶν ὄντων ἐνυπάρχοντος) особенно важны. Здесь речь идёт не о простом переходе от чувственного к умопостигаемому и не об отрицании тварной реальности, но о раскрытии её глубинной теοφанической структуры: в «терновнике» сущих ум созерцает божественный огонь, а в сущности вещей — присутствие Бога Слова. Поэтому θεωρήματα оказываются способом видеть божественное присутствие внутри бытия, не смешивая Бога с сущими, но и не отделяя теοфанию от тварной структуры мира.

Рассмотрим другой пример — *Ambigua ad Ioannem* 48, 2, 17–27, где θεωρήματα выступают как образы, изображающие или предвосхищающие будущую истину:

«Если они [праведники] в нынешнем веке хотя бы отчасти посредством благочестивых созерцаний (θεωρημάτων) изобразят будущую истину, то ... без труда после этой жизни перейдут к будущей истине, уже хорошо прочерченной (σκιαγραφηθείσαν) для них посредством более божественных помышлений (νοήμάτων); когда Бог и Спаситель наш Иисус Христос будет вести их к ней, то есть к истине — простой, очевидной, лишённой всякого недоумения (ἀπορίας), символической пестроты (ποικιλίας) и всякой загадочной неясности (ἀνιγμάτωνδους ἀσαφείας)».

Из приведенного отрывка следует, что θεωρήματα обладают образной и предвосхищающей функцией: праведники «посредством благочестивых θεωρήματα изображают будущую истину» (δι' εὐσεβῶν θεωρημάτων τὴν μέλλουσαν ἀλήθειαν εἰκονίσαιντο). Узревания не являются самой истиной в её окончательной явленности, но дают её предварительное изображение, доступное в нынешнем веке. Тем самым θεωρήματα оказываются промежуточной формой знания: они принадлежат ещё порядку образа, символа и загадки, но уже направлены к той будущей истине, которая будет открыта за пределами нынешней символической множественности. Дальнейшее движение ума описано у Максима как переход к истине, уже «начертанной» или «намеченной» посредством более божественных помышлений (σκιαγραφηθείσαν ... διὰ τῶν θειοτέρων νοήμάτων). Здесь можно видеть различие между θεωρήματα и νοήματα: первые выступают как благочестивые созерцательные образы, посредством которых будущая истина предвосхищается в образах; вторые — как более очищенные умные содержания, в которых эта истина уже получает более определённое очертание. Однако и те и другие остаются промежуточными по отношению к самой ἀλήθεια, к которой праведников приведёт Христос.

Целью движения ума является истина — простая, очевидная и свободная от всякого недоумения, символической пестроты и загадочной неясности. Максим предполагает трёхчленную динамику: θεωρήματα как образно-символическое предвосхищение истины; νοήματα как более очищенное умное начертание истины; ἀλήθεια как её окончательное, несомненное и уже не загадочное явление. Для понимания *Aulae sidereae* это особенно важно: когда Эриугена говорит, что ум *tranet theoremata*, он помещает *theoremata* в промежуточную область — не как ложные или ненужные образы, а как созерцательные структуры, через которые необходимо пройти, чтобы вступить в более целостный порядок *armonia rerum*.

Кроме того, θεωρήματα могут быть не только объектами умного созерцания, но и внутренним содержанием сердца, которое ими наполняется: τὴν καρδίαν θεολογικῶν πληρώσας θεωρημάτων. В *Ambigua ad Ioannem* 48, 5, 11–16 Максим предлагает следующее истолкование:

«Причастится груди [Господа] тот, кто, по великому евангелисту Иоанну, наполнил сердце богословскими созерцаниями и, подобно неиссякаемому источнику, благочестиво изливает ученикам слово и способ, заключающие в себе учение о Промысле над всем».

Из цитаты следует, что θεωρήματα не только созерцаются, но и внутренне усваиваются: они наполняют сердце, формируют богослова и становятся источником его учительного слова. При этом их объективный характер не снимается: они не превращаются в субъективные переживания, но, будучи восприняты и удержаны в сердце, определяют сам способ богословского поучения. Созерцание здесь переходит в духовное наставление: сердце, наполненное θεολογικά θεωρήματα, становится источником речи о Промысле. Для нас особенно важно, что с этим максимовским образом можно сопоставить место из «Гомилии» Эриугены:

«Ибо один [евангелист Иоанн] возлежал у груди Господней (super pectus dominicum), что есть таинство созерцания (contemplationis sacramentum), а другой [апостол Петр] часто колебался, как символ смятенного действия»⁵.

И у Максима, и у Иоанна Скотта образ возлежания на «грудь Господней» знаменует высшее созерцание. Максима интерпретирует это как наполнение сердца богословскими θεωρήματα и способность изливать ученикам учение о Промысле; а Эриугена — как «таинство созерцания». Для обоих авторов созерцание не является внешним интеллектуальным актом: оно предполагает внутреннюю близость к Слову, сердечное усвоение божественных смыслов и переход от узревания к богословской речи.

Следующий, особенно важный для понимания *Aulae sidereae*, фрагмент находится в «Вопросоответах к Фалассию» 54, 34–56 Максима Исповедника:

«Всякое деяние по природе совершается ради блага, и всякое созерцание (θεωρία) ищет знание только ради истины. Когда же всё это будет пройдено, ничто уже не будет поражать в душе ни её практическую часть, ни её созерцательную посредством чуждых и резких представлений (διὰ ξένων δριμύτων θεωρημάτων), ибо душа

⁵ Homilia 2, 15–18 (284B; CCCM 166, 166–167).

выйдет за пределы (ἐπέκεινα γενομένης) всего сущего и мыслимого и проникнет в Самого Бога (εἰς αὐτὸν εἰσδυσάσης τὸν θεόν) — единственного благого и истинного, сущего выше всякой сущности и мышления.

Ум, ставший таковым благодаря различным преуспеяниям в добродетелях, когда после победы выходит ... от естественного закона (τοῦ φυσικοῦ νόμου), ... — возносит лицо к небу “против Иерусалима” и благословляет Царя небесного. Лицо же такого ума есть внутренняя, сокровенная настроенность души, в которой присутствуют все черты (χαρακτήρες) добродетелей; её [душу] ум возносит к небу (то есть к высоте созерцания) “против Иерусалима” (то есть “против бесстрастия как устойчивого навыка”. Или же: [возносит] в небо “против Иерусалима” — то есть, стремясь к небесному жилищу и к граду (τὸ οἰκητήριον τὸ ἐν οὐρανῷ καὶ τὴν πόλιν) тех, кто записан на небесах, — к граду, котором, как говорит Давид, “славное возведено” (Пс. 86:3)».

В отличие от рассмотренных выше мест, где θεωρήματα обозначали благочестивые, богословские или таинственные содержания созерцания, в данном фрагменте речь идёт о «чуждых и резких» θεωρήματα, способных поражать или тревожить созерцательную часть души. Значит, θεωρήματα могут принадлежать не только высшей сфере духовного видения, но и области тех представлений, которые должны быть преодолены на пути ума к Богу. Это позволяет лучше понять смысл эриугеновского *tranet theoremata* (v. 17). У Максима душа, пройдя область деяния и созерцания, выходит за пределы всего сущего и мыслимого (ἐπέκεινα γενομένη) и проникает в Самого Бога. У Иоанна Скотта в *Aulae sidereae* движение описано иначе: ум не входит в Бога, но постепенно проходит за пределы *theoremata* и вступает в *armonia rerum*.

Сближение с *Aulae sidereae* поддерживается и другими мотивами фрагмента. Во-первых, Максим говорит об удалении от естественного закона (τοῦ φυσικοῦ νόμου), что важно для поэмы Эриугены, в которой созерцательное движение начинается с выхода за пределы мира, и завершается вступлением в гармонию вещей. Во-вторых, у Максима путь ума направлен к «небу», «высоте созерцания» и «Иерусалиму», который толкуется одновременно как бесстрастие, ставшее устойчивым навыком, и как небесное жилище и град тех, кто записан на небесах. В-третьих, в этом же контексте появляется Давид, чьё свидетельство о славе града небесных граждан вводит мотив небесного, прославленного пространства (ср. AS 50-77).

«Иерусалим» у Максима имеет двойной смысл: это одновременно состояние души — бесстрастие как устойчивый навык (ἀπάθεια / ἔξις); и онтологическая реальность, небесное жилище или град (οἰκητήριον / πόλις) тех, кто записан на небесах. Сходный узус демонстрирует и QTh 52, 71 Максима:

«Всякий ум, обладающий знанием и философский, имеет в себе ... Иерусалим, ... аллегорически разумеемый как мирное состояние бесстрастия (εἰρηνικὴν τῆς ἀπαθείας ἔξιν) вместе с дополняющими его божественными созерцаниями (θεῶν θεωρημάτων). ... Ум имеет «Иерусалим» как таинственное введение в созерцание (θεωρητικὴν μυσταγωγίαν)».

Здесь «Иерусалим» предстает как пространство умозрения и одновременно как внутреннее состояние ума. Он есть мирное состояние бесстрастия, дополненное божественными θεωρήματα, и вместе с тем — таинственное введение в созерцание (θεωρητικὴ μυσταγωγία); «Иерусалим» является духовным пространством, θεωρήματα не тождественны Иерусалиму, они раскрывают и делают доступным уму.

Когда Иоанн Скотт в *Aulae sidereae* говорит, что ум должен пройти через *theoremata* и вступить в *armonia rerum*, это можно читать на фоне максимовской модели как описание перехода от природно-чувственных или символически-множественных созерцательных содержаний к истинному умозрению: это высшее пространство умного видения, где мир раскрывается как внутренне исполненный Богом Словом и несущий символы рождающегося Христа. В этом контексте особенно важно и упоминание в QTh 54 Давида: «Славное возвещается о тебе, град Божий!» (Пс. 86:3). Оно позволяет видеть за соответствующим разделом *Aulae sidereae* не только философско-космологическую, но и псалмическую перспективу.

Строки 16–20 *Aulae sidereae* можно понимать как поэтическую конденсацию целого комплекса мотивов, засвидетельствованных у Максима. Сюда относятся: наполнение сердца богословскими θεωρήματα (Amb 48, 5); оставление умственной привязанности к чувственному и вхождение созерцателя в Бога Слово (Amb 10, 52); водительство Христа к будущей истине (Amb 48, 2); проникновение ума в самого Бога по ту сторону всего сущего и мыслимого (QTh 54); вознесение ума к высоте созерцания и устремление его к небесному граду (QTh 54); наконец, понимание Иерусалима как таинственного введения в созерцание, соединяющего бесстрастие с божественными θεωρήματα (QTh 52).

При этом между Максимом и Эриугеной сохраняется существенное различие. У Максима предельное движение созерцателя направлено в самого Бога: ум выходит за пределы всего сущего и мыслимого и проникает в Бога, что для него тождественно обожению⁶. Иоанн Скотт знает и развивает эту радикальную схему в *Περιφύσεον* и в «Гомилии». Однако в *Aulae sidereae* дви-

⁶ См. Петров 2007, 33–36.

жение не достигает этой предельной цели: созерцатель входит под водительством Премудрости не непосредственно в Бога или Логос, но лишь в гармонию вещей.

Сопоставление с Максимом позволяет точнее определить композиционную логику *Aulae sidereae* в целом. В «Гомилии» Эриугена описывает евангелиста Иоанна как духовного орла и созерцателя, который в полёте ума восходит за пределы чувственного мира, проходя область воздуха, эфира и всего видимого космоса. Этот образ принадлежит широкой традиции умного полёта, восходящей к платоновскому «Федру» и получившей христианско-поэтическое развитие, в частности, у Григория Богослова. У Максима Исповедника, напротив, созерцательное восхождение может мыслиться иначе: не как экстатический взлёт за пределы мира, но как внутреннее наполнение сердца богословскими $\theta\epsilon\omega\rho\eta\mu\alpha\tau\alpha$. Созерцатель остаётся в тварном мире, но его ум и сердце становятся местом, где раскрываются логосы вещей и божественное присутствие.

В *Aulae sidereae* принципом, связывающим все эти *theoremata*, является Премудрость. Она ведёт ум к гармонии вещей (*ducente sophia*), задаёт Себе время рождения (*quae sibi nascendi tempus...*) и Сама является как воплощённая Премудрость (*facta sophia*). Поэтому Премудрость в поэме — не только богословский принцип, но и внутренняя сила композиции: она соединяет космос, время, числовые структуры, Вифлеем, храм и небесный порядок в единую последовательность созерцательных усмотрений.

2. *Armonia*. Анализ *theoremata* подводит нас к следующему ключевому понятию поэмы — *armonia*⁷. Семантика понятия «гармония» возникает на пересечении нескольких значимых для Иоанна Скотта контекстов: латинской традиции Боэция и Марциана Капеллы, с одной стороны, и греческой традиции Ареопагитик и Максима Исповедника — с другой. Кроме того, особое значение имеет то, как сам Эриугена рассуждает о гармонии в своих «Разъяснениях на “Небесную иерархию”» Дионисия (= *Expositiones*). Рассмотрим эти контексты по порядку.

Начнём с использования лексемы $\acute{\alpha}\rho\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$ у Максима Исповедника. В Amb 10, 102 гармония описывает саму структуру мира: она обозначает онтологическую связанность всего сущего, основанную на логосах бытия и на отношении каждой вещи к самой себе и ко всем прочим. Максим говорит, что божественный Логос всё сохраняет во взаимной гармонии:

⁷ См. Petroff (2017), 47–66.

«как благой, мудрый и могущественный, Он проникает через ... всё, что совершенно какой бы то ни было сущности обладает бытием..., и всё сохраняет — по логосу бытия каждого — в нерасторжимой соотносительной гармонии и устойчивом пребывании всего в отношении к себе и друг к другу»⁸.

Именно эту модель Эриугена, по-видимому, и выражает латинской формулой *armonia rerum*. Напротив, в Amb 71, 3 Максим говорит о Воплощении как выходе за пределы гармонии, поскольку Воплощение превосходит гармонию выходит за ее пределы:

«... таинство божественного Воплощения, как сверхсущностно превосходящее всякий порядок и гармонию всякой природы, силы, состояния и действия, узрев которое издали (πρόρρωθεν) умом и будучи в него посвящён божественным Духом, боговдохновенный Давид, сказал ...»⁹

С одной стороны, мир устроен как гармония: Логос сохраняет всё сущее в нерасторжимой связи и устойчивом пребывании. С другой стороны, событие Воплощения превосходит всякую гармонию, поскольку не может быть объяснено из порядка природы, силы, состояния или действия. Возникает парадокс, который оказывается центральным для поэтики Рождества в *Aulae sidereae* — Рождество одновременно превосходит гармонию мира и раскрывается *внутри* неё, поскольку сам мир как *armonia rerum* несёт *symbola nascentis Christi*. Парадоксальным образом Эриугена помещает «выход за гармонию» внутрь самой гармонии как её принцип. Это возможно потому, что мир устроен так, чтобы произошло Рождество: этот принцип Иоанн Скотт берет у Максима Исповедника (см. QTh 61). В *Aulae sidereae* напряжение снимается софиологически: божественная Премудрость, ведущая созерцателя (*ducente sophia*), сама есть источник и принцип гармонии, поскольку в ней пребывают логосы вещей, соотнесённые друг с другом и с самими собой. Мир ещё до Воплощения пронизан Логосом и устроен как пространство Его будущего самооткровения. Переход созерцателя от *theoremata* к *armonia* — это переход от гармонии данной в феноменах к её христологическому осно-

⁸ Amb. 10, 102, 10–18: ὡς ἀγαθὸς καὶ σοφὸς καὶ δυνατός, διῴκνουμένος διὰ ... πάντων τῶν κατὰ πᾶσαν τὴν οἰανοῦν οὐσίαν τὸ εἶναι ἐχόντων..., καὶ πάντα κατὰ τὸν ἑκάστων τοῦ εἶναι λόγον πρὸς τε ἑαυτὰ καὶ ἄλληλα κατὰ τὴν ἀδιάλυτον πάντων σχετικὴν ἁρμονίαν τε καὶ διαμονὴν συντηρῶν.

⁹ Amb. 71, 3, 25: τὸ μυστήριόν ἐστι τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως, ὡς πάσης φύσεως δυνάμεως τε καὶ ἔξεως καὶ ἐνεργείας πᾶσαν ὑπερουσίως ἐκβεβηχὸς τάξιν καὶ ἁρμονίαν, ὅπερ Πνεύματι θείῳ πρόρρωθεν κατὰ νοῦν θεασάμενος καὶ μυηθεὶς ὁ θειότατος Δαβὶδ, ... ἔφη...

ванию. Именно рождественский контекст *Aulae sidereae* (в том числе восходящий к Amb 71 Максима) здесь решающий. Без него *armonia* — просто космология, но с ним она становится сценой Воплощения.

Однако концепция *armonia* у Иоанна Скотта не исчерпывается максимовским контекстом. У Максима ἁρμονία связана прежде всего с онтологической соотнесённостью логосов сущего и с нерасторжимым порядком тварного бытия. А вот у Дионисия Ареопагита она имеет иерархическое и ангелологическое измерение. Разумеется, и сам Максим зависит от Дионисия, однако Иоанн Скотт обращается к Дионисию напрямую — как его переводчик и экзегет.

В своих *Expositiones super Hierarchiam coelestem* Эриугена рассуждает о дионисиевской гармонии применительно к ангельским чинам, и в этой перспективе строки 16–21 *Aulae sidereae* могут быть прочитаны не только как максимовское прохождение через *theoremata* к гармонии логосов. Созерцатель, расправляющий «крылья ума» и входящий в *armonia rerum*, может быть понят как вступающий в порядок ангельских гармоний, то есть в ту иерархическую структуру, которая является источником всех пропорций и пропорциональностей. Тогда *armonia rerum* обозначает не просто общую космическую согласованность, но небесно-иерархический порядок вещей, в котором каждая сущность занимает своё место согласно мере причастия, знания и просвещения.

В пользу ареопагитского фона строк AS 16–21 говорит несколько обстоятельств. Во-первых, дионисиевская гармония ближе к той пифагорейско-математической модели пропорций, которую Эриугена выстраивает в *Expositiones*, где гармония мыслится как порядок соразмерностей, исходящих от высших небесных чинов и сообщающихся низшим уровням бытия. Во-вторых, в системе Дионисия степень иерархического достоинства связана со степенью причастия Истине: чем выше чин небесных сущностей, тем непосредственнее и полнее его гносис. Поэтому вхождение в *armonia rerum* может означать восхождение к более высокому порядку знания, где мир становится прозрачным для божественного Логоса. В-третьих, сама *Aulae sidereae* содержит прямые ангелологические маркеры: в v. 67 использована августиновская формула *facta sophia*, означающая сонм ангелов, а в v. 40 (*genus humanum generali matre renatum*) возникает перспектива небесного Иерусалима, куда род человеческий возвращается после воскресения.

В *Expositiones* Эриугена развивает дионисиевскую тему небесной иерархии в направлении своеобразной математической ангелологии. Здесь он соединяет Дионисия с латинской аритмологической традицией, прежде всего

с Боэцием: небесная иерархия оказывается не только богословской, но и музыкально-математической реальностью.

Иоанн Скотт рассуждает о трёх небесных иерархиях и девяти ангельских чинах как о совершенном кубическом построении. Три иерархии, каждая из которых содержит три чина, дают число девять; если же учесть, что каждая из них имеет свою первую, среднюю и последнюю силу, можно считать, что возникает число двадцать семь — первый куб от троицы:

«В этих трёх небесных иерархиях прекраснейшим образом усматривается совершеннейший куб — первый куб нечётного числа, который рождается из троицы и образуется, когда трижды берётся три. В самом деле, три чина каждой из иерархий, будучи вместе сосчитаны, дают девять: в них образуется троичная длина и девятиричная широта кубического построения. Если же кто-либо каждую из трёх иерархий девятиричной широты умножит на три — ввиду первой, средней и последней силы, присущей каждой из них, как выше было сказано вкратце, — то, разумеется, возникнет целый куб, который составляется числом двадцать семь. И если ты рассмотришь шесть поверхностей этого куба, то, устранив всякое неравенство, в каждой из них обнаружишь троицу.

Дабы через это ты понял, что небесные сущности суть не что иное, как явления и богоявления высочайшей и святой Троицы, которую они возвещают: они утверждены в совершеннейших соотношениях шестеричного числа и как бы помещены внутри восьми углов, то есть внутри мистической «устойчиво-завершённой полноты» (*soliditatem*) блаженства, ещё будущего для нас, но не для них, — или, во всяком случае, и для нас, и для них; и соединены в двенадцати рёбрах, то есть в совершенствах божественной и неизреченной гармонии, ибо двенадцать есть удвоение числа шесть.

Внутри этих [числовых] пределов усердный поиск ума перечисляет сообразно пропорциям все музыкальные созвучия (*omnes musicas symphonias*), ибо между 8 и 6 — пропорция $4/3$, то есть интервал кварты; между 9 и 6 — $3/2$, то есть квинта; разницы «12 и 8» и «8 и 6» согласуются в отношении $2/1$, то есть октавы; 9 и 8 находятся в отношении тона; и всё прочее, о чем рассуждают применительно к кубическим пропорциям и пропорциональностям¹⁰, становится достоянием человеческих умов, как полагаю, не откуда либо еще, как из соединений небесных сущностей, в которых эти пропорции были первоначально созданы»¹¹.

¹⁰ Expositiones VI, 165–198. *Proportio* («пропорция») — отношение между величинами, например 8:6 или 9:6; *proportionalitas* («пропорциональность») — более сложная структура соотносённости отношений, то есть порядок отношений между отношениями.

¹¹ Expositiones VI, 165–198 (СССМ 31, 90–91). См. также Петров 1995с, 129–133.

Легко заметить, что в актуальной реальности ангельской иерархии у числа 27 нет самостоятельного онтологического коррелята (ему не соответствует какая-либо сущностная данность). В христианском космосе реально существуют только девять чинов ангельской иерархии, тогда как 27 — число их спекулятивной аритмологической интерпретации, которое нельзя поставить в один ряд с Троицей или девятью чинами как ещё один «объект» мира. С точки зрения аристотелевской логики рассуждение Иоанна Скотта содержит разновидность ошибки эквивокации: последовательно умножая $3 \times 3 \times 3$, Эриугена на первых двух этапах рассуждает о делении ангельского сонма на чины и триады; а на третьем шаге — о том, что в каждой триаде чинов есть первый/средний/последний член; после чего соединяет этапы рассуждения так, будто они принадлежат одному логическому ряду. Другими словами, в этой процедуре нарушено единство основания: на третьем этапе автор меняет принцип классификации, что недопустимо. Примечательно, что речь идёт не о единичной логической небрежности Иоанна Скотта, а о повторяющемся у него приёме символично-аритмологического конструирования: аналогичный ход обнаружится также в финале *Перифьюсеон*. К вопросу о причинах такого подхода мы вернемся ниже (в конце раздела 3), а пока лишь укажем на то, что рассмотренный нами фрагмент *Expositiones* близок к финальным строкам *Перифьюсеон*, где та же лексика “устойчиво-завершённой полноты” (*soliditas*) получает уже не ангелологическое, а эсхатологическое истолкование:

«Тогда совершится совершеннейшая “устойчиво-завершённая полнота” (*soliditas*) восьмеричного числа, словно некоего сверхприродного куба, по прообразу которого надписывается шестой псалом: “Псалом Давида относительно восьмерицы (*pro octava*)”. И воскресение Господа произошло в восьмой день не по иной причине, как для того, чтобы была мистически обозначена та блаженная жизнь, что наступит после семеричного — по семи дням — круговорота этой жизни (*huius uitae reuolutionem*) — после завершения мира (*post mundi consummationem*), — когда человеческая природа, как мы сказали, через восьмеричное восхождение возвратится к своему началу: пятеричным образом — внутри пределов природы, а троичным — сверхприродно и сверхсущностно внутри Самого Бога. И тогда пятеричное число твари соединится с троичным числом Творца так, что нигде не будет являться ничего, кроме одного только Бога, подобно тому как в чистейшем воздухе сияет лишь один свет»¹².

¹² P V, 7321–7333 (1021A–B). О сложностях текстологии *Перифьюсеон* см. Жоно, Петров 2013.

Поэтому “устойчиво-завершённая полнота” (*soliditas*) является не только геометрической категорией, но и образом устойчиво-завершённой полноты бытия. В *Expositiones* она описывает небесную иерархию как кубически устроенное пространство блаженства; в *Перифьюсеон* — эсхатологическую полноту будущего века.

Рассмотренный материал позволяет уточнить генеалогию *armonia rerum* в *Aulae sidereae*. Дионисиевское влияние не отменяет максимовскую линию, но задаёт для неё более широкую иерархическую форму: гармония у Дионисия — не просто согласованность частей, но иерархически распределённая полнота причастности Богу. Она отличается от максимовской модели, в которой акцент падает на логосы сущих и взаимную соотнесённость тварного бытия, но не противоречит ей: обе модели сходятся в том, что мир мыслится как упорядоченная структура божественного сообщения.

В свете Дионисия и *Expositiones* войти в *armonia rerum* значит войти не просто в порядок мира, но в ангельско-иерархическую архитеконику, где знание, число, свет и бытие соотнесены друг с другом. Отсюда можно точнее понять последовательность строк 16–20 поэмы: *levaverit alas mentis* обозначает умное восхождение; *tranet theoremata* — прохождение через промежуточные и ещё фрагментарные формы созерцательного знания; *intrans armoniam rerum* — вступление в объективную, ангельско-числовую структуру бытия; *ducente sophia* — под водительством Премудрости, как того божественного начала, которое одновременно ведёт к гармонии и является её источником. Наконец, *perspiciet* указывает на преображённое видение: созерцатель начинает видеть мир не с точки зрения разрозненных символов, но изнутри самой гармонической структуры, где места, времена и весь космос несут символы рождающегося Христа.

От Максима Иоанн Скотт наследует динамику перехода, очищения и восхождения через созерцательные содержания; от Дионисия — иерархическую форму света, знания и ангельского порядка; от Боэция — язык числа, пропорции и музыкального созвучия. В *Aulae sidereae* всё это преобразуется в поэтическую архитеконику: мир предстает как звёздный храм, где гармония вещей является одновременно космической, ангельской, числовой, христологической и эсхатологической.

До сих пор речь шла преимущественно об объективной стороне *armonia rerum*: о гармонии как логосной, иерархической, числовой и музыкальной структуре бытия. Однако строки 16–21 *Aulae sidereae* говорят не только о самой гармонии, но и о субъекте, которому она становится доступной. Чтобы увидеть мир как исполненный Богом Словом и несущий символы рождающегося Христа, созерцатель должен расправить «крылья ума», пройти через

theoremata и войти в гармонию вещей под водительством Софии. Поэтому следующий вопрос состоит в том, как Иоанн Скотт мыслит сам акт такого восхождения.

Этот процесс описан в «Гомилии», где евангелист Иоанн описан как «духовный орёл» и совершенный богослов. Там же Эриугена замечает, что не стоит представлять его птицей, «перелетающей» через телесный воздух, эфир или весь окоём чувственного мира (таким евангелиста изображают, например, Григорий Богослов и Василий Селевкийский). Применительно к Иоанну Эриугена предпочитает говорить об уме, который быстрыми крыльями сокровенного богословия (*intimae theologiae*), то есть взорами светлейшего и превышнего созерцания, превосходит всякое умозрение (*omnem theoriam transcendentis*), проникая за пределы всего, что суть и не суть. Блаженный Иоанн «перелетает» не только через всё, что может быть понято рассуждением и высказано словом, но возносится к тому, что превосходит всякий ум и всякое обозначение, в «неизреченном полёте ума» возвышаясь к тайнам единого Начала всего.

Это место из «Гомилии» важно для *Aulae sidereae*: и там, и здесь речь идёт о восхождении ума, о преодолении предшествующих форм созерцания и о переходе к более высокому порядку узревания. В «Гомилии» этот переход радикален: богослов Иоанн превосходит *omnis theoria* и вступает в таинства Начала, Слова и сверхсущностной Троицы. В *Aulae sidereae* движение описано иначе: созерцатель проходит через *theoremata* и вступает в *armonia rerum*, где мир раскрывается ему как символическое и христологически устроенное целое.

Таким образом, между «Гомилией» и *Aulae sidereae* имеется структурное соответствие, но не полное тождество. В «Гомилии» полёт Иоанна Богослова направлен за пределы всего сущего, мыслимого и обозначаемого; в *Aulae sidereae* восхождение завершается вступлением в «гармонию вещей». Однако в обоих случаях Эриугена описывает не обычное рассудочное познание, а особый тип богословского созерцания.

В этом отношении и сама поэма Иоанна Скотта является не столько описанием мира, сколько системой наложенных друг на друга созерцательных структур. Космос раскрывается как храм; храм — как числовой и пространственный порядок; число — как форма гармонии; гармония — как способ

3. *Небесный Иерусалим*. Если в предшествующих строках *Aulae siderea* речь шла о вхождении созерцателя в *armonia rerum*, то в строках 40–44 эта гармония получает уже отчётливо эсхатологическое измерение:

40

Слова о «всеобщей Матери» (*generali matre*) вводят тему небесного Иерусалима, который здесь представляет собой конечное место возвращения и восстановления. Человеческий род должен не просто получить небесные тела после воскресения, но быть восстановлен в небесном граде: он призван восполнить места отпавших ангелов и тем самым исполнить полноту его «сотницы». Соответственно, и «новая земля» не является только образом

¹⁴ Ис 65:17: «Ибо вот, Я творю новое небо и новую землю (*terram novam*), и прежние уже не будут воспоминаемы и не придут на сердце»; Ис 66:22: «новое небо и новая земля, которые Я сотворю, всегда будут пред лицом Моим»; Откр 21:1: «И увидел я новое небо и новую землю (*terram novam*), ибо прежнее небо и прежняя земля миновали». Ср. Р V, 6551–6553 (1004С): «Царь и пророк Давид обещает обновление (*renovatio*) природы, говоря: “Пошли Духа Твоего, и будут сотворены, и Ты обновишь лицо земли (*renovabis faciem terrae*)”».

преображённого космоса; она символизирует восстановление целостного порядка творения, в котором человеческая природа должна занять своё место внутри небесной общности¹⁵.

Понимание «всеобщей Матери» как небесного Иерусалима подразумевается также в финале *Перифьюсеон*, где Иоанн Скотт излагает своё представление о единстве человеческой и ангельской природы как членов единой Церкви¹⁶ и сограждан небесного града¹⁷. Отправной точкой для его рассуждения там служат евангельские притчи о блудном сыне (Лк. 15:11–32) и потерянной драхме (Лк. 15:8–10). Притчу о блудном сыне Иоанн Скотт толкует как повествование не только о возвращении падшего человека к Отцу, но и о соотношении двух разумных природ — ангельской и человеческой:

«Для познания Себя Отец небесный сотворил две природы, а именно ангельскую и человеческую, и обеим даровал благодать сыновства. Человек называется младшим сыном, а ангел — старшим по возрасту... “Старшим сыном” обозначается та часть ангельского множества, которая никогда не оставляла своего Творца, а именованном “младший” указано на всего падшего человека, ... впоследствии имеющего возвратиться к своему Отцу и вновь обрести ... исходное состояние [своей] природы. ... Он получит ... вечную жизнь, которая всеобщим образом воздаётся человеческому роду»¹⁸.

В этом толковании возвращение «младшего сына» Эриугена интерпретирует как восстановление всего человеческого рода, а не только индивидуальное покаяние отдельного грешника. Человеческая природа возвращается к Отцу как младшая по отношению к ангельской, но призванная к той же благодати сыновства. Поэтому эсхатологическое восстановление человека одновременно имеет ангелологический смысл: человечество должно вновь войти в общность с непадшей частью ангельского множества и стать участником единой небесной Церкви.

¹⁵ О теме возвращения у Иоанна Скотта см. Petroff 2002, 527–579.

¹⁶ Ср. P V, 6855–6859 (1011A–B): «...Церкви, которая уже пребывает на небе: отчасти в святых ангелах, отчасти в самых очищенных душах людей, в которых начатки человеческой природы, всё ещё находящейся в плену смертной жизни и хрупких членов, включаются в число граждан небесной отчизны».

¹⁷ Ср. P V, 6720–6723 (1008B): «Святые ангелы скорбят о гибели человека... они ведь сограждане небесного града (*concives caelestis civitatis*) и обладатели отеческого имени и наследия». См. также Dietrich, Duclow 1986, 29–49.

¹⁸ P V, 6561–6575 (1004D–1005B).

Эти представления Иоанна Скотта о возвращении человеческой природы в общность с ангелами восходят к Григорию Нисскому, чьё сочинение «Об устройении человека» он цитирует в собственном переводе в *Перифюсеон*:

«Благодать воскресения, — говорит он [Григорий], — обещает нам не иное что, как восстановление падших в древнее [состояние]. Ибо созерцаемая благодать есть некое возвращение к первоначальной жизни, приводящая изгнанного из рая снова туда же. Поэтому, [если] сама жизнь восстанавливаемых будет сходна с той, что свойственна ангелам, то несомненно, что и прежде падения она была, так сказать, ангельской; почему и возвращение к древнему [состоянию] нашей жизни уподоблено ангелам. ... Следовательно, если бы через того человека [Адама] не произошло с нами вследствие греха никакого превращения и отступления от ангельского сообщества, то, возможно, и мы для размножения [не] заключали бы браков»¹⁹.

Здесь воскресение означает не только восстановление телесности, но и преодоление того состояния, в котором человеческая природа оказалась отделена от ангельского порядка. Именно поэтому в *Aulae sidereaе* слова о том, что род человеческий «примет небесные тела вместо ила земли», следует понимать в связи с более широкой схемой: человечество восстанавливается во всеобщей Матери, то есть в небесном Иерусалиме, чтобы вновь войти в единую Церковь людей и ангелов и восполнить нарушенную полноту небесного града.

После толкования притчи о блудном сыне Иоанн Скотт обращается к притче о десяти драхмах. Некая женщина, потеряв одну из них, обыскивает весь дом, пока не находит потерянную «десятую драхму». В интерпретации Эриугены это повествование говорит уже не только о возвращении человека к Отцу, но о восстановлении всего человеческого рода в небесной иерархии:

«Эта притча типологически учит о восстановлении во Христе не части человеческого рода, но всего его целиком. То же истолкование относится и к потерянной драхме. После того как мир был перевёрнут, словно некий дом (*post eversionem huius mundi ueluti cuiusdam domus*)²⁰, [драхма] была найдена

¹⁹ P IV, 2333–2346 (797D–798A). Ср. Gregorius Nyssenus, *De imagine* 17 (PG 44, 188C–189A); в латинской версии Эриугены: *De imagine* XVIII [XVII], 2, 30–41 (CCCM 167, 119).

²⁰ Чтобы найти потерянную драхму, женщина «переворачивает весь дом». В современном русском языке это выражение сохраняет ту же образную логику: «перевернуть весь дом» значит проверить всё, осмотреть каждый угол и не оставить ни одной вещи на своём месте, пока искомое не будет найдено. У Иоанна Скотта домашне-бытовая конкретность притчи переводится в эсхатологический план: после

женщиной, то есть Божией Премудростью, которая её [некогда] создала и обладала ею (*fecit et possedit*). А “десятой” же она считается потому, что человеческая природа не только стала равной девяти чинам ангелов, но и нет такого ангельского чина, в который человеческая природа не будет включена после своего восстановления (*restorationem*) сообразно умпостигаемым степеням (*iuxta intelligibiles gradus*), пока не восполнит совершенный “денарий” небесного града, по свидетельству Дионисия Ареопагита в книге “О небесной иерархии”. Это случилось бы с ней, если бы она не согрешила»²¹.

Из цитаты следует, что люди, как младшие братья ангелов, получают вечную жизнь и восполняют девятирицу ангельских чинов до совершенной десятки. Речь не идёт о том, что к девяти ангельским чинам будет добавлен еще один, — человечество будет распределено по степеням уже существующей ангельской иерархии²².

К сказанному Иоанн Скотт добавляет ещё одну евангельскую притчу — о ста овцах, из которых одна заблудилась и пропала (Мф. 18:12; Лк. 15:4). Это позволяет ему перейти к образу «сотницы» как полноты небесного града:

«Подобным же образом разумей и о сотовой овце, которая, отбившись от небесного стада, заблудилась; её добрый Пастырь, Который есть Христос, разыскал и нашёл, и, найдя, взяв на плечи Свои, возвращает к стаду, которое она, заблуждаясь, покинула. Она причисляется к сотнице потому, что после падения (*lapsum*) человеческой природы совершенство, — на которое указывает число сто, то есть небесный Иерусалим, который есть мать наша (*quae est mater nostra*)²³, — оказалось уменьшенным; численность его, подобно полноте числа ста, будет восстановлена до целостности тогда, когда род человеческий в своей Главе, то есть во Христе, возвратится в него»²⁴.

«переворачивания» мира, как дома, Божия Премудрость находит утраченную человеческую природу и возвращает её в полноту небесного града.

²¹ P V, 6598–6610 (1005C–D). Ссылка на якобы имеющееся в «Небесной иерархии» рассуждение о «денарии», видимо, является абберацией памяти у Иоанна Скотта, — такого места там нет.

²² Ср. P V, 6870–6873 (1011C): «вся человеческая природа сопоставляется с числом десять, поскольку в устроении (*aedificatio*) высшего града она занимает десятую область (*regio*)».

²³ Гал. 4:26: *Illa autem quae sursum est Hierusalem libera est, quae est mater nostra*.

²⁴ P V, 6610–6619 (1006A).

Совершенство небесного Иерусалима, символизируемое числом «сто», претерпело умаление после падения человеческой природы и будет восстановлено, когда род человеческий во Христе возвратится в небесный град, то есть в рай²⁵. Эта цитата из «Перифьюсеон» позволяет прояснить в *Aulae sidereae* смысл слов *centeno normate*²⁶ и *generali matre renatum*. Человеческий род будет возрождён во всеобщей матери — небесном Иерусалиме (*generali matre renatum*), что восстановит его полноту до символической «сотницы». Возвращение к исходному состоянию человеческой природы, в свою очередь, означает, что люди отложат добавленные (*superaddita*) им после падения земные тела и останутся в своих природных небесных телах (*caelestia corpora sumet*)²⁷.

Однако всеобщее возвращение человеческого рода в небесный Иерусалим не означает у Иоанна Скотта одинакового для всех способа причастия Богу. В финале *Перифьюсеон* он различает общий возврат человеческой природы к её первоначальному состоянию и особое восхождение избранных, которые через познание Бога в Писании и творении будут вознесены уже не природой, но благодатью к причастию высшей Премудрости, то есть божественному Логосу. За этим причастием, как говорит Эриугена, следует обожение и созерцание истины²⁸. При этом обожённые люди выйдут за пределы человеческой природы²⁹. Для подкрепления этой мысли Иоанн Скотт привлекает авторитет Григория Богослова в том виде, в каком соответствующее место было истолковано Максимом Исповедником:

²⁵ Ср. P V, 6691–6692 (1007C): «Весь человеческий род и искуплен во Христе, и возвратится в небесный Иерусалим»; V, 6708–6709 (1008A): «...о всеобщем возвращении в рай, как я полагаю, достаточно сказано приведёнными образами».

²⁶ В *Aulae sidereae* сказано, что земной храм, который в тот момент строил король Карл, создается «по норме сотницы» (*centeno normate facta*, v. 87).

²⁷ Petroff (2002), 556–565; Петров (2005), 675–691.

²⁸ P V, 7002–7013 (1014B–C): «Не будет неуместным считать, что к этому состоянию первых людей до преступления ... возвратится одна часть человеческого рода, ... другая же часть ... будет вознесена к самой той высоте, к которой человек взойдёт бы, если бы не согрешил, то есть к причастию высшей Премудрости и всех добродетелей (*virtutes*), за которым, я имею в виду за этим причастием, следует обожение и созерцание истины»; V, 7019–7022 (1014C–D): «туда человеческий ум возносит не природа, но благодать; поднимает его заслуга послушания заповедям Божиим и чистейшего, насколько это даётся в этой жизни, познания Бога через букву и тварь».

²⁹ P V, 7032–7037 (1015A): «Здесь обозначается не только возвращение в общем составе человечества (*in generalitatem humanitatis*) к древнему (*antiquum*) началу природы, но и восхождение за пределы природы — в Самого Бога (*ultra naturam in ipsum Deum*) — в особенности неизреченного обожения (*in specialitate deificationis ineffabilis*).

«Не все будут наслаждаться сверхприродными благами, но только те, кому, как говорит Григорий Богослов: “позволено, преодолев материю и плоть, словно некие облака и покровы, через рассуждение и созерцание быть с Богом и удерживаться чистейшим светом, насколько это возможно человеческой природе. Они блаженны: здесь — восхождением, а там — обожением”»³⁰.

Так Иоанн Скотт сохраняет различие между всеобщностью восстановления и избранностью обожения. Все люди возвратятся в рай и будут причастны природным благам восстановленной человеческой природы; избранные же превзойдут пределы природы и войдут «в Самого Бога» в особенности неизреченного обожения. Это различие принципиально: небесный Иерусалим есть общий дом восстановленной человеческой и ангельской природы, но внутри этого дома каждый занимает соответствующее ему место и получает свою меру причастия. Иоанн Скотт подводит итог следующим образом:

«Как я полагаю, этих заимствованных из божественных притч немногих примеров достаточно для убеждения во всеобщем и особом возвращении человеческого рода к своему началу (я имею в виду к первозданному состоянию) и в Самого Бога (для тех, кто достоин наслаждаться чистейшим причастием к Нему), а также [для убеждения] в возвращении всей чувственной твари (созданной в человеке и ради человека) в свои причины, когда наступит не только всеобщий субботный покой во всех божественных делах, но и особенный “субботный покой суббот” у святых ангелов и святых людей³¹, и наполнится дом Божий

Ведь все, как мы уже сказали, возвратятся в рай, но не все будут наслаждаться дровом жизни»; V, 7043–7046 (1015B): «Все люди будут наслаждаться Его плодом вообще (*generaliter*) — через причастие природным благам; избранные же Его — особым образом (*specialiter*), через высоту обожений, за пределами всякой природы (*excelsitudine deificationum ultra omnem naturam*)».

³⁰ P V, 7049–7054 (1015B). Ср. Or. 21, 2 (PG 35, 1084B–C); Amb. 6, 1–8; латинская версия Эриугены: Amb. Ioh. 6, 1–8 (CCSG 18, 44; PG 91, 1105C–D).

³¹ Amb. 65, 2, 35–42: «И это, как я полагаю, быть может, и есть таинственно благословенная Суббота, великий день прекращения божественных дел (τῶν θεῶν ἔργων καταπαύσεως), который согласно повествованию Писания о возникновении мира (τῆς κοσμογενείας) оказывается не имеющим ни начала, ни конца, ни возникновения: после движения всего, что определено мерой, он есть явление того, что выше определения и измерения; после количественности всего вместимого и очерченного — бесконечное тождество (ἅπτερος ταὐτότης) невместимого и неописуемого»; Amb. 65, 3, 4–8: «это и есть приснобытие (τὸ ἀεὶ εἶναι), в котором субботаствуют души, получив прекращение всякого движения. Восьмой же и первый, или, лучше, единый и

(implebitur domus dei), в котором каждый будет размещён в подобающем ему порядке: одни ниже, другие выше, одни — на высоте природы, другие — превыше всякой природной силы окрест Самого Бога (circa ipsum deum)³².

Эта итоговая формула важна для понимания *Aulae sidereae*. Иоанн Скотт рассуждает не только о возвращении избранных людей в Бога, но и о возвращении всей чувственной твари (то есть всего мира) в свои причины, что равносильно наполнению «дома Божиего». Об этом говорит v. 45 *Aulae sidereae*: *Et rerum propriae consument omnia causae* («и собственные причины вещей приведут всё к завершению»). Возможность истолковать глагол *consument* в смысле «приведут к завершённости» следует из формулы *post mundi consummationem*, принадлежащей финалу *Перифьюсеон*, где речь идет не об уничтожении мира, а о его завершении, то есть о возвращении развернутого порядка вещей в собственные причинные основания³³. И хотя нет строгого этимологического тождества между *consummatio* и *consument*, можно говорить об их смысловой близости в эсхатологическом контексте.

В финале *Перифьюсеон* Иоанн Скотт прямо постулирует возвращение творений в их причины, «то есть в основания, в которых они утверждены (*subsistunt*) в бытии». Это возвращение осуществляется в трёх модусах. Во-первых, всякое тело «в ткани телесной природы» возвратится в свои сокровенные причины (*in suas occultas causas revertatur*). Во-вторых, вся челове-

нескончаемый день, есть чистое и всесветлое пришествие (παρουσία) Бога, совершающееся после остановки (στάσις) всего движущегося»; QTh 65, 466–468: «Суббота есть совершенное бездействие страстей, всецелое прекращение движения ума окрест сотворённого и совершенный переход к божественному (πρὸς τὸ θεῖον τελεία διάβασις)». Ср. Car. theol. I, 47, 1–8: «Субботствование Бога есть всецелое достижение сотворёнными Самого Бога; при этом Он успокаивает Свою божественнейшую энергию, неизреченно действующую в них как их природная энергия. Ибо Бог успокаивает, пожалуй, природную энергию в каждом из сущих (согласно которой каждое из сущих по природе имеет свойство двигаться), когда каждое сущее, соразмерно восприняв божественную энергию, полагает предел собственной природной энергии в отношении Бога». Максим говорит, что тварь, достигнув Бога, уже не движется дальше своей природной энергией; её движение получает предел в отношении Бога как цели.

³² P V, 7069–7081 (1015D–1016A). Ср. Amb. 61, 35–46; латинская версия Эриугены: Amb. Ioh. 61, 35–46 (CCSG 18, 242; PG 91, 1392C).

³³ См. P V, 7307–7333 (1020C–1021B). При этом сопоставление *consummatio* и *consument* основано не на предположении об их прямой деривации, а на семантической близости завершения, исполнения и возвращения в причины.

ская природа, спасённая во Христе, вернётся «словно в некий рай» к первоначальному состоянию (*in pristinum statum*) своего устроения, то есть к восстановлению в себе божественного образа. В-третьих, избранные святые не только достигнут высот человеческой природы, но по божественной благодати, превыше всех естественных законов и пределов, сверхсущностно перейдут в Самого Бога (*in ipsum Deum transituri sunt*) и станут единым в Нём и с Ним (*unumque in ipso et cum ipso futuri*)³⁴.

Эта трёхчастная схема важна для *Aulae sidereae*: в стихах 40–44 поэма сжимает в несколько образов то, что в *Перифьюсеон* изложено как развёрнутое учение о всеобщем возвращении. «Небесные тела» вместо «ила земли» указывают на восстановление человеческой природы; «лик новой земли» — на преобразование чувственного мира; а «собственные причины вещей» обозначают те основания, в которые всё возвращается и в которых получает свою завершённость. Поэтому *consumunt omnia causae* следует понимать не как «пожирание» мира причинами, а как его доведение до полноты через возвращение всего сущего к собственным причинам.

В антропологически-гносеологическом плане возвращение человеческой природы описывается Иоанном Скоттом как последовательная возгонка и ректификация всех её уровней, при которой тело, жизненное движение, чувство, рассуждение и ум «воссоединяются» (при этом низшие уровни переходят в высшие «не так, чтобы перестать существовать, но так, чтобы стать единым»). За этим собиранием слоев внутри человеческой природы следуют ещё три ступени восхождения:

«Первая из них — переход ума в знание (*transitus animi in scientiam*) всего, что существует после Бога; вторая — переход знания в мудрость (*scientiae in sapientiam*), то есть во внутреннее (*intimam*) созерцание истины, насколько это дозволено твари; третья же, и высшая, — сверхприродное падение чистейших умов в самого Бога (*in ipsum deum supernaturaliter occasus*) и как бы во тьму непостижимого и неприступного света, в которой сокрыты причины всего»³⁵.

Это место существенно для понимания *Aulae sidereae*, поскольку позволяет точнее определить положение формулы *intrans armoniam rerum ducente sophia*. Переход знания в мудрость (*scientiae in sapientiam*) может быть сопоставлен с вхождением в гармонию вещей под водительством Софии: и там и здесь речь идёт не просто о накоплении знания, но о переходе к внутреннему

³⁴ P V, 7274–7302 (1020A–C).

³⁵ P V, 7312–7318 (1020D–1021A).

созерцанию истины. Однако это сопоставление не следует превращать в полное тождество. В *Перифьюсеон* за переходом знания в мудрость следует ещё более радикальная ступень — сверхприродный *occasus* чистейших умов в Самого Бога, в «тьму непостижимого и неприступного света». В *Aulae sidereae* же созерцатель входит не прямо в Бога, а в *armonia rerum*, то есть в гармоническую структуру вещей, где мир являет через себя Бога Слово и несёт символы рождающегося Христа.

Тем самым поэма располагает своё видение как бы между второй и третьей ступенью, описанными в финале *Перифьюсеон*. С одной стороны, уточнение *ducente sophia* указывает на переход к мудрости / Премудрости и к более внутреннему видению истины; с другой — *armonia rerum* остаётся ещё структурой тварного порядка, пусть и уже пронизанной Логосом. Поэтому *tenero lapsu* («в плавном паденьи») в *Aulae sidereae* может быть прочитано как поэтическое смягчение и предварение того, что в *Перифьюсеон* названо *supernaturaliter occasus* — окончательное апофатическое падение в Бога.

Эта схема также объясняет, почему в финале *Перифьюсеон* восьмерица получает решающее значение. Пять уровней человеческой природы — тело, жизненное движение, чувство, рассуждение и ум — соединяются с тремя ступенями сверхприродного восхождения: переходом ума в знание, знания в мудрость и чистейших умов в Самого Бога. Так пятеричное число твари соединяется с троичным числом Творца, образуя восьмеричное восхождение. Именно поэтому октава обозначает не только воскресение и будущий век, но и завершённую структуру возвращения человеческой природы: от восстановления природной целостности — к мудрости, обожению и явлению одного Бога во всём.

Теперь становится возможным вернуться к вопросу о смене основания рассуждения, который был поставлен нами выше при анализе ангельского «куба блаженства». Легко увидеть, что аналогичный способ символично-аритмологического конструирования Иоанн Скотт применяет и при описании эсхатологического возвращения человеческой природы. В самом деле, сначала Эриугена описывает вполне определённую пятерицу уровней человеческой природы. Это практически однородная антропологическая структура. Затем вводятся три ступени, которые уже не являются элементами той же классификации. Первая пятерица представляла собой уровни или силы человеческой природы, а последняя тройка является этапами её эсхатологического движения. Здесь тоже налицо смена основания.

С точки зрения строгой аристотелевской логики нельзя сказать, что в эпилоге *Перифьюсеон* пять элементов человеческой природы, к которым добавляются три этапа возвращения к Богу, образуют восьмерку. Слагательные

здесь неоднородны, что напоминает пример из *Expositiones*, где к девяти ангельским чинам прибавлялась троица сил, перемножение которых давало в итоге двадцать семь. В обоих случаях Эриугена допускает операции, которые выглядят как смена основания классификации. С точки зрения аристотелевской логики это неприемлемо. С точки зрения Эриугены важнее то, соответствует ли полученная фигура внутренней структуре возвращения к Богу. В *Expositiones* мы имеем дело не с аритмологией Никомаха или Ямвлиха в чистом виде. У последних число раскрывает уже существующие структуры. У Эриугены число не столько структурирует реальность, сколько обозначает её возможные модусы. Его мысль осциллирует между двумя режимами мышления, и символично-метафизический режим регулярно берёт верх над строгой логикой.

Возможно, на подобный подход влияет метод александрийской экзегезы, воспринятый Эриугеной через Максима, который, в свою очередь, учился у Филона. Филон часто берёт библейский факт, имя, число, грамматическую деталь или бытовой эпизод, а затем выстраивает вокруг него философско-аллегорическую конструкцию, которая с точки зрения здравого смысла выглядит как натяжка. Но для Филона это не произвол, потому что он уверен: текст Писания устроен так, что даже малые детали указывают на метафизические структуры. У Максима Исповедника аллегория становится онтологически более нагруженной: отдельные детали Писания или космоса могут быть поняты как *σημεῖα, τύποι, θεωρήματα*, через которые ум восходит к логосам. Но сам принцип остаётся александрийским: видимая или текстовая данность не исчерпывается собой; она может быть перестроена в символическую фигуру, которая раскрывает более высокий смысл. В случае с 27 Иоанн Скотт не занимается вычислениями, он аллегоризирует арифметику. Число становится объектом экзегезы: девять чинов ангелов «прочитываются» как куб троицы; числовая или иерархическая структура делается материалом символического построения. Таким образом, переход от 9 к 27 не является арифметическим выводом: это аллегоризация постулатов пифагорейской аритмологии, подчинённая задаче выявить умозрительную форму небесной иерархии как совершенного куба.

4. То, что находится «окрест бога». Формула *circa ipsum Deum* из финала *Перифьюсеон*, которой завершается приведённое выше рассуждение о возвращении тварной природы в свои причины (P V, 7069-7081, 1015D-1016A), требует отдельного рассмотрения. В греческой традиции, от которой зависит Эриугена, выражение «окрест Бога» (*περὶ Θεόν* / *circa Deum*) отсылает к непосредственному нахождению подле Бога: это область ангельского стояния,

апофатического богословия, божественных имён, логосов Промысла и суда, гармонического созерцания природы и теофаний.

У Григория Богослова словами «окрест Бога» обозначаются ангельские силы³⁶, а в «Слове 28, О богословии» — также божественные атрибуты³⁷. Эти положения превратились у Дионисия Ареопагита в развитую ангелологию и учение о «божественных именах»: в Ареопагитском корпусе эта формула описывает высший чин ангелов (херувимов и серафимов), которые непосредственно утверждены окрест Бога³⁸. Комментарию на формулу *περὶ θεοῦ ἢ περὶ θεὸν εἶναι* Григория Богослова посвящает свою *Amb. 16* Максим Исповедник³⁹. Еще раз то же самое место Максим разъясняет в *Amb. 34*:

³⁶ Ор. 6 (*De pace I*), PG 35, 737, 21–30: «Прекраснейший и высочайший из сущих — Бог, если только кому угодно не возводить Его выше сущности или не полагать в Нём всё бытие, от Которого оно и у прочих; второе же [после Него] — те, что первые от Бога и пребывают окрест Бога (*ἐκ θεοῦ πρῶτα καὶ περὶ θεόν*), — я имею в виду ангельские и небесные силы. Они, первыми почерпнув от Первого Света и просветляемые логосом истины, сами суть свет и сияния совершенного Света»; Ор. 38 (*In theophania*), PG 36, 321, 3–4: «они [ангельские и небесные силы] ... пребывают окрест Бога (*περὶ θεόν*) и первыми озаряются от Бога»; Ор. 41 (*In Pentecosten*), PG 36, 444, 11: «небесным силам, и тем, которые первые после Бога и вокруг Бога»; Ор. 45 (*In sanctum Pascha*), PG 36, 629, 20: «они пребывают вокруг Бога и первыми озаряются от Бога».

³⁷ Ор. 28 (*De theologia II*), 9, 5–6: «“нерождённое”, “безначальное”, “неизменное”, “нетленное” и всё, что сказывается о Боге или о пребывающем окрест Бога (*περὶ θεοῦ ἢ περὶ θεὸν εἶναι*)».

³⁸ СН 7, 4 (31, 6–9): «Итак, таково, насколько мне известно, первое устройство (*διακόsmησις*) небесных сущностей: оно “вокруг Бога” (*κύκλω θεοῦ*), непосредственно стоит окрест Бога (*περὶ θεὸν ἀμέσως ἐστῆκυία*) и просто и неустанно пребывает в хоро-водном движении своего вечного познания Бога, согласно превышнейшему, насколько это возможно ангелам, вечнодвижному утверждению». Ср. СН 7, 2 (29, 23): «как первые и пребывающие окрест Бога, посвящаются в познавательные логосы богодействий (*τοὺς τῶν θεουργιῶν ἐπιστημονικοὺς λόγους*), будучи превышним образом иерархизуемы самим Совершенноначалием (*πρὸς αὐτῆς τῆς τελεταρχίας ὑπερτάτως ἱεραρχούμεναι*)».

³⁹ *Amb. 16*, 2, 27–31: «Итак, ничто из совокупности того, что сказывается “о Боге или пребывающем окрест Бога” (*περὶ θεοῦ ἢ περὶ θεὸν εἶναι*), никогда не может быть сущностью Бога, поскольку оно не способно явить само то, что же именно Он есть — даже как положительное определение, единственно и одному лишь Богу подобающее, безотносительное и совершенно свободное от всякой обращённости действия к чему-либо иному». Ср. *Amb. 15*, 9, 1–11: «Поскольку Бог не есть что-либо из мыслимого или сказываемого, душа не может иметь о Нем умного постижения по какому-либо отношению, но может иметь его лишь согласно простому единению —

«Всё, что говорится “окрест” сущности, косвенно показывает не то, что она такое (τὸ τί ἐστίν), а чем она не является (τί οὐκ ἔστιν): например, “нерождённое”, “безначальное”, “беспредельное”, “бестелесное” и всё подобное, относящееся к тому, что “окрест сущности” (περὶ τὴν οὐσίαν); всё это представляет не то, что она есть (τὸ τί εἶναι), а то, чем она не является (τὸ τί μὴ εἶναι). Но и логосы Промысла и суда, согласно которым всё премудро устраивается (διεξάγεται), вместе с которыми (μεθ’ ὧν) и гармоническое созерцание природы (ἡ ἐναρμόνιος τῆς φύσεως θεωρία) называется находящимся “окрест Бога” (περὶ Θεὸν εἶναι), поскольку соразмерно [нашей способности] показывает только то, что её Создатель существует»⁴⁰.

Для нас это очень важная цитата. Из нее следует, что *armonia rerum* (v. 18) *Aulae sidereaе* есть то, что существует «окрест Бога», но не есть Бог. «Окрест Бога» — это формула для божественных атрибутов (у Григория Богослова и Максима), а также для высших чинов ангелов (херувимов и серафимов) у Дионисия Ареопагита. Значит, *armonia rerum* следует понимать как область, которая предвзвешивает Бога, но не тождественна Ему. Она выше феноменального мира и простых *theoremata*, но ниже апофатического вхождения в Самого Бога. Вот почему в поэме после вхождения в *armoniam rerum* следует не апофатическое молчание, а узревание мира как символической ткани Рождества: созерцатель входит не в сверхсущностную тьму, а в сияющую область теофаний.

В Amb. 20 Максим Исповедник исследует функции и пределы применимости утвердительных и отрицательных суждений в области «окрест Бога»:

«Ибо всякая природа разумных существ, сообразно собственному чину и силе, через свойственные ей отъёмлющие отрицания (ἀφαίρετικαῖς ἀποφάσεσι) лишительным образом (στερητικῶς) посвящается в познавательные состояния, положения и [катафатические] утверждения (τὰς γνωστικὰς ἔξεις τε καὶ θέσεις καὶ

безотносительному и превышающему мышление — и согласно некоему неизреченному и неизъяснимому логосу. Этот логос знает один лишь Бог, дарующий достойным эту неизглаголанную благодать; его узнают также те, кому впоследствии предстоит претерпеть её, когда всё будет свободно от всякого превращения и всякого изменения, после того как движение сущих — каким бы образом оно ни совершалось и к чему бы ни относилось — всецело примет своим пределом беспредельность окрест Бога; в этой беспредельности всё движущееся обретает покой. Ибо беспредельность — окрест Бога (περὶ Θεόν), но она не есть Бог, ведь и её Он несравненно превосходит».

⁴⁰ Amb. 34, 2, 7–15 (PG 91, 1288B–C).

καταφάσεις) превышающих её сущности и чина и подражает им⁴¹. И утверждение расположенных выше (τῶν ὑπερκειμένων) в порядке познания есть отрицание находящихся ниже (ἢ κατὰ τὴν γνῶσιν τῶν ὑπερκειμένων κατάφασις τῶν ὑποβεβηκότων ἀπόφασις); и, наоборот, отрицание находящихся ниже в порядке познания есть утверждение превосходящих (τῶν ὑποβεβηκυῶν ἢ κατὰ τὴν γνῶσιν ἀπόφασις τῶν ὑπερεχουσῶν κατάφασις).

Такое движение отрицающе проходит вплоть до самой по [своему] превосходству высшей из всех природы и чина; за нею же, после всех чинов и сил, следует непосредственное познавательное отрицание окрест Бога (ἢ ἄμεσος περὶ Θεὸν διαδέχεται κατὰ τὴν γνῶσιν ἀπόφασις). Это отрицание уже совершенно не [может быть обращено в] утверждение какого-либо сущего, поскольку более нет никакого определения или границы, которая могла бы охватить это отрицание⁴². Ибо как умопостигаемое по природе есть отрицание чувственного, так и среди сущностей и сил, составляющих горний мир, превосходства (ὑπεροχαί) первых в знании окрест Бога (κατὰ τὴν περὶ Θεὸν γνῶσιν)⁴³ отрицаются теми, кто по [своему] умалению (διὰ τὴν ὑφεσιν) следует за ними⁴⁴.

Это рассуждение относительно иерархического взаимодействия катафатического и апофатического способов познания показалось Иоанну Скотту настолько важным, что он специально упомянул о нем в предуведомлении к своему переводу «Трудностей к Иоанну» Максима Исповедника, адресованном королю Карлу⁴⁵.

⁴¹ То есть для низшего чина отрицание самого себя становится утверждением высшего. Например, чувственное отрицается ради умопостигаемого; низший ангельский чин отрицает свои собственные меры знания, чтобы через это приблизиться к превосходству высшего чина.

⁴² После самой высшей тварной природы и чина уже нет следующего тварного коррелята. Уже нельзя сказать: «это отрицание есть утверждение ещё более высокого сущего», потому что выше всех сущих — не ещё одно сущее, а Бог, превосходящий всякую сущность, чин, силу, предел и определение. Поэтому фраза означает: эта последняя апофаза не может быть превращена ни одним сущим в катафатическое утверждение, потому что она уже не указывает на следующий высший чин внутри порядка сущих, а выводит за предел всего порядка сущего — к Богу.

⁴³ Здесь «знание окрест Бога» означает не объектное знание о сущностях вокруг Бога, а знание, направленное к Богу и совершающееся вблизи Него.

⁴⁴ Amb. 20, 5, 6–23. Ср. Amb. 34, 2, 15–17: «Поскольку катафатические утверждения расположены противоположно апофатическим, они попеременно дружески сплетаются друг с другом окрест Бога (ἐναλλάξ ἀλλήλαις περὶ Θεὸν φιλικῶς συμπλέκοντα) и взаимно принимают друг друга...»

⁴⁵ См. Петров 1995с, 100–101.

У Максима формула «окрест Бога» прилагается также к нескончаемому кружению умов вокруг Бога. Он пишет о простом и неизъяснимом (ἀπλὴν καὶ ἀνερμήνευτον) движении человеческого ума (κατὰ νοῦν), сообразно которому «душа, неведомым образом движущаяся окрест Бога (περὶ Θεόν), по причине Его превосходства никоим образом не познает Его из чего-либо сущего»⁴⁶.

Применительно к гражданству в небесном Иерусалиме (о котором Иоанн Скотт рассуждает в финале *Перифюсеон*) важно утверждение Максима Исповедника о «благоподобном жительстве и устойчивости ангелов окрест Бога» (τὴν ἐν ἀγγέλοις περὶ Θεὸν εὐπρεπεστάτην πολιτείαν τε καὶ εὐστάθειαν)⁴⁷.

В «Мистагогии» Максим Исповедник (в духе последующих теорий Иоанна Скотта) предполагает грядущее единение человеческих и ангельских умов, при котором они в тождественном движении будут кружиться «окрест» Бога, гимнословя и освящая его пением Трисвятой песни⁴⁸.

5. *Созданная мудрость (facta sophia)*. Если формула *circa Deum* обозначала промежуточную область между тварным порядком и непостижимой божественной сущностью, то следующий фрагмент *Aulae sidereaе* показывает, кто именно вхож в эту область. В строках 67-71 *Aulae sidereaе* Иоанн Скотт говорит, что тайна нисхождения Слова в плоть и восхождения плоти в Слово непостижима не только для человеческого ума, но и для «вышних сил» и «созданной мудрости» (*facta sophia*) — то есть для сонма ангелов. Несмотря на свою близость к Богу, ангелы не способны в полной мере познать тайну Воплощения:

Quae mens, quae virtus superum, quae facta sophia
In carnem poterit descensum dicere verbi,
Carnis et in verbum sublimia bimata nosse?
Ut deus aeternus factus caro lapsus ad ima,

70

⁴⁶ Amb. 10, 9, 3–6.

⁴⁷ Amb. 50, 2, 17–19.

⁴⁸ Mystagogia 19, 745–751: «Троекратное возгласение “Святой” в божественном песнопении, совершаемое всем верующим народом, предуказывает то единение и равночестность с бесплотными и умными силами, которые явятся в будущем, когда, сообразно этому единению человеческая природа будет научена в созвучии (συμφώνως) с вышними силами, через тождество [их] непреложного и вечного движения окрест Бога (περὶ Θεόν), троекратным пением “Святой” гимнословить и освящать триипостасное единое Божество». Трудно сказать, была ли доступна *Мистагогия* Иоанну Скотту, хотя сохранились фрагменты её латинского перевода, выполненного Анастасием Библиотекарем, включая обращение к Карлу Лысому.

Sic caro facta deus vere levis evolat alta.

Какой ум, какие вышние силы, какая созданная мудрость
могут описать нисхождение Слова в плоть,
и узнать возвышенное восхождение плоти в Слово?
Также, как вечный Бог, ниспав до самого низа, стал плотью, 70
так плоть, ставшая Богом, воистину невесомая, взлетает наверх!

Выражением *facta sapientia*, под которой понимается ангельское творение, Иоанн Скотт недвусмысленно отсылает к «Исповеди» Августина, в которой епископ Гиппонский пишет:

«Есть некая возвышенная тварь (*sublimem creaturam*), чистой любовью соединенная с Богом... Хотя она не совечна Ему, но не удаляется от Него и не соскальзывает в пеструю смену времен, а покоится в подлинном созерцании единственно Его... Это “дом Божий”... духовный, причастный вечности ... Он, однако, не совечен Тебе, имея начало: он ведь был создан (*facta est enim*).

[Это] не та Мудрость, конечно, которая совечна Тебе, ... через Которую всё сотворено, а мудрость сотворенная, то есть умная природа, ставшая светом от созерцания Света. И хотя она сотворена, но называется мудростью. ... Итак, “раньше всего сотворена была” некая сотворенная мудрость, разумный и понимающий ум чистого Града Твоего — “Матери нашей (*matris nostrae*), которая вверху, свободна” (Гал 4:26) и “вечна в небесах” (2 Кор 5:1)»⁴⁹.

Этот отрывок содержит целый ряд важных для Иоанна Скотта понятий и мотивов. Ангельские силы понимаются как умная тварь (*creatura*) или умная природа (*intellectualis natura*), сосредоточенная на созерцании Бога, являющегося ей в теофаниях⁵⁰. Это «сотворенная мудрость» есть «дом Божий», не тот «дом», которым является божественная Премудрость, но дом, составляемый тварными духами. Он причастен вечности, но не совечен Богу, ибо имеет начало, будучи создан. Сотворенная мудрость — это разумный и понимающий ум (*mens*) небесного Града — «нашей Матери»⁵¹.

В свете сказанного в «Исповеди» в *Aulae sidereaе* становятся понятны строка 67: *Quae mens, quae virtus superum, quae facta sophia* («Какой ум, какие

⁴⁹ Conf. XII, 15, 19–20 (CCSL 27, 225, 17 – 226, 52).

⁵⁰ См. Trouillard 1973, 98–113; Trouillard 1976, 15–39; Trouillard 1983, 331–354.

⁵¹ Важным в этом отрывке для Иоанна Скотта является также августиновское различение мудрости творящей и мудрости сотворённой; ср. в *Перифьюсеон* концепцию природы творящей и природы сотворённой.

вышние силы, какая созданная мудрость...») и строка 40: *Dum genus humanum generali matre renatum* («тогда род людской, возрождённый во всеобщей Матери»). Кроме того, более ясными становятся мотивы «дома Божия», небесного Иерусалима и тема ангелологии в *Aulae sidereaе*.

Примечательно, что под влиянием Августина Иоанн Скотт в «Перифусеон» толкует библейское повествование о сотворении света как создание умной ангельской твари, а отделение света от тьмы — как раскол внутри ангельского града на верных ангелов и отпавших:

«Что же касается сказанного: “И отделил Бог свет от тьмы, и назвал Бог свет днём, а тьму ночью”, — то это лучше понимать двояко. Либо под именем света разумеется оформление (*formatio*) ангельского творения в собственном виде, а под тьмой — предшествующая ему по происхождению (но не по времени) бесформенность ещё несовершенного; либо же разделением света от тьмы обозначается отделение и различие той части ангельской природы, которая неизменно прилепилась к своему Творцу и по заслуге своего послушания стала причастной блаженству, — от той части, которая не устояла в истине, но по наказанию за свою гордыню пала во тьму неведения своего будущего падения и вечного несчастья. Желаящий полнее узнать это двойное толкование божественнейшего учителя [Августина] пусть с усердием читает его собственные слова в “Гексамероне” и в упомянутом сочинении “О граде Божием”⁵². Поскольку они пространны и всем доступны, мне показалось излишним вводить их в это наше небольшое рассуждение»⁵³.

Отсылая читателя к «О книге Бытия буквально» Августина, Иоанн Скотт указывает на важный источник своего представления о творении всяческих не только в Слове Бога, но и в познании разумной твари. (В его собственных сочинениях этой тварью становятся не только ангелы, как у Августина, но также человек.) В этой связи подразумеваемый Эриугеной отрывок из Августина заслуживает внимания:

⁵² Ср. *Civ. Dei* XI, 9: «Когда Бог сказал: “Да будет свет, и стал свет”, то если под этим светом справедливо подразумевается творение ангелов, они, несомненно, сотворены участниками вечного Света, который есть сама неизменяемая Премудрость Божия, сотворившая всё и называемая нами единокровным Сыном Божиим; так что, просвещённые Светом, которым сотворены, они сделались светом и названы днём по сопричастности к неизменяемому свету и дню, который есть Слово Божие, коим и сами они сотворены. Ибо тот “Свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир” (Ин 1:9), просвещает и всякого чистого ангела, так что последний есть свет не сам в себе, но в Боге».

⁵³ P IV, 1618–1632 (781B–C).

«В первый день, в который создан был свет, под именем “света” подразумевается устройство (*conditionem*) духовной и умной твари; под этой природой понимаются все святые ангелы и силы ... Устройство света прежде имеется (*est*) в Слове Божиим сообразно умному логосу, по которому он был создан (то есть в Премудрости, совечной Отцу), а затем — в самом устройении света сообразно той природе, в которой он был устроен. В Слове Божиим он не создан, но рожден/возник (*non facta, sed genita*), а в природе — создан (*facta*), поскольку получил форму из бесформенности. Потому и сказал Бог: “Да будет свет”, и стал свет, чтобы то, что тем было в Слове, здесь стало на деле (*in opere*).

Устройство же неба прежде было в Слове Божиим согласно рожденной (*genitam*) Премудрости; затем оно было создано (*facta est*) в духовной твари, то есть в познании (*cognitione*) ангелов, согласно сотворенной в них мудрости; затем было создано небо (*factum est*), чтобы существовало и само небо как творение в своем собственном роде. ...

Поэтому, как умный логос, по которому создается творение, пребывает (*est*) в Слове Божиим прежде, нежели создается само творение, так и познание (*cognitio*) этого же разумного основания прежде возникает в умной твари, не омраченной грехом, а уже затем — происходит само устройство (*conditio*) творения. ...

Следовательно, когда свет уже создан (а под ним мы понимаем разумную природу, образованную вечным Светом), то, слыша относительно творения прочих вещей: “И сказал Бог: да будет...”, мы должны понимать под этим намерение Писания обратить наше внимание на вечность Слова Божия. А когда слышим: “И стало так”, то должны понимать, что в умной природе совершилось познание пребывающего в Слове Божиим умного логоса твари, имевшей быть устроенной. Так что в этой [ангельской] природе тварь некоторым образом была создана прежде: ведь [ангельская] природа неким предшествующим движением прежде познала в самом Слове Божиим, что та тварь должна быть создана. Наконец, когда мы еще раз слышим слова: «И сотворил Бог», то должны понимать возникновение твари в своем собственном роде (*in suo genere fieri ipsam creaturam*)⁵⁴.

Таким образом, согласно Августину, у чувственной твари имеется три модуса бытия: 1) *in Verbo* сущее предсуществует в нетварной Премудрости как логос; 2) *in cognitione angelorum* оно предсуществует как логос, познанный ангелами; 3) *in genere proprio / in opere* оно существует уже в своем собственном роде как тварное. Для самих ангелов схема иная: они есть первый свет, сотворенный вечным Светом. Поэтому они имеют свой логос в божественном Слове, а затем сразу создаются как умная тварь / свет, а уже в них самих возникают познания последующих творений.

⁵⁴ De Gen. litt. II, 8, 16–19.

Эта трехступенчатая экзегетическая схема творения является оригинальным построением Августина. Посредством нее Августин решает несколько экзегетических проблем. Во-первых, он объясняет, как понимать «дни» еще до появления солнца и светил. Во-вторых, указывает, как интерпретировать повторяющиеся формулы: «сказал Бог», «и стало так», «и сотворил Бог», «и увидел Бог, что хорошо». В-третьих, находит способ включить ангелов в рассказ о творении, поскольку в Быт. 1 они явно не названы. Таким образом, в августиновском понимании творения и при толковании Быт. 1 ангелы играют особую роль (особенно в *De Genesi ad litteram*, *Confessiones* XII–XIII и *De civitate Dei* XI–XII). Истоки этой необычной концепции намечены уже в раннем и незавершенном комментарии Августина на книгу Бытия⁵⁵.

В контексте вышеизложенного становится ясно, что тема победы света над тьмой центральная и для *Aulae sidereae*. Можно утверждать (с учетом приводившейся выше цитаты из «Перифьюсеон»), что ангельская тема имплицитно задана уже в самом начале поэмы. Получается, что событие Рождества (как момент, в который Свет побеждает тьму) важно не только для искупления человека, но и для воссоздания (восполнения) ангельской общины — небесного Града. В PIV, 1618–1632 (781BC) Иоанн Скотт прямо постулирует, что упомянутый в книге Бытия свет — это ангельская природа: *lucis vocabulo formatio creaturae angelicae... significata est* («под именем света разумеется оформление ангельского творения»).

Как и у Августина, отделение света от тьмы у Иоанна Скотта означает разделение ангельской природы. А потому, когда в строках 22–30 говорится о победе света, о возвращении (v. 30: *reducere sedes*), о восстановлении — это означает, что речь идет не только о человеке, но о восстановлении небесной *civitas*: места отпавших ангелов восполняют люди⁵⁶.

⁵⁵ De Gen. imp. VIII, 30 (PL 34, 232–233). См. Wong 2023; Klein 2018; Clark 2015, 220–236; Wiebe 2021.

⁵⁶ У Эриугены *reducere* обычно означает направленное возвращение: *ad statum, ad beatitudinem, ad perfectionem, in paradysum, in causam* и т. п. Поэтому *priscasque reducere sedes* строки 30 *Aulae sidereae* едва ли следует понимать как «восстановить сами прежние обители»; скорее здесь подразумевается поэтический эллипсис: *reducere [nos / mortale genus] ad priscas sedes*, «вернуть нас / смертный род в прежние обители». Тем не менее, в контексте эсхатологии *Перифьюсеон* это возвращение людей в небесные обители одновременно означает и восстановление полноты самих этих обителей, поскольку человеческий род призван восполнить утраченную полноту небесного Иерусалима.

Особый смысл получает и Рождество. В *Aulae sidereaе* оно интерпретируется не только как событие человеческого спасения, но как момент восстановления ангельской *civitas*, нарушенной разделением света и тьмы. Победа света означает не просто нравственную или космическую победу, но начало восполнения небесного града, в котором люди занимают места отпавших ангелов (см. *Перифьюсеон* 1006AB): падшие ангелы создают «пустоту», которую люди призваны заполнить. Эриугена радикализует этот тезис, делая его структурным принципом космоса: баланс света и тьмы (1–8), «трофеи» Рождества (9–15), победа света (22–30) относятся в том числе и к уровню ангельского мира. В строке 18 созерцатель восходит не просто в гармонию вещей вообще, а в гармонию ангельских порядков, предполагающую драму трех моментов ее истории: до падения, после разделения, в ожидании восполнения. Первоначальное множество ангелов, переживших отпадение и ждущих восстановления своего числа напоминает построения позднего оригенизма с его генадой ангелов. Но у Иоанна Скотта есть важное отличие: он говорит не о всеобщем возвращении ангелов, а о замещении отпавших. Это ближе к августиновской линии, чем к оригенизму.

Примечательно, что характеристики и функции, которые Августин приписывает умной твари, Эриугена распространяет на эсхатологическую судьбу человека. Это связано с особенностями антропологии Иоанна Скотта — граница между человеческим и ангельским состоянием у него подвижна: восстановленная человеческая природа призвана войти в ангельскую общность и восполнить её утраченную полноту.

6. *Remota domus* и *candida vestis*. В строках 72–77 поэмы, тема Премудрости получает уже не только антропологическое, но и архитектурно-экклезиологическое выражение. Христос назван Сыном Отца и Сыном Девы, потомком Давида, царя и священника; Ему принадлежит Дом, утверждённый на семи столпах, и для Него сияет белая одежда священного Писания. Тем самым в нескольких стихах соединяются воплощение, церковно-архитектурный образ Премудрости, библейская герменевтика и эсхатологическое подчинение мира Христу:

Nate dei patris, cui mater virgo beata,
Cui genus egregium David rex atque sacerdos
Cuique remota domus septenis fulta columnis,
Sanctae scripturae cui fulget candida vestis,
Sanguine quem redimis cui mundus subditur omnis,
Vita, salus hominum, caelorum gloria summa:

О, порождение Бога Отца, чья мать – блаженная Дева,
 Чей род – несравненный Давид, царь и священник,
 Чей отдалённый Дом утверждён на семи столпах,
 для Кого сияет белая одежда священного Писания. 75
 Весь мир, который Ты искупаешь кровью, подчинён Тебе,
 о Жизнь, Спасение человеков, высшая Слава небес!

Непосредственный богословский фон формулы *remota domus* задаёт традиция толкования Притч. 9:1, где дом Премудрости понимался одновременно христологически, антропологически и экклезиологически. Уже Августин в «О граде Божием» рассуждает о Премудрости Божией, которая построила себе «дом на семи столпах», отождествляя эту Премудрость со Словом Божиим, устроившим Себе во чреве Девы земной дом — человеческое тело — и присоединившим к нему тело Церкви:

“Премудрость построила себе дом, вытесала семь столбов его (*Sapientia aedificavit sibi domum, et suffulsit columnas septem*)...” (Притч. IX, 1-5). В этих словах мы действительно узнаем Божию Премудрость, т. е. совечное Отцу Слово (*Verbum Patri coaeternum*), построившую Себе в девственном чреве дом — тело человеческое (*in utero uirginali domum sibi aedificasse corpus humanum*), и к этому телу присоединившее Церковь (*et huic Ecclesiam subiunxisse*), как члены к главе (*tanquam capiti membra*)⁵⁷.

На заре каролингского возрождения Алкуин в прологе трактата «О грамматике» перефразировал этот отрывок из Августина, придав ему еще и школьное, связанное с пайдейей измерение: «семь столпов премудрости» можно понимать и как семь свободных искусств.

«Мы читаем у Соломона, через которого сама себя воспела [Премудрость] (*ipsa se sescinit*): “Премудрость построила Себе дом, вытесала семь столпов”. Хотя [в собственном смысле] это изречение относится к божественной Премудрости, построившей (*aedificavit*) в девственном чреве [Девы Марии] Себе дом, то есть тело, и укрепившей его семью дарами Святого Духа, — или же к Церкви, которая есть дом Божий, просвещенный теми же дарами [Премудрости], — «семью столпами» также укрепляется и мудрость свободных искусств (*liberalium litterarum*), которая приводит кого-либо к совершенному знанию не иначе, нежели возводя по этим

⁵⁷ Augustinus, *De civitate Dei* XVII, 20.

семи столпам или, точнее, ступеням» (*nec aliter ad perfectam quemlibet deducit scientiam, nisi his septem columnis vel etiam gradibus exaltetur*)⁵⁸.

Тем самым августиновская экзегеза Притч. 9:1 была включена в каролингскую программу учености: дом Премудрости мог пониматься не только как тело воплотившегося Слова и Церковь, но и как архитектура школьного восхождения через семь свободных искусств. Этот поворот был особенно важен для Иоанна Скотта, не только преподававшего свободные искусства⁵⁹, но и мыслившего их как ступени перехода от чувственно-словесных форм знания к умозрительному созерцанию. В контексте *Aulae sidereae* это особенно существенно: образ «дома на семи столпах» соединяет храмовую архитектуру, Премудрость, школьную структуру знания и эсхатологическое восхождение человека.

Таким образом, в *Aulae sidereae* Иоанна Скотта тема Премудрости и её дома подразумевает августиновско-алкуиновскую традицию толкования Притч. 9:1. Важно, что во всех трёх случаях образ дома Премудрости имеет не отвлечённо-аллегорический, а христологический центр: Христос предстаёт одновременно как божественный Логос/ Премудрость, и как человек, рождённый от Девы.

В *Aulae sidereae* можно отметить ещё несколько отзвуков приведённых выше отрывков из Августина и Алкуина. Во-первых, Премудрость говорит, что сама устраивает Себе человеческое тело во чреве Девы. Ср. AS 50–51: «Рассудительность (*prudencia*)⁶⁰, определившая для Себя время рождения, Сама установила место, в котором, родившись, впервые должна была явиться». И хотя Иоанн Скотт использует слово *prudencia*, а не *sapientia*, семантически речь идёт о той же божественной распорядительной Премудрости. (Следует, однако, учитывать, что этот топос был широко распространён в каролингской литературе и сам по себе не доказывает прямой зависимости от Алкуина.)

⁵⁸ De gramm., PL 101, 853B–C.

⁵⁹ См. D'Alverny 1946, 245–278; D'Alverny 1953, 31–81; Contreni 1992.

⁶⁰ То, что Иоанн Скотт говорит не о *sapientia*, а о *prudencia*, может объясняться как метрическими причинами, так и антикизирующим характером поэтического языка *Aulae sidereae*, где богословские понятия нередко получают классическую окраску. Однако выбор *prudencia* имеет и собственный смысл: речь идёт не о Премудрости как созерцательном божественном начале, а о Премудрости как распорядительном и архитектурном принципе, устанавливающем время и место своего воплощения. Ср. Сир. 1:4; *sapientia et intellectus prudentiae*.

Во-вторых, к той же традиции относится упоминание семи столпов Премудрости: AS 74: «Чей отдалённый дом утверждён на семи столпах». Здесь эриугеновская формула сохраняет многослойность предшествующей экзегезы: дом Премудрости может пониматься как тело воплотившегося Слова, как Церковь и, в каролингском школьном контексте, как архитектура знания, возводящая ум через семь свободных искусств.

В-третьих, алкуиновское тезис о том, что к совершенному знанию можно прийти только через восхождение по семи столпам/ступеням Премудрости, находит у Иоанна Скотта близкую структурную параллель в его *Annotationes in Marcianum* 64, 22–24: *Nemo intrat in caelum nisi per philosophiam* («Никто не входит на небо иначе, чем через философию»). В обоих случаях философия и свободные искусства понимаются как упорядоченный путь восхождения⁶¹.

Примечательно, что в комментарии и переводе трактата Дионисия Ареопагита «О небесной иерархии» Иоанн Скотт передаёт греческую формулу ὑπερουσίως ἐξηρημένῃ («сверхсущностно изъятая / возвышенная») как *superessentialiter remota* (*Expos.* 13, 3, 85). Тем самым *remota* в эриугеновском богословском языке может обозначать не просто «пространственно далёкое», но «изъятое из порядка сущего», вынесенное за его пределы. Следовательно, *remota domus* в *Aulae sidereae* принадлежит умопостигаемому и сверхсущностному порядку.

Такое понимание создаёт в поэме важное напряжение между историей и метафизикой. Христос как человек рождается в Вифлееме; в предшествующих строках поэмы это подчёркнуто предельно конкретным образом: Он является *vilibus in stabulis* — «в убогих яслях» (v. 62). Но Христос как Премудрость пребывает в *remota domus*, то есть за пределами сущего. Вифлеем есть место Его нисхождения, а *remota domus* — та сверхчувственная область, из которой Он нисходит. Поэтому формула о доме Премудрости заранее подготавливает движение, выраженное в v. 70: нисхождение Бога и восхождение твари оказываются двумя сторонами единого процесса вочеловечения Бога и обожения человека, каковым его описал Максим Исповедник.

Отсюда следует, что семь столпов Премудрости не сводятся только к школьной схеме семи свободных искусств. Для Иоанна Скотта *artes* становятся не просто дисциплинами обучения, но средой, посредством которой Логос манифестирует познаваемый порядок мира и через которые ум возвращается к Богу. В этой перспективе упомянутые в первой части поэмы звездные круги, времена года, числовые и музыкальные структуры, а также

⁶¹ См. Roques 1970, 31–72; Pépin 1973, 16–30; Jeaneau 1996, 1–8.

«трофеи» победы, запечатлённые в созвездиях зодиака⁶², получают новую семантическую глубину. *Aulae sidereae* описывает не просто космос как символ истории спасения, но космос как эпифанию сверхсущностной Премудрости.

В этой перспективе свободные искусства оказываются инструментами возвращения ума к Богу. Если, как будет показано ниже, «одеждами» Логоса являются Писание и творение, то *artes liberales* образуют дисциплинарный и герменевтический каркас их прочитывания. Семь колонн Премудрости суть условия восхождения знания к Тому, Кто является основанием и целью знания.

Следующая строка (v. 75) поэмы —

Sanctae scripturae cui fulget candida vestis

для Кого сияет белая одежда священного Писания

— отсылает к максимовскому толкованию Преображения Господня. В разделе «Умозрение на Преображение Господне» Исповедник объяснял, что просиявшее лицо Христа символизирует Его трансцендентное божество, тогда как сияние Его одежд может пониматься двояко: как символ речений Писания, которые для апостолов становятся ясными и открывают свой прежде скрытый смысл, и как символ самого творения, чьё многообразие, подобно одежде, являет достоинство Творца:

«Некоторые из учеников Христовых, которым было дано через попечение о добродетели взойти и возвыситься вместе с Ним на гору Его явления, увидев Его преобразившимся и познав Его по свету лица неприступным, и по сиянию одежд — поразительным, а благодаря почитанию со стороны сопровождавших Его Моисея и Илии представшим им ещё более досточтимым, перешли от плоти в дух (ἀπὸ τῆς σαρκὸς εἰς τὸ πνεῦμα μετέβησαν)...

Сияние лица Его... они мистически научались понимать как символ Его божества, превосходящего ум, чувство, сущность и знание; будучи ведóмы ... к разумению того, что Он “в начале был”, “был у Бога” и “был Бог”. ... [Они научались понимать], что побелевшие одежды (τὰ λευκανθέντα ἱμάτια) несут символ (φέρειν σύμβολον) речений Святого Писания... или же самого творения (τῆς κτίσεως αὐτῆς), ... когда через мудрое многообразие различных видов, его составляющих, творение, подобно одеждам, возвещает достоинство Носящего их, и являя силу творящего Логоса.

⁶² О них подробно см. в Петров (2016), 267–306.

Ибо и то, и другое из сказанного подходит к Слову: ... в отношении текста Святого Писания — поскольку Он есть Слово, а в отношении творения — поскольку Он Творец, Создатель и Художник (κτίστης καὶ ποιητὴς καὶ τεχνίτης)⁶³.

Для понимания *Aulae sidereaе* особенно важно, что у Максима одежды Христа обозначают не только Писание, но и творение. Тем самым Логос имеет две «одежды», два способа явления: словесный и космический. Иоанн Скотт в строке 75 упоминает только одежду священного Писания, но весь предшествующий космологический раздел поэмы уже показал вторую одежду — упорядоченное творение, прочитанное как символическая ткань Логоса.

Для того, кто созерцает мир сообразно Логосу, «гармонически согласованная ткань целого» (τὸ ἐναρμόνιον τοῦ παντὸς ὕφασμα, *compactam universitatis texturam*) раскрывается словно книга: её «буквами» и «слогами» служат ближайшие к нам частные и телесные вещи, сгущённые множеством чувственных качеств, а «словами» — более общие, более отдалённые и тонкие видовые природы. Из них мудро прочитывается и собирается в целостность сам Логос — Тот, Кто начертал эту книгу и неизреченно Сам запечатлён в ней. Наше чтение даёт понятие лишь о том, что Логос есть, но не о том, что Он такое; через благочестивое собирание различных представлений чтение приводит ум к догадке об Истинном, так что становится возможным соразмерно созерцать Логос через видимое творение как Творца становления⁶⁴. Тем самым творение у Максима оказывается одновременно одеждой, тканью и книгой Логоса. Видимое многообразие не скрывает Творца, не открывает Его сущность, но позволяет соразмерно восходить от чувственных вещей к логосам, а от логосов — к единой догадке об их сверхпостижимом Источнике. Поэтому в дальнейшем Максим говорит, что через возвышенное созерцание ум восходит на «гору богословия» и созерцает славные и сияющие одежды Бога Слова — речения Писания и всё творение.

Это восхождение завершается уже не только созерцанием сияющих одежд Логоса, но умным прикосновением к самому Слову. Поэтому максимовская символика одежд имеет не только герменевтический, но и эсхатологический смысл: Писание и творение ведут к Логосу, но не являются последней целью созерцания. В предельной перспективе эти одежды должны быть «свёрнуты», чтобы стало возможным непосредственное познание Слова и переход к благодати нетления:

⁶³ Amb. 10 (17), 28–30. Лат. пер. Эриугены: Amb. Ioh. 6 (17), 388–422 (CCSG 18, 57–58).

⁶⁴ Amb. 10 (18), 31. Лат. пер. Эриугены: Amb. Ioh. 6 (18), 431–441 (CCSG 18, 58).

«Так мы и одежды Слова — разумею, конечно, речения Писания и явленные творения — увидим сияющими и славными (λαμπρά τε καὶ ἐπιδόξα) ... ; и сами, взойдя на гору божественного Преображения, будем созерцать (Его), нисколько не удерживаемые от блаженного прикосновения (ἁφῆς) к Слову, как (это было с) Марией Магдалиной..., но и увидим и поклонимся Ему, ... когда вся чувственная деятельность в нас совершенно угаснет; и познаем Само Слово и Бога, Который есть всё во всём и по благодати Своей всё сделал Своим: умопостигаемое — Своим телом, а чувственное — Своей одеждой. О чём, по-видимому, не без основания сказано: “все обветшают, как одежда” (поскольку тленность видимого ещё господствует над умом) и “как покрывало Ты свернёшь их, и изменятся” (поскольку ожидается благодать нетления)»⁶⁵.

Примечательно, что образ «горы богословия» из «Умозрения о Преображении» Максима задействован Иоанном Скоттом в «Гомилии»⁶⁶, а в третьей книге «Перифюсеон» Эриугена обращается к максимовскому образу двух одежд Христа, истолковывая одежды Преображения как две формы явления Логоса — Писание и творение:

«Если у Христа во время Его Преображения — двое одежд белых как снег (*duo uestimenta candida sicut nix*), то есть буква божественных Речений и чувственно воспринимаемый облик видимых вещей, то я не вполне понимаю, почему нам повелевается тщательно касаться одного одеяния, чтобы мы сподобились обрести Того, чьё это одеяние, тогда как в отношении другого, то есть видимого творения, нам запрещается исследовать каким образом и какими логосами оно соткано (*quomodo et quibus rationibus contextum sit*)»⁶⁷.

Вопрос, который Иоанн Скотт ставит в третьей книге «Перифюсеон» — почему велено исследовать Писание, а природу исследовать запрещено? — не риторический. Это реальная интеллектуальная проблема IX века: библейская герменевтика была легитимной, но *φυσιολογία* (исследование природы) находилась под подозрением. Хотя Эриугена формулирует это как вопрос, вся логика его системы даёт ответ: это различие — не онтологическое, а ме-

⁶⁵ Amb. 10 (18), 34. Лат. пер. Эриугены: Amb. Ioh. 6 (18), 501–517 (CCSG 18, 60–61).

⁶⁶ См. *Homilia XIV*, 1–25, 291B–C (CCCM 166, 199–201). Там же Иоанн Скотт использует образ Писания как умопостигаемого мира, составленного из четырёх стихий — четырёх тропосов интерпретации, заимствованный из рассматриваемого нами максимовского «Умозрения на Преображение Господне».

⁶⁷ P III, 4351–4357 (723C).

тодологическое, обе “одежды” одинаково божественны и одинаково являются откровением. Писание уже обладает признанной авторитетной герменевтической традицией, тогда как природу ещё нужно легитимировать как предмет богословского чтения. «Запрет» на исследование природы — педагогический. Он предохраняет от неправильной интерпретации творения.

В этой перспективе Рождество, как центральное событие поэмы, оказывается еще и условием, при котором становятся читаемыми обе формы откровения Логоса — словесная и космическая: Логос, облекшийся в плоть, открывается и в букве Писания, и в символической структуре мира. Поэтому строку 75 об «одеждах Писания» следует читать параллельно словам о том, что «весь мир несет символы рождающегося Христа» (v. 21).

Таким образом, *Aulae siderea* представляет собой внутренне цельное произведение, собирающим в единое полотно интуиции зрелых сочинений Иоанна Скотта. На протяжении своих ста строк (строка 101 является нарратологически «внешней» по отношению к основному сюжету) поэма ведет читателя по пути созерцания: через *theoremata* космического порядка, символических и численных структур — к *armonia rerum*: небесному Иерусалиму и дому Премудрости, — от множественности символов к их внутреннему единству в Логосе. Ее поэтический язык оказывается формой богословствования, которое интерпретирует космос, ангельскую иерархию, Писание и историю спасения как различные проявления единой божественной Премудрости.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Первоисточники:

Иоанн Скотт

- AS / Carm. / De imagine — Herren, M. W., ed., A. Dunning, adiuv.; Mandolino, G., ed., C. O. Tommasi, introd. crit. (2020) *Iohannis Scotti Eriugenae Carmina. De imagine*. Turnhout: Brepols (CCCM 167).
- P — Jeauneau, É. A., ed. (1996–2003) *Iohannis Scotti seu Eriugenae Periphyseon. Libri I–V*. Turnhout: Brepols (CCCM 161–165).
- Expositiones — Barbet, J., ed. (1975) *Iohannis Scoti Eriugenae Expositiones in Ierarchiam coelestem*. Turnhout: Brepols (CCCM 31).
- Homilia — Jeauneau, É. A., ed., A. J. Hicks, adiuv. (2008) *Iohannis Scotti seu Eriugenae Homilia super “In principio erat Verbum” et Commentarius in evangelium Iohannis*. Turnhout: Brepols (CCCM 166).

Переводы сочинений Иоанна Скотта:

- Петров, В. В., пер., прим. (1995а) *Иоанн Скотт Эриугена. Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна*. Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина.
- Петров, В. В., пер., прим. (1995b) "Иоанн Скотт. Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна," *Историко-философский ежегодник '94*. Москва: Наука, 224–248. Период.: *Памятники средневековой латинской литературы VIII–IX века*. Москва: Наука, 2006, 384–403.
- Петров, В. В., пер., прим. (1998) "Иоанн Скотт. *Перифьюсеон* I [441A–446A; 462D–463C; 474B–500C]," *Философия природы в античности и в средние века*. Часть 1. Москва: Институт философии, 218–275.
- Петров, В. В., пер., прим. (2000) "Иоанн Скотт. *Перифьюсеон*. Кн. I [441A–446A; 462D–463C; 474B–500C]," *Философия природы в античности и в средние века*. Москва: Прогресс-Традиция, 480–529.
- Петров, В. В., пер., прим. (2002) "Иоанн Скотт. *Перифьюсеон*. Кн. I: фрагменты 446A–474B; 500C–524B," *Историко-философский ежегодник 2000*. Москва: Наука, 65–134.
- Петров, В. В., пер., прим. (2004) "Иоанн Скотт. *Перифьюсеон*. Кн. II: фрагмент 523D–545B," *Историко-философский ежегодник 2003*. Москва: Наука, 91–121.
- Петров, В. В., пер., прим. (2005) "Иоанн Скотт. *Перифьюсеон*. Кн. II: фрагмент 545B–562B," *Историко-философский ежегодник 2004*. Москва: Наука, 40–68.
- Петров, В. В., пер., прим. (2006) "Иоанн Скотт. *Перифьюсеон*. Кн. II: фрагмент 562C–590D," *Puncta* 1–2 (6), 23–77.

Максим Исповедник

- Amb. Ioh. — Jeuneau, É. A., ed. (1988) *Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugenae latinam interpretationem*. Turnhout: Brepols (CCSG 18).
- Amb. — Constan, N., ed., tr. (2014) *Maximus the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*. 2 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press (Dumbarton Oaks Medieval Library 28–29).
- QTh — Laga, C., and C. Steel, eds. (1980–1990) *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalasium I–II. Quaestiones una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenae iuxta posita*. Turnhout: Brepols (CCSG 7, 22).
- Cap. theol. — Hajdú, K., and A. Wollbold, eds. (2017) *Maximus Confessor. Capita theologica et oeconomica. Zwei Centurien über die Gotteserkenntnis*. Freiburg; Basel; Wien: Herder.
- Mystagogia — Boudignon, C., ed. (2011) *Maximi Confessoris Mystagogia una cum Latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii*. Turnhout: Brepols (CCSG 69).

Дионисий Ареопагит

- CH — Heil, G., and A. M. Ritter, eds. (1991) *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*. Berlin; New York: De Gruyter (PTS 36).

Алкуин

De gramm. — Alcuinus, *De grammatica*, PL 101, 853–902.

Августин

Civ. Dei — Dombart, B., and A. Kalb, eds. (1955) *Sancti Aurelii Augustini De civitate Dei libri I–XXII*. Turnhout: Brepols (CCSL 47–48).Conf. — Verheijen, L., ed. (1981) *Sancti Augustini Confessionum libri XIII*. Turnhout: Brepols (CCSL 27).De Gen. litt. — Augustinus Hipponensis, *De Genesi ad litteram*, PL 34, 246–486.De Gen. imp. — Augustinus Hipponensis, *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, PL 34, 219–246.

Григорий Богослов

Or. 6 — Gregorius Nazianzenus, *Oratio 6 (De pace I)*, PG 35, 721–752.Or. 28 — Gregorius Nazianzenus, *Oratio 28 (De theologia II)*, PG 36, 25–72.Or. 38 — Gregorius Nazianzenus, *Oratio 38 (In theophania)*, PG 36, 312–333.Or. 41 — Gregorius Nazianzenus, *Oratio 41 (In Pentecosten)*, PG 36, 427–452.Or. 45 — Gregorius Nazianzenus, *Oratio 45 (In sanctum Pascha)*, PG 36, 624–664.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Жоно, Э., Петров, В. В. (2013) «Афины и Шартр»: беседы с В. В. Петровым, В. В. Петров, общ. ред. *ПЛАТОНИКА ЗНТНМАТА. Исследования по истории платонизма*. Москва: Кругъ, 581–629.
- Петров, В. В. (1995с) «Accessus Iohannis Scotti», В. В. Петров, ввод., пер., прим. *Иоанн Скотт Эриугена. Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна*. Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1–161.
- Петров, В. В. (1997) «Иоанн Скотт Эриугена и дворцовая церковь Карла Великого в Ахене», *Вестник Международного Славянского Университета* 2, 26–31.
- Петров, В. В. (2005) «Тело и телесность в эсхатологии Иоанна Скотта», П. П. Гайдено, В. В. Петров, общ. ред. *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века: исследования и переводы*. Москва: Прогресс-Традиция, 633–756.
- Петров, В. В. (2007) *Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века*. Москва: Институт философии РАН.
- Петров, В. В. (2010) «Эпилог *Aulae sidereae* Иоанна Скотта (vv. 72–101) и предшествующая поэтическая традиция», М. С. Петрова, сост., ред. *Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков: исследования и переводы*. Москва: Кругъ, 465–483.
- Петров, В. В. (2016) ««Звездный храм» Иоанна Скотта — космос, выстроенный философом», *Анатомия философии: как работает текст*. Москва: ЯСК, 267–306.

- Christe, Y. (1977) "Sainte-Marie de Compiègne et le temple d'Hézechiel," R. Roques, éd. *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*. Paris, 477–481.
- Clark, G. (2015) "Deficient Causes: Augustine on Creation and Angels," A. Marmodoro and B. D. Prince, eds. *Causation and Creation in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 220–236.
- Contreni, J. J. (1992) "John Scottus, Martin Hiberniensis, the Liberal Arts and Teaching," *Carolingian Learning, Masters and Manuscripts*. Aldershot; Brookfield: Ashgate. Chapter 6.
- D'Alverny, M.-Th. (1946) "La Sagesse et ses sept filles: Recherches sur les allégories de la Philosophie et des Arts Libéraux du IXe au XIIe siècle," *Mélanges dédiés à la mémoire de Félix Grat*. Vol. I. Paris, 245–278.
- D'Alverny, M.-Th. (1953) "Le cosmos symbolique du XIIe siècle," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 28, 31–81.
- Dietrich, P., and D. F. Duclow (1986) "Paradise and Eschatology: Symbolism and Exegesis in *Periphyseon* V," G. H. Allard, éd. *Jean Scot écrivain*. Montréal; Paris, 29–49.
- Dutton, P. E. (1986) "Eriugena the Royal Poet," G. H. Allard, éd. *Jean Scot écrivain*. Montréal; Paris, 51–80.
- Dutton, P. E., and É. Jeaneau (1983) "The Verses of the 'Codex Aureus' of Saint-Emmeram," *Studi medievali*, ser. 3, 24, 75–120.
- Foussard, M. (1971) "*Aulae Sidereae*: Vers de Jean Scot au Roi Charles," *Cahiers archéologiques* 21, 79–88.
- Herren, M. (1987) "Eriugena's *Aulae Sidereae*, the *Codex Aureus*, and the Palatine Church of St. Mary at Compiègne," *Studi medievali* 28, 593–608.
- Herren, M. (1991) "Johannes Scottus Poeta," F. X. Martin and J. A. Richmond, eds. *From Augustine to Eriugena: Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of John O'Meara*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 92–106.
- Herren, M. W. (2020) "Introduction," M. W. Herren, ed., A. Dunning, adiuv.; G. Mandolino, ed., C. O. Tommasi, introd. crit. *Iohannis Scotti Eriugena Carmina. De imagine*. Turnhout: Brepols (CCCM 167), VII–XC.
- Jeaneau, É. (1996) "De l'art comme mystagogie: Le Jugement dernier vu par Érigène," Y. Christe, éd. *De l'art comme mystagogie. Iconographie du Jugement dernier et des fins dernières à l'époque gothique. Actes du Colloque de la Fondation Hardt tenu à Genève du 13 au 16 février 1994*. Poitiers: Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, 1–8.
- Klein, E. (2018) *Augustine's Theology of Angels*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lapidge, M. (1977) "L'influence stylistique de la poésie de Jean Scot," R. Roques, éd. *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*. Paris, 441–452.
- Madec, G. (1991) "Theologia: note augustine-érigénienne," F. X. Martin and J. A. Richmond, eds. *From Augustine to Eriugena: Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of John O'Meara*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 117–125.
- O'Meara, J. J. (1988) *Eriugena*. Oxford: Clarendon Press.

- Pépin, J. (1973) "Mysteria et Symbola dans le commentaire de Jean Scot sur l'évangile de Saint Jean," J. J. O'Meara and L. Bieler, eds. *The Mind of Eriugena*. Dublin: Irish University Press, 16–30.
- Petroff, V. (1996) 'Aulae sidereae': *the World by Eriugena*. M.A. thesis. Budapest: Central European University.
- Petroff, V. (1998) "The *De Templo* of Bede as the Source of an Ideal Temple Description in Eriugena's *Aulae Sidereae*," *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 65.1, 97–106.
- Petroff, V. (2002) "Theoriae of the Return in John Scottus' Eschatology," J. McEvoy and M. Dunne, eds. *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and His Time. Proceedings of the 10th Conference of the SPES, Maynooth and Dublin, August 16–20, 2000*. Leuven: Leuven University Press, 527–579.
- Petroff, V.V. (2005) "Telo i telesnost' v eskhatologii Ioanna Skotta," P.P. Gaidenko, V.V. Petroff, red. *Kosmos i dusha. Ucheniia o vselennoi i cheloveke v Antichnosti i v Srednie veka: issledovaniia i perevody*. Moskva: Progress-Traditsiia, 633–756.
- Petroff, V. (2017) "Armonia rerum in John Scottus' *Aulae sidereae*," A. Paravicini Bagliani and O. Voskoboynikov, eds. *Ideas of Harmony in Medieval Culture and Society. Micrologus: Nature, Sciences and Medieval Societies* 25. Firenze: SISMEL Edizioni del Galluzzo, 47–66.
- Roques, R. (1970) "Valde artificialiter: le sens d'un contresens," *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1969–1970* 77, 31–72.
- Trouillard, J. (1973) "Érigène et la théophanie créatrice," J. J. O'Meara and L. Bieler, eds. *The Mind of Eriugena*. Dublin: Irish University Press, 98–113.
- Trouillard, J. (1976) "La notion de 'théophanie' chez Érigène," *Manifestation et révélation*. Paris: Institut Catholique de Paris, 15–39.
- Trouillard, J. (1983) "La *virtus gnostica* selon Jean Scot Érigène," *Revue de théologie et de philosophie* 115, 331–354.
- Vieillard-Troïekourov, M. (1971) "La chapelle du palais de Charles le Chauve à Compiègne," *Cahiers archéologiques* 21, 89–109.
- Wiebe, G. D. (2021) *Fallen Angels in the Theology of St Augustine*. Oxford: Oxford University Press.
- Wong, D. H.-L. (2023) "The Emergence and Implication of the Role of Angels in Augustine's Understanding of Creation: The Extension and Mirroring of Christ," *Religions* 14, 322.

References in Russian:

- Jeauneau, É., Petroff, V.V. (2013) "Afiny i Shartr': besedy s V.V. Petrof," *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Issledovaniia po istorii platonizma*. Moskva: Krug", 581–629.
- Petroff, V.V. (1995c) "Accessus Iohannis Scotti," V.V. Petroff, *Ioann Skott Eriugena. Gomiliia na Prolog Evangelii ot Ioanna*. Moskva: Museum Graeco-Latinum, 1–161.
- Petroff, V.V. (1997) "Ioann Skott Eriugena i dvortsovaia tserkov' Karla Velikogo v Akhene," *Vestnik Mezhdunarodnogo Slavianskogo Universiteta* 2, 26–31.

- Petroff, V.V. (2007) *Maksim Ispovednik: ontologïia i metod v vizantiiskoi filosofii VII veka*. Moskva: Institut filosofii RAN.
- Petroff, V.V. (2010) "Epilog *Aulae sidereae* Ioanna Skotta (vv. 72–101) i predshestvuiushchaia poeticheskaiia traditsiia," *Intellektual'nye traditsii Antichnosti i Srednikh vekov: issledovaniia i perevody*. Moskva: Krug, 465–483.
- Petroff, V.V. (2016) "Zvezdnyi khram' Ioanna Skotta — kosmos, vystroennyi filosofom," *Anatomiia filosofii: kak rabotaet tekst*. Moskva: IaSK, 267–306.