

## ТОЛКОВАНИЕ НА МОИСЕЕВО ПРОИСХОЖДЕНИЕ МИРА\*

### КНИГА ПЕРВАЯ

<72> **В**о многих трудах я представил детальные рассуждения о сотворении мира<sup>1</sup>; я проходил по разнообразным и труднопроходимым лабиринтам силлогизмов (τῶν συλλογισμῶν)<sup>2</sup>, с помощью которых те, кто не придерживается священной философии<sup>3</sup>, рассчитывали показать, что этот мир не создан, так что из-за этого они подвергались опасности вообще

\* Перевод первой книги трактата подготовлен *Татьяной Сениной (монахиней Кассией)* по изданию: Johannes Philoponos. *De officio mundi*. Übersetzt und eingeleitet von C. Scholten. T. 1. Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York (Fontes christiani. Bd. 23/1), 1997. S. 72–179, где греческий текст расположен на четных страницах. Номера страниц указаны в угловых скобках. Редакция перевода *Тимура Щукина* и *Марии Варламовой*. Комментарии *Марии Варламовой* (обозначены — *М. В.*), *Олега Ноговицина* (обозначены — *О. Н.*), *Татьяны Сениной* (обозначены — *Т. С.*), *Тимура Щукина* (обозначены — *Т. Щ.*), *Владимира Баранова* (обозначены — *В. Б.*).

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-41004 «Трактат Иоанна Филопона “О сотворении мира” в контексте ближневосточной сиро-палестинской и византийской богословской (христологической, антропологической, космологической) традиции».

- 1 Πολὺς μὲν ἐμοὶ περὶ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως ἐν πολλαῖς πράγματεῖαις διήυσταί λόγος... Первая фраза трактата может читаться в двух смыслах. Избранный вариант перевода предполагает, что Иоанн Филопон отсылает читателя ко многим, состоящим из многочисленных книг, написанным им философским сочинениям, в которых он полемизирует с учением о вечности мира философов неоплатонических школ и его исходной версией у Аристотеля. Из известных сейчас это трактаты «Против Прокла» (Rabe 1899), «Против Аристотеля» (сохранился во фрагментарных цитатах в комментариях Симпликия на «О небе» и 8 книгу «Физики», а также у некоторых других авторов, фрагменты собраны и опубликованы в английском переводе К. Вильдбергом: Wildberg 1987) и «О контингентности мира» (сохранился в арабском конспекте анонимного автора: Troureau 1984). Менее вероятен второй вариант перевода: «В большом сочинении о возникновении мира я представил множество рассуждений...». В этом случае Филопон имеет в виду свое самое большое сочинение на тему вечности и тварности мира «Против Прокла». Тогда πράγματεῖαι можно интерпретировать как 18 книг трактата «Против Прокла». Но это маловероятно, поскольку тогда бы Филопон использовал термины λόγος или κεφάλαιον. — *Т. Щ.*
- 2 Филопон, употребляя для обозначения рассуждений философов технический философский термин — силлогизм, подчеркивает таким образом претензии его оппонентов по философской дискуссии на доказательные выводы, которые, однако, были им опровергнуты. Теория доказательного силлогизма представлена в комментарии Филопона на I книгу «Второй аналитики» Аристотеля (комментарий на II книгу, атрибутируемый в поздних кодексах Филопону, ему не принадлежит), в котором он не раз вступает в спор с мифологизирующими в духе неоплатонической космо-теологии интерпретациями отдельных мест трактата Аристотеля, принадлежавшими его учителю, схоластику александрийской философской школы Аммонию, предпочитая собственные или «более соответствующие тексту» толкования перипатетика Фемистия (см. наиболее показательный пример такого рассуждения Филопона: Philop. *In Anal. Post.* 47.24–48.18; ed. Wallies 1909). — *О. Н.*
- 3 οἱ ἐκ τῆς σεμνῆς φιλοσοφίας, т. е. христианского учения. — *Т. С.*

не верить, что Бог является его создателем, если Он не произвел его, когда тот не существовал (εἰ μὴ τοῦτον οὐκ ὄντα παρήγαγε)<sup>4</sup>; и я показал, что он имеет начало бытия, сделав такой вывод на основе многочисленных доводов. Многие же из-за этого беспрестанно докучали нам, а также некоторым образом упрекали, поскольку ради опровержения внешних<sup>5</sup> учений я вел борьбу, <74> пожалуй, где-то и превышающую мои силы, но оставил без внимания вдохновенные Богом речения великого Моисея о сотворении мироздания, которые несносным образом обходят стороной кичащиеся тем, что исследовали устройство вселенной, потому что Моисей не рассуждал о природе естественнoнаучно, в соответствии с наблюдаемыми явлениями (τοῖς φαίνομένοις)<sup>6</sup>. Особенно же ты, драгоценнейший друг мой Сергей, величайшее украшение принадлежащих к архиерейству Божию, ревностно и упорно увещевал и почти силой принуждал меня взяться, по мере сил, за это дело. Помощником же твоим в этом стремлении был знаменитый родом не меньше, чем благочестием, Афанасий, как дитя, бегущее вровень с воспитавшим его в добродетели<sup>7</sup>.

4 Возможно, аллюзия с противопоставлением на Ин. 1:3: πάντα δι' αὐτοῦ εὐγενετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ εὐγενετο οὐδὲ ἐν οὐ εὐγενεῖν («Все через Него сотворено, и ничто не сотворено без Него из того, что возникло»). Как видно из текста, Филопон указывает на языческих философов и их последователей, живших после рождения Христова, в том числе своих современников, все они подвергались опасности так и прийти к вере в творение Богом мира из ничто, а живущие подвергаются этой опасности доньне. Но Филопон им не отказывает в возможности уверовать, из чего следует, что в этом и состояла цель написания его полемических сочинений против вечности мира. — *О. Н.*

5 То есть чуждых христианству. — *Т. С.*

6 Данный аргумент, объясняющий пренебрежение изучением Шестоднева Моисея тем, что Моисей не сообщает физических теорий творения, вероятнее всего, принадлежал образованным язычникам и имел давнее происхождение: уже в эллинистическом Египте, и, прежде всего, Александрии — главном центре образования эпохи эллинизма, Ветхий завет, наряду с другими «древними» книгами, содержащими варварские философии, понятые как «священное слово» (ἱερός λόγος), требующее аллегорического толкования, в том числе и в свете современных физических теорий, вошел в круг чтения и обсуждения образованных греков и эллинизированных иудеев, о чем говорят сочинения философов-иудеев — Аристобула (сер. II в. до н. э.) (сохранились фрагменты) и Филона (ок. 15/20 до н.э. — ок. 50 н. э.), пытавшихся доказать приоритет Ветхого завета среди остальных философий (см.: Матусова 2000, 8–36, — там же литература по этому вопросу). Тот факт, что Филопон ссылается на христиан, упрекавших его, в том, что он был слишком погружен в борьбу с мнениями языческих философов и спорил с ними исключительно ев языке и по правилам школьной философии, не уделяя внимания толкованию книги Бытия Моисея, говорит о том, что под этими кичащимися своими знаниями физических вопросов образованными жителями империи имеются в виду не только язычники, некоторых из которых физическое толкование Шестоднева Филопоном, возможно, и могло бы убедить в преимуществе идеи тварности мира, но в первую очередь образованные христиане, которые по образу мысли остаются язычниками (см. 2 п. вводной статьи). Это обстоятельство подтверждается анализом предлагаемого Филопоном исторического толкования цели написания Моисеем книги Бытия в 1 главе IV книги «О сотворении мира» (Philop. *Opif.* IV.1; Scholten 1997, 368.21–370.29) (см. п. 5 вводной статьи). — *О. Н., Т. Щ.*

7 Вероятнее всего, имеются в виду Сергей (ум. 560/561), патриарх Антиохийский (557/558–560/561), и Афанасий — ученик Сергия, внук императрицы Феодоры, жены Юстиниана Великого, и сын ее дочери, рожденной еще до встречи с Юстинианом. Сергию также

Ум же, старческий, благодаря словесным упражнениям, делает юность достойной уважения. <76>

*1. Какова цель предлежащего труда,  
и каково намерение у Моисея  
в сочинении о возникновении мироздания.*

Конечно, многочисленные усилия многих по истолкованию того труда не отвергнуты как лишённые изящества, и особенно старания знаменитого Василия, украшенного всякой божественной и человеческой мудростью<sup>8</sup>. Однако до сих пор вызывает затруднения кое-какие из его частей, которые, как все еще считается, не соответствуют наблюдаемым явлениям, а Василий, делая свои слова общедоступными ради пользы большинства народа в Церквах<sup>9</sup>, справедливо обошел эти трудные места молчанием, как неподходящие для слуха и мышления простецов, поэтому я попытаюсь, с Божией помощью, по мере сил исследовать их<sup>10</sup>.

Но пусть никто не требует от сочинения Моисея рассуждений о природе, предпринятых последующими авторами, например: каковы материальные начала вещей? Следует допускать одно начало или многие? И если многие, то сколько и каких? Одинаковы ли они все или различаются между собой? Какова сущность небесных вещей, отличается ли она от сущности подлунных, и изменяется ли их сущность одновременно с их движениями?<sup>11</sup> И, попросту говоря,

---

посвящен поздний философский трактат Иоанна Филопона «О целом и частях» (Sanda 1930, 81–94 (сирийский текст); 126–139 (латинский перевод)), в котором Филопон отвечает на вопросы, возникшие в ходе их философских бесед. Подробный анализ аргументации исследователей, связанной с атрибуцией личностей Сергия и Афанасия, от которой зависит датировка трактата «О сотворении мира», см. в 3 п. вводной статьи. — Т. Щ.

8 Имеется в виду «Толкование на Шестоднев» св. Василия Великого. — Т. С.

9  $\delta\eta\mu\omega\sigma\iota\epsilon\upsilon\omicron\nu\tau\epsilon$ ; оценка Филопона совпадает с оценкой труда Василия Великого Григорием Нисским в «Апологии Шестоднева», что свидетельствует о том, что он, скорее всего, был знаком с этим сочинением. Григорий в своей Апологии указывает на более высокий статус научных знаний в качестве основания для толкований Шестоднева, и непосредственно на то, что его брат, Василий, готовя и произнося свои гомилии, по необходимости, ориентировался на пестрый состав аудитории, в основном состоявшей из людей не образованных настолько, чтобы выслушивать сложные, основанные на научных объяснениях толкования (*In Hex. 4*; Drobner 2009, 9.16–11.2). — О. Н.

10 Филопон формулирует непосредственную цель и метод своего предприятия: он собирается привести к согласию рассказ Моисея и наиболее близкие к истине (конечно, содержащейся в этом рассказе) современные физические теории, чтобы опровергнуть сложившееся у людей (язычников и прежде всего христиан), причастных школьному образованию, а значит относящихся к слоям византийского общества, влияющим на управление и политику, превратное мнение о труде Моисея. См. п. 2, 5–6 вводной статьи. — О. Н., Т. Щ.

11 Филопон предлагает набор стандартных физических вопросов, берущих начало у физиков и в строгом порядке формулируемых в платонических и перипатетических школах. Последний вопрос о сущности небесных вещей и отличаются ли они от подлунных фиксирует проблемное место несогласия платоников и перипатетиков, вплоть до синтеза произведенного Ямвлихом: речь идет об отрицании платониками Аристотелевской концепции пятого элемента — эфира, который составляет материю небесных тел, в отличие

все то, по поводу чего <78> знаменитые попусту усердствовали, потому что занимающиеся естествознанием (τοῖς φυσικοῖς) во многом ошибались относительно таковых предметов, поскольку говорили несогласно и друг с другом, и с действительностью. Ибо не такова была цель удивительного Моисея, но он первый был избран Богом, чтобы привести людей к богопознанию и научить подобающей для этого жизни<sup>12</sup>; ввиду чего он и написал только то, что этому содействовало, а именно, что это великое и блистательное произведение — мироздание — не получило бытие самопроизвольно и не относится к высочайшей божественной сущности, но что оно, не существуя прежде своего возникновения, благодаря тому незримому творческому Началу всего было приведено в эту вот являемую красоту<sup>13</sup>.

Итак, Моисей, желая в совершенно необученные души, почти ничего не знающие о наблюдаемых вещах, вложить знание о Боге, возводит их от обыкновенных и известных вещей к представлению о невидимом Боге, поставив

---

от подлунных тел, расположенных ниже крайней небесной сферы Луны и состоящих из четырех элементов — огня, воздуха, воды и земли. Ямвлих рассматривал эфир как промежуточное между нематериальными и материальными вещами звено эманации Единого, Прокл пытался совместить платоновскую концепцию огня как материи небесных тел и Аристотелевского эфира. См. обзор проблемы: Месяц 2005; подробное изложение физики Прокла: Siogvanes 1986 (учение об элементах: 141–217). Выражения Филопона свидетельствуют об иронии, с которой он относится в первую очередь (если иметь в виду его, очевидно, высокую оценку Платона и Аристотеля) к иерархическим построениям физической онто-теологии Прокла и его предшественников по неоплатоническим школам, тем более, что он сам критикует прокловскую концепцию небесного огня, как своеобразного заместителя эфира, как одно из оснований доказательства вечности мира (критике теории элементов Прокла посвящена 13 книга «Против Прокла» (*Philos. Contr. Pr.* 477.13–537.20)). — О. Н., Т. Щ.

- 12 В этом месте Филопон впервые вводит противопоставление между Моисеем как первым, в том числе в философской традиции, богословом и традицией эллинской философии, выстроенной в философских школах (имея в виду, конечно, прежде всего, образ традиции философии в современных ему неоплатонических школах), и подчеркивает всеобщность его миссии: Моисей призван привести людей к богопознанию и соответствующей жизни (на что претендовали и философы, но ориентируясь на избранные разумные души). О традиции возведения всей богословской и практической мудрости к Моисею см. сноску 18. — О. Н.
- 13 Филопон в этом риторическом обороте включает основную суть критики языческой философии, подробно представленной в его трактатах «О вечности мира против Прокла» и «О вечности мира против Аристотеля» (Прокл и неоплатоники — мироздание получило бытие самопроизвольно, т. е. эманировало из единого начала, Аристотель — мироздание, как часть неба в целом (*Arist. De Cael.* I.9, 278b21–24), может быть отнесено к величайшей божественной сущности), в контекст экзегезы начала книги Бытия в «Шестоднев» Василия Великого с его апелляцией к красоте, т. е. соразмерной целесообразности, космоса. Действительно, рассуждение Филопона содержит все топоры соответствующего рассуждения Василия в начале его толкования: указание на противоречивость физических теорий эллинов, отрицание самопроизвольности возникновения мира в пользу творящей причины, богоизбранность Моисея в том, чтобы привести людей к познанию Бога и соответствующей богопознанию жизни (*Vas. Caes. Hex.* I.1–2; Giet 1949, 86–94). Исключение составляют только указанная отсылка к современным философским учениям и подчеркнутое, несомненно, имевшееся в виду и Василием, историческое первенство Моисея в богословии. — О. Н.

Бога как некоего мастера при создании вселенной, повелевающего теперь же возникнуть то одному, то другому, в первую или во вторую очередь, и одновременно с повелением являющему предписанное<sup>14</sup>. Поэтому наивысшее для приземленных душ, как я сказал, относящееся к Богу представление о руководстве совершенно ничем не помешает душам поистине разумным и уже возведенных к понятию о божественной Причине, но принесет величайшую пользу. Ведь то, что одновременно со словами Бога, повелевающего чему-либо возникнуть, повеление сразу же становится делом, о чем ином побуждает думать, как не о том, что когда Причина всего пожелала, чтобы нечто возникло, этот замысел мгновенно, немедленно становится делом?<sup>15</sup> Ибо некое

14 Филопон подчеркивает, что рассказ Моисея о сотворении мира, как и вся в целом программа Моисея, включающая также сообщение людям закона, который выражает правила подобающей богопознанию жизни (на чем Филопон не акцентирует внимания уже ограничив свою цель физическим истолкованием Шестоднева), адресуется «совершенно необученным душам», т. е. всякому человеку. Таким образом он указывает на провиденциальную роль деятельности Моисея, он сам желал привести необученные души к богопознанию. В 1 главе IV книги Филопон излагает и традиционное, особенно для антиохийского буквального толкования, историческое истолкование миссии Моисея: тот обращается не к правоверным иудеям, чтящим единого Бога Израиля, а к «долгое время воспитывавшимся у египтян и обляпанным их нечестивым богопочитанием», т. е. языческим многобожием. Филопон перемещает это толкование из начала стандартных антиохийских толкований на книгу Бытия, в другое место, где такое рассуждение также уместно. Это место, в котором поясняется одна из апорий Шестоднева: по Филопону, Моисей являет иудеям открытую книгу Бытия и показывает, что Бог мог только словом заставить растения произрастать и плодоносить прежде появления светил, которые в обычном, уже окончательно устроенном порядке мира, способствуют их росту (Philop. *Opif.* IV.1; Scholten 1997, 368.21–370.29). Это толкование без упоминания Моисея и иудеев в своем аллегорическом варианте впервые встречается у Филона, у которого сам Бог, предвидя склонность, еще не появившихся людей, к чувственному созерцанию явлений, а не их умопостигаемых причин, в целях отвлечь их от обожествления небесных тел, как более явных чувственному зрению причин плодоношения и порождения на земле, задумывает этот педагогический урок (Philo *De opif.* 45–46; Cohn 1896, 14.5–15.7). Краткая ссылка на эту интерпретацию, без явного указания на провиденциальные цели Бога, плохо согласуемые с любого рода буквальным физическим истолкованием этого места, имеется в нескольких толкованиях и только у Дидима Слепца есть намек, что привязка рассказа о целях Моисея к этому месту книги Бытия (Быт. 1:11–13 или 1:14), могла быть сделана и до Филопона: он упоминает как пример приверженцев многобожия египтян (Didym. *In Gen.* 36.13–15; Nautin, Douterleau 1976, 96) Так или иначе, Филопон разводит непосредственную цель Моисея — вернуть иудеев из рабства низменных порочных верований, и его подлинную миссию — научить богопознанию всех людей, т. е. привести их к осознанию Бога как творящего все вещи начала, у которого между повелением тем или иным вещам быть, их замыслом и его реализацией нет никакого временного промежутка. Он не принимает и идею хитроумного Бога Филона (его толкование Филопон вполне мог знать), который сам порядок творения обуславливает божественной педагогикой, превращая аллегорическое нравственное толкование Шестоднева в онтологический принцип бытия самих вещей, на чем строит свое, кажется противоположное аллегорическому, буквальное толкование Шестоднева и главный оппонент Филопона в «О сотворении мира» — Феодор Мопсуестийский (подробный анализ со ссылками на авторов толкований см. в п. 5 и 6 вводной статьи). — О. Н.

15 Указание на целевую аудиторию самого Филопона — образованных язычников и христиан, среди которых есть те «поистине разумные души», кто, занимаясь философией, уже

изречение гласит: *Ты задумал, и совершилось то, что Ты помыслил, и явилось то, что Ты постановил*<sup>16</sup>. И Давид в псалмах: *Он сказал — и сделалось, Он повелел — и исполнилось*<sup>17</sup>. <80>

## 2. О том, что и Платон в рассказе о возникновении мироздания подражал Моисею.

Также ничего удивительного в том, что древнейший Моисей таким образом подготовил нынешний рассказ о сотворении мироздания для приводимых к богопознанию, потому что и Платон, уча уже занявшихся философией тому, что вселенная произведена Богом, подражал ему также во многом другом<sup>18</sup> и вводит Создателя всех небесных созданий, приказывающего им так:

«Итак, теперь выслушайте, что я скажу вам. Остаются еще три нерожденных смертных рода: если они не возникнут, небо пребудет несовершенным, ведь оно не будет содержать в себе все роды живых существ. А это необходимо, если ему надлежит быть достаточно совершенным. Но если они возникнут и причастятся жизни через меня, то будут равны богам: итак, чтобы и они были смертными, и эта вселенная поистине была бы всецелой, обратитесь вы, согласно своей природе, к созданию живых существ, подражая моей силе, проявившейся при вашем возникновении. А поскольку подобает, чтобы в них было нечто соименное бессмертным, называемое божественным

---

получил понятие о божественной Причине, которое необходимо дополнить знанием ее собственного смысла — понятия о том, что это Творец всего, пожелавший это всё создать, и чье желание тут же становится делом, в отличие от простого человеческого мастерства, обремененного разрывом между мыслью и творением. — *О. Н.*

16 Иудифь, 9:5–6.

17 Пс. 32:9.

18 Идея о том, что эллинские философы черпали свои первоначальные знания из книг Моисея восходит уже ко временам Аристобула и Филона (см. сноску 6). В ранней христианской традиции она была развита до подробных хронологических подсчетов времени жизни Моисея на основе свидетельств разнообразных источников, демонстрирующих, что он жил гораздо раньше, чем все персонажи эллинской мифологии и истории. Образец здесь, вероятно, преподал Татиан (117–185) в «Речи против греков»: *Tatian. Ad. Graecos. 31, 36–41; PG 6, 868–872, 880–888*. Особенно преуспел в этих подсчетах Климент Александрийский, посвятив им почти половину 1 книги «Стромат» (*Clem. Str. I.XV.66.1–XXI.147.6; Stählin 1906, 41.22–92.3*). Попутно предлагались версии того, как эллины получали доступ к мудрости Моисея и присваивали его идеи, конечно, в меру разумности самих неблагодарных учеников. Для Климента так же, как и для Филопона, характерно особое почитание в качестве такого ученика Платона, при том, что оба говорят о прямых заимствованиях Платона из писаний Моисея. Климент излагает историю создания Септуагинты при первых Птолемах, но указывает на более древний перевод, которым мог пользоваться Платон (*Clem. Str. I.XXII.148.1–150.5; Stählin 1906, 92.4–93.14*). — *О. Н.* Связь платонического учения с Септуагинтой подробно изложена в «Речи к грекам» Псевдо-Иустина (ок. второй половины III в.), как и продолжена традиция оправдания Платона: Псевдо-Иустин утверждает, что платоновская концепция Бытия восходит к Моисею, с учением которого Платон познакомился в Египте, но источник которого Платон старался скрыть, чтобы избежать обвинения в введении новых богов и той же участи, что постигла Сократа ([Just.] *Cohort. 20–27; PG 6, 276–292*). См. также: *Whittaker 1967*. — *В. Б.*

и руководящее тех из них, кто всегда желает следовать справедливости и вам, то я передам вам имеющиеся у меня семена, а дальше вы сами, сплетая смертное с бессмертным, производите и порождаете живых существ, возвращайте, давай пропитание, и <82> принимайте обратно, когда они умрут»<sup>19</sup>. Вот так сказал Платон, цвет философии.

Но послушай, насколько более величественно богословствовал Моисей: *И сказал Бог: да будет свет; и возник свет*<sup>20</sup>, — и так же обо всем. Насколько это возвышеннее и боголепнее слов Платона?! Ибо, если *сказал* нельзя умопредставлять как некий голос и звук речей — ведь это невозможно и относительно только что приведенной речи Бога у Платона, — что иное хотело этим выразить слово, как не то, что при каком бы то ни было сотворении сущих вслед за желанием Бога немедленно следовало дело?<sup>21</sup> Стало быть, как я сказал, никто да не требует от Моисея наблюдения движения звезд или обсуждения вопросов, касающихся причин природных явлений. Ведь это не цель богословов и учения, приводящего к богопознанию, но <84> дело знатоков отдельных предметов; ибо всякое искусство стремится к какому-либо результату, полезному для жизни людей.

Пускаясь же в тонкие рассуждения о материальных причинах возникшего, богословствующий, думаю, подвергается опасности ослабить стремление к Богу как Причине всего из-за исследования низших примыкающих причин, а особенно из-за душ более плотных и пригвожденных

19 Plato *Tim.* 41b. Филопон приводит эти слова Платона также и в трактате «О вечности мира против Прокла», критикуя платоническое представление о том, что бог творит мир вечно и непрестанно, см.: *Contr. Pr.* 94.2–98.23. Также Филопон, ссылаясь на указанные слова Платона, доказывает, что живые существа являются частью космоса, поскольку без них небо, т. е. целое, не будет совершенным, если же конечные вещи являются частью целого, то и целое должно быть конечным, см.: *Contr. Pr.* 504.1–510.15 и далее. — *М. В.*

20 Быт. 1:3.

21 В данном месте Филопон, по всей видимости, уже вступает в полемику с Феодором Мопсуестийским, не называя своего основного в трактате «О сотворении мира» контрагента. Если у Филопона указание на слово божие есть указание не на слышимый глагол, материально данный в звуке, а на специфику божественного разумного произволения, которое одновременно является актом творения, то для Федора Мопсуестийского уже с того момента, как в книге Бытия появляется указание на божественное слово, мы можем говорить о прямом повелении, в котором творение оказывается педагогическим уроком для созданной вместе с миром разумной твари, т. е. уроком ангелам, буквально слушающим глаголы Бога и видящим как повеления в них заключенные претворяются в реальность. Образованные язычники и христиане, конечно, не должны спутать умопостижимые и материальные вещи. Соответственно, «сказал» из Быт. 1:3 является метафорой, но это единственный способ выразить специфику творческой деятельности Бога (Филопон, конечно, подразумевает и заключенное в этом «сказал» повеление: «да будет свет»). В остальном речь Моисея буквальна. Но тогда речь Платона, содержащая и облеченный в слово приказ и яркие описания интеллигибельного мира не может быть ничем иным как метафорическим изображением речи Моисея, т. е. подражанием тому буквальному смыслу, который нельзя сделать более буквальным, не уподобившись полностью творческой деятельности Бога. — *О. Н.*

к телам<sup>22</sup>. Итак, да будет исследовано только то, согласуется ли написанное с наблюдаемыми явлениями. Поэтому, если я кое-где сравню с Моисеевым писанием кого-либо из естествоведов или знаменитых в астрономии или буду пользоваться подобными умозрениями для его защиты<sup>23</sup>, пусть никто из необразованных не порицает меня. Ибо цель у этого труда — как раз показать, по возможности, что в рассказе пророка о происхождении мира нет ничего несогласного с устройством вселенной, но, напротив, многие из последующих исследований естествоведов о причинах берут начало в сочинениях Моисея<sup>24</sup>. Если же что-либо из сказанного у предшествующих толкователей покажется мне изложенным достаточно убедительно, я, припомнив это, сошлюсь на найденное у них. Ведь несправедливо красоваться чужим словно своим собственным. Итак, после того как нами сказаны эти полезные вещи, я перейду, наконец, к предлежащему делу. <86>

*3. В скольких значениях употребляется слово «начало» (ἡ ἀρχή), и какие его значения нам сейчас необходимо принимать, а какие нет.*

В начале сотворил Бог небо и землю<sup>25</sup>. Множество значений слова ἀρχή перечисляет могучий Василий<sup>26</sup>, и прежде всего — начало во времени (κατὰ χρόνον ἀρχήν). Под «во времени» я сейчас имею в виду не время, которое предшествует времени возникновения, как это бывает для каждого из нас, но то, что прежде самого времени<sup>27</sup>, в которое Бог произвел небо и землю без

22 Ср.: Plato *Phaed.* 83de: «...у любой радости или печали есть как бы гвоздь, которым она пригвозждает душу к телу, пронзает ее и делает как бы телесною, заставляя принимать за истину все, что скажет тело. А разделяя представления и вкусы тела, душа ... лишается своей доли в общении с божественным, чистым и единообразным». — Т. С.

23 Моисеева писания. — Т. С.

24 В данном месте Филопон показывает, что Платон, по существу, будучи учеником Моисея, своей мыслью дает начало частным наукам и искусствам, развиваемым греками, однако в начале всякого знания разума стоит, таким образом, слово Моисея, т. е. текст книги Бытия. — О. Н.

25 Быт. 1:1. Об экзегезе этого стиха у Отцов см.: Winden 1973; репр.: Winden 1997. — В. Б.

26 См.: Vas. Caes. *Hex.* 1.5–6; Giet 1949, 108–112. Его список и осмысление начала является отчасти воспроизведением, отчасти разработкой того исследования, которое представлено у Оригена в *Comm. in Iohannem* 1.94–124. — О. Н.

27 Здесь Филопон различает два разных возникновения: возникновение каждой отдельной вещи и возникновение мира как целого. Возникновение отдельной физической вещи всегда имеет причину в какой-то иной физической вещи: в родителе, если речь идет о возникновении животных и растений, или в мастере, если речь идет о возникновении искусственных вещей; возникновение же мира имеет причину в Боге. Физические вещи состоят из формы и материи и по своей природе конечны, то есть они возникают и уничтожаются, но возникновение каждой отдельной вещи имеет внешнюю причину, которая заключена в иной вещи; поэтому возникновению определенной вещи всегда предшествует движение, а значит — время. Однако Бог, являясь причиной возникновения мира, существует не во времени, но в вечности (*Contr. Pr.* 108.23–27; 113.20–25; 116.14–16), потому, если мир сотворен, то и время имеет начало вместе с миром. Время в античной



всякого временного промежутка. Ведь вообще всякое иное начало есть начало того, началом чего называется, например, линии в локоть длиной: ее первая точка является началом, которое совершенно неделимо. Ибо, если кто-либо отделит от нее некую малую часть, это уже будет начало не линии в локоть длиной, но ее части, оставшейся после отделения. Вот так же и начало времени, будь то всего вообще или некоей его части, например, сегодняшнего дня, никак не является временем<sup>28</sup>: ведь всякий раз, когда солнце достигает первой точки горизонта на поверхности земли, это является началом дня, не будучи каким-либо промежутком времени или частью дневного времени. Ибо мы исследуем начало всего дня целиком<sup>29</sup>.

Стало быть, как начало линии искусные в этих предметах называют непротяженной и неделимой точкой, которую вовсе не именуют линией, так и нача-

---

физике определяется через движение: как считаемое число движения по отношению к первому и последующему (Arist. *Phys.* 219b1–2; Philop. *In Phys.* 718.20–29; 722.28–723.5; *Contr. Pr.* 110.17–27). Филопон пишет, что время вторично по отношению к движению, поскольку первое и последующее существуют в первую очередь благодаря движению (*In Phys.* 711.15–16; 718.30–720.25). Представление о том, что время вторично по отношению к движению и к подлежащему движению Филопон использует в качестве одного из аргументов против вечности мира (*Contr. Pr.* 110.17–111.15). Непрерывность движения и возникновения в мире обеспечивается непрерывным и непрестанным движением неба, поэтому, пока существует небо, физические вещи находятся в движении, а значит, время также непрерывно и все вещи в мире возникают и существуют во времени (Arist. *De Gen.* 336b25–337a25). До существования мира движения не было, а значит, не было и времени, поэтому возникновение мира происходит не во времени: то, что прежде творения, находится вне времени или «прежде самого времени». — М. В.

- 28 Рассуждая о времени и моменте «теперь» и Аристотель, и Филопон приводят пример точки и линии (Arist. *Phys.* 220a10–26; Philop. *In Phys.* 704.15–25; 721.20–25; 734.5–11). Линия непрерывна и потому бесконечно делима в возможности. Это значит, что между двумя произвольно взятыми точками на линии всегда можно поставить еще одну точку. Точка же, в отличие от линии, является неделимой. Линия в локоть длиной не состоит из точек, иначе она была бы дискретной, однако она исходит из точки, точка ограничивает эту линию и потому является началом линии. Также и время, будучи непрерывным, ограничивается неделимыми моментами «теперь». В силу своей неделимости «теперь» не является временем — в нем нет движения, — но оно ограничивает время также, как точка ограничивает линию. Таким образом, «теперь» не является элементом, из которого состоит время, но называется началом времени, поскольку: 1) оно есть граница времени, 2) через «теперь» определяется первое и последующее, а время и определяется и существует через первое и последующее (*In Phys.* 720.25–722.25), 3) душа отмечает, что прошло некоторое время потому, что отмечает два «теперь» (*In Phys.* 724.12–218), 4) «теперь» — причина тождества и единства времени (*In Phys.* 725.10–15), 5) «теперь» — действующая причина (πουτικὴ αἰτία), так как благодаря течению «теперь» возникает время (*In Phys.* 727.20–23). Любое время, будь то время сегодняшнего дня или время существования мира, начинается в некоем «теперь», как линия любой определенной длины начинается в какой-то точке. Филопон указывает, что сотворение неба и земли произошло в неделимом моменте «теперь» и этот момент стал началом времени (ср. *Contr. Pr.* 117.15–118.15; *In Phys.* 727.15–25). — М. В.

- 29 Филопон следует здесь Василию Великому, ср. *Hex.* I.6: «Как начало пути еще не путь и начало дома еще не дом, так и начало времени еще не время, а даже и не самая малая часть времени» (Василий Великий 2012, 327). — Т. С. О понятии «начала» у Отцов см.: Winden 1967; Winden 1997. О понятии «начала» у Василия и Амвросия Медиоланского см.: Winden 1963, 105–121. — В. Б.

ло времени они называют не временем, но именно самим началом времени. А если бы кто-либо счел это неким кратким временем, он получил бы еще не искомое начало времени, но его часть, десятую или какую <88> там случится<sup>30</sup>. Таким образом, стало быть, и первое теперь целого времени есть начало его существования в целом, не будучи временем<sup>31</sup>. Итак, поскольку время является мерой небесных вращений<sup>32</sup> — ведь дни, месяцы и годы суть части времени и время не является чем-то иным помимо них самих, но когда они совершают круговорот, увеличивается время, по которому мы считаем каждое возникновение, — а прежде появления неба ни одного из них не существовало, то, значит, времени не было до возникновения неба<sup>33</sup>.

- 30 Время — непрерывная величина. Непрерывная величина не состоит из неделимых частей — точек, — но является бесконечно делимой. Это значит, что любая, сколь угодно малая часть такой величины может быть разделена. «Теперь» определяется не как часть времени, а как граница — как то, что отграничивает одну часть времени от другой, и в то же время теперь является причиной непрерывности времени (*Contr. Pr.* 733.24–734.11). Поэтому само «теперь» неделимо и не является временем. Если бы «теперь» было не точкой, но малой частью времени, то оно было бы делимо, и тогда оно не было бы границей — то есть для ограничения этой малой части нужно было бы другое «теперь» (*Contr. Pr.* 736.21–737.14; 703.10–13; *Arist. Phys.* 220a10–26, см. также: 218a22–26). — *М. В.*
- 31 Здесь Филопон показывает, что было некое «первое теперь» творения, которое не было частью времени, но было началом времени. То есть «теперь» является началом не только как граница и причина единства, но и как точка отсчета. Если мир сотворен и существование мира имеет начало и конец, то и время имеет начало и конец, а значит, является величиной, ограниченной двумя «теперь» — началом и концом мира. — *М. В.*
- 32 В «О вечности мира против Прокла» Филопон приписывает Проклу фразу о том, что время есть мера небесных вращений (*Contr. Pr.* 114.19–25). В комментарии на «Физику» он указывает на то, что самое явное движение неба — суточное круговращение сферы неподвижных звезд — дает меру времени, и уже эта мера позволяет исчислять как время различных движений под небом, так и время других небесных вращений (*In Phys.* 776.5–77.35; *Arist. Phys.* 223a30–223b20). — *М. В.*
- 33 Поскольку определение времени как числа зависит от движения, то без движения нет времени. Первым движением является круговращение неба, а значит, именно с возникновением неба возникает и время (*Contr. Pr.* 117.15–20). Аристотель различает два смысла числа: то, что сосчитано и то, с помощью чего мы считаем (*Arist. Phys.* 219b2–10); время является числом, которое сосчитано (*Arist. Phys.* 223a30–224a15). Филопон дополняет это определение и указывает, что число трояко: есть то, с помощью чего мы считаем (мера), то, что считаемо (длительность движения, или время в возможности) и то, что сосчитано (время в действительности) (*Philop. In Phys.* 723.15–25). Время не есть число, которым считают, то есть то число, которое состоит из дискретных единиц, но является величиной, которую можно измерить, и потому оно не дискретно, а непрерывно (*Philop. In Phys.* 723.25–724.10). Время, будучи величиной, считается или измеряется с помощью некоторой меры. Движение неба является наиболее явным движением, благодаря которому у нас есть первая мера времени — сутки, день и ночь, благодаря этой первой мере мы делим время (*Arist. De Gen.* 336a15–336b15; *Philop. Contr. Pr.* 115.1–5; *In Phys.* 776.5–778.5; 782.10–25). Именно вращение неба дает нам меру для времени, благодаря которой время как число в возможности становится актуальным числом — мы можем соотносить движение каждого тела с общей мерой и указать длительность этого движения. Филопон различает длительность времени, которая измеряется мерой небесного движения, от длительности вечности. Так, он говорит, что вечность (αἰών) — это не точка без частей, но некая длительность или растяженность (παράτασις), и эта длительность вечности — мера вечной божественной

Итак, поскольку Бог установил время одновременно с небом, а в самом первом неделимом моменте времени, который является началом времени, Бог сотворил небо и землю, Василий говорит, что это временное начало возникновения упомянутых вещей является весьма малым и не имеющим протяженности. Отсюда вдохновившись, Платон прекрасно написал: «Итак, время возникло вместе с небом, чтобы одновременно возникшие одновременно бы и распались, если когда-либо произойдет их распад»<sup>34</sup>. Вот это первое значение слова ἀρχή — то начало, когда Бог сотворил небо и землю, и оно мне представляется самым главным среди прочих и наиболее истинным. Второй же смысл слова ἀρχή относится к первой части сооружения. Ибо основания дома и киль судна<sup>35</sup> — это ἀρχή. Стало быть, таким образом, Бог предустановил небо и землю началом и как бы основанием сотворенных вещей<sup>36</sup>. Этого значения слова ἀρχή придерживалось большинство толкователей, но то начало <90> временное, а это относится к деятельности, являясь первой частью самого того, что возникает<sup>37</sup>.

Началом называет он<sup>38</sup> и искусство искусных дел, подобно тому, очевидно, как и природа есть начало дел природных. Это начало является творческой причиной<sup>39</sup>.

---

жизни (ὁ αἰὼν τῆς ζωῆς τοῦ αὐτοῦζου ἦγον τῶν αἰδίων ἐστὶν μέτρον) (*Contr. Pr.* 114.24–25). Будучи мерой вечного, вечность является образцом для времени (παράδειγμα εἶναι τοῦ χρόνου τὸν αἰῶνα), а время — это мера бытия и движения космоса (μετρικός τῆς τοῦ κόσμου ὑπάρξεως) (*Contr. Pr.* 118.16–119.4). В отличие от времени, вечность не измеряется числом и не делится на промежутки, ее нельзя разделить на части и сосчитать, переходя от одной части к другой, в ней нет «теперь» как средства деления и счета, тем не менее, вечность — это длительность, и эту длительность вечности он противопоставляет протяжению времени (χρονικός διαστήματος) (*Philop. Contr. Pr.* 114.20–119.10). — *М. В.*

34 Plato *Tim.* 38b.

35 С кия начиналась постройка корабля; «заложить киль» значило приступить к постройке судна. — *Т. С.*

36 Ср.: Bas. Caes. *Hex.* I.5; Giet 1949, 108: «Началом называется и то, с чего начинается какая-нибудь вещь, имеющая в себе и что-либо иное: например, в доме — основание, а в корабле — киль» (Василий Великий 2012, 326, пер. с изм.). — *Т. С.*

37 Здесь Филопон различает два начала: небо и землю как «первую часть сооружения» и основание мира, и «первое теперь» — тот момент, когда мир был сотворен. Этот момент есть граница времени и граница существования мира, и потому первое теперь, будучи началом времени, есть начало мира, а время — мера существования мира (*Contr. Pr.* 118.23–24). Такое временное начало он считает наиболее первым и истинным. Аристотель также выделяет границу или «то, откуда начало движения» как первый смысл начала (*Arist. Met.* 1012b34–1013a1). Для пояснения он приводит в пример линию и путь: точка есть начало линии, а некоторое место, откуда выдвигается путник, есть начало пути (см. также: *Arist. Phys.* 220a14–25). Начало как границу Филопон отличает от начала как первого элемента, по Аристотелю это «та составная часть вещи, откуда как от первого она возникает», — небо и земля есть составная часть целого творения и первое сотворенное, из которого возникло все остальное. — *М. В.*

38 Василий Великий.

39 Ср.: Bas. Caes. *Hex.* I.5: «Началом же искусных произведений именуется искусство, например: мудрость Веселеила была началом украшения скинии» (Василий Великий 2012, 326, пер. с изм.). — *Т. С.* Ср.: *Philop. In Phys.* 195.3–10. — *М. В.*

Четвертым же вслед за этими значением слова ἀρχή он называет конечную цель, которая есть благо, ради которого появляется каждое из возникающих сущих, как, например, дом — чтобы защищать нас от дождей и зноя, одежда — чтобы согревать, а также покрывать то, что неблагопристойно обнажать перед всеми, хлеб — чтобы питать, и, попросту говоря, это то благо, ради которого возникает каждая вещь: ведь мы уверовали, что именно только ради этого Бог и творит<sup>40</sup>.

Предпочтение же он отдает временному началу, то есть кратчайшему и неделимому моменту, в который Бог основал каждую вещь. А о втором значении он говорит, что считает его возможным. Ибо как основание дома и киль судна являются началом, так и Бог сотворил небо и землю началом всего мироздания. Разуметь же здесь творческое начало я не считаю возможным: ведь творческой причиной мироздания является сам Бог, как часть за частью показывает повествование о сотворенных вещах. И пророк не сказал бы: «в самом себе (ἐν ἑαυτῷ) сотворил Бог небо и землю»<sup>41</sup>.

Некоторые же говорят, что *в начале* — это «в премудрости» (ἐν τῇ σοφίᾳ). Ибо Бог *все сотворил в премудрости* (ἐν σοφίᾳ)<sup>42</sup>, то есть Сыном. Ведь *Христос — Божия сила и Божия премудрость*<sup>43</sup>. И *все через Него возникло, и ничто не возникло без Него*<sup>44</sup>. И еще: *Им (ἐν αὐτῷ) создано <92> все видимое и невидимое*<sup>45</sup>. Но я не думаю, что изречение выражает это. Во-первых, этим не указывается на мироздание, принявшее начало бытия, но Моисей хочет сообщить о начале его возникновения; далее, сотворение Сыном неба и земли упраздняет то, что и остальное из созданного появилось благодаря Ему. Ведь *в начале* сказано только о небе и земле, а не обо всем, что есть в мироздании. И в этом отношении более последовательно было бы сказать «через Него» (δι' αὐτοῦ): ведь слова *Им мы живем, и движемся, и существуем*<sup>46</sup> показывают непрерывность и постоянство всех, а не обозначают наше изначальное приведение в бытие. Но и воспринимать это как конечную цель — тоже не разумно: ибо этому значению соответствовало бы скорее «из-за чего» (δι' ὅ), нежели

40 Василий Великий (*Hex.* I.5; Giet 1949, 108–110) в качестве примеров в параллельном месте приводит духовные начала добродетели: «начало... милостыни — похвала от Бога, а всякого действия сообразно добродетели — уготованный по обетованиям конец». — Т. С. Филопон различает четыре смысла начала: то первое, откуда начинается творение, материальная причина, творческая причина и цель. Филопон здесь говорит о начале, но по видимости сводит смыслы начала к четырем причинам, названным в «Физике» Аристотеля: формальной, материальной, действующей и целевой (*Arist. Phys.* 194b23–195a3). Ср.: Alex. *In Met.* 348.10–24. — М. В.

41 Филопон отличает творческую причину движений в мире — природу и искусство — от творческой причины мира в целом — Бога. — М. В.

42 Пс. 103:24. В Синаодальном переводе: *все сотворил премудростью*. — Т. С.

43 1 Кор. 1:24.

44 Ин. 1:3.

45 Кол. 1:16.

46 Деян. 17:28.

«в чем (ἐν ᾧ). К тому же не одни лишь небо и земля приведены в бытие ради блага, но и все сущие.

Мне небезызвестно, что существуют и другие значения слова ἀρχή; но они не имеют никакого отношения к подлежащей теме<sup>47</sup>.

Однако стоит уделить внимание сочинению Акилы<sup>48</sup>, где упомянуто следующее значение.

*4. Что означает ἐν κεφαλαίῳ  
вместо ἐν ἀρχῇ у Акилы<sup>49</sup>.*

«В целом сотворил Бог одновременно небо и в то же время землю» (ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν ὁ θεὸς σὺν τὸν οὐρανὸν σὺν τῇ γῆν). Некоторые говорят, что ἐν κεφαλαίῳ означает то же самое, что «в начале» (ἐν ἀρχῇ), поскольку голова — начало тела<sup>50</sup>. А по моему мнению это, скорее, означает, что в целом одновременно <94> возникли небо и земля. Ибо Бог не сотворил одно из них в первую очередь, а другое во вторую. Ведь мы обычно называем κεφάλαιον соединение многого вместе воедино, как показывает и сын Сирахов (τοῦ Σιράκ), говоря: *Говори основное (κεφαλαίωσον) в немногих словах*<sup>51</sup>. Это ясно также из двойное прибавление приставки σὺν, которая указывает на множество: «ты пошел со мной» (σὺν ἐμοί), «ты гуляешь со мной», «сожигатель» (συνέστιος), «согласный» (σύμφηφος). В самом деле, выражение *в начале сотворил Бог небо и землю* не свидетельствовало столь ясно об одновременном появлении обоих. А «в целом сотворил Бог одновременно небо и в то же время землю» показывает, что одно не предшествовало другому<sup>52</sup>.

47 Philop. *In Phys.* 5.7–8.26. — М. В.

48 Акила Синопский, или Акила прозелит, — язычник II в., который обратился в христианство, а затем в иудаизм, стал учеником рабби Акивы и сделал новый греческий перевод Библии, более буквальный, чем у Семидесяти; от него до нас дошли лишь фрагменты. В Талмуде, а также некоторыми исследователями, Акила отождествляется с римлянином-прозелитом Онкелосом, который считается автором Таргума на Пятикнижие. См.: Had, Dorival, Munnich 1994, 143–147; Грилихес 2000, 391. — Т. С.

49 Далее Филопон сравнивает разные переводы Библии на греческий, что было характерно для александрийской школы экзегетики начиная с Оригена: предполагалось, что сначала нужно установить точный текст, а потом уже искать ему истолкования. — Т. С.

50 τὸ κεφάλαιον может употребляться вместо ἡ κεφαλὴ («голова»), однако первые его значения — «главное, основное, сущность» и «общее, итог»; соответственно ἐν κεφαλαίῳ в этом случае означает «в общем, в целом, вообще», к каковому значению и склоняется Филопон. — Т. С.

51 Сир. 32:8.

52 Филопон следует за Василием Великим, который ссылается на тот же вариант перевода с ἐν κεφαλαίῳ, не упоминая имени Акилы, и говорит, что это словосочетание «яснее выражает мысль», что небо и земля были сотворены сразу и мгновенно (*Hex.* I.6; Giet 1949, 112). — Т. С.

5. *О том, что пределами — небом и землей — Он окружил  
расположенные в середине воду, воздух и огонь.  
И каким образом мы называем небо и землю  
«пределами» (ἄκρα).*

Почти все верно поняли, что пределами — небом и землей — окружены находящиеся в середине элементы (στοιχεῖα): вода, воздух и огонь. Почему я говорю: «пределы»? Потому что земля содержит внутри себя центр вселенной, и внизу земля является началом всех сущих, пределом же их является небо, объемлющее всё<sup>53</sup>. И наоборот: наверху начало — небо, а предел всего — земля. А между <96> небом и землей содержатся остальные три элемента. И пророческое слово ясно показало это далее, где сказано: *И тьма над бездной*<sup>54</sup>, называя бездной воду, а тьмой — неосвещенный воздух.

В самом деле, и словоупотребление древних, и обычное употребление у всех, и божественное Писание ночное состояние воздуха и особенно мрак и совершенное лишение света из-за отсутствия света в воздухе, где у нас распространяется свет, совершенно неосвещенный воздух обычно называют тьмой (σκότος). Ибо тьма в собственном смысле слова есть отсутствие и лишение света. Нечто подобное, думаю, сообщается и когда египетская *тьма* названа *осязаемой*<sup>55</sup>. Ведь, поскольку тогда ни единого луча небесных светил не проникало в воздух, из-за своей большой плотности он и был назван таким образом, как если бы люди ощупывали его; или, как говорят другие, из-за того, что они, словно слепцы, ощупывая более твердые из тел, передвигались или даже узнавали ощупываемое. Точно такой же неизбежно была и тьма до появления света — совершенно неосвещенной.

Ведь справедливо он сказал: *и тьма над бездной*, указывая, что воздух еще не был освещен. А бездной (ἄβυσσος) все называют глубокую воду, когда глубина для нас непреодолима, поскольку невозможно наполнить ее<sup>56</sup>. И Моисей напомнил об этом, называя воду по имени: *и Дух Божий носился над*

53 Здесь Филопон говорит о материальном начале мира: об элементах. Предел и начало оказываются синонимами: и небо, и земля есть начало и конец или предел по отношению друг к другу. Остальные три элемента — вода, воздух и огонь — расположены между землей и небом. Каждому элементу присуще собственное природное место: земля находится внизу и называется началом физических вещей, поскольку они находятся на земле; вода и воздух имеют место в середине, между землей и небом, а природное место огня — вверху (Arist. *De Gen.* 330b30–331a7; Philop. *In de Gen.* 245.15; Philop. *In Meteor.* 55.10–30). Помимо природного места, каждый элемент характеризуется сочетанием двух чувствительных свойств: сухость/влажность и тепло/холод. Изменение какого-либо свойства приводит к возникновению одного элемента из другого: например, влажная и холодная вода при нагревании превращается во влажный и теплый воздух — поэтому элементы постоянно изменяются друг в друга благодаря вращению неба. Смешиваясь, элементы составляют материю всех чувствительных тел. См.: Arist. *De Gen.* 328b26–332a2; Philop. *In Phys.* 243.15–25; 248.15–449.15; 278.5–20; *In Meteor.* 53.32–54.25; 55.3–10. — М. В.

54 Быт. 1:2.

55 Исх. 10:21.

56 Слово ἄβυσσος одного корня с βύω («наполнять»). — Т. С.

водой<sup>57</sup>. Ибо над водами плавал воздух (ἀήρ)<sup>58</sup>. В самом деле, самого имени воздуха у Моисея не <98> написано, так что суждение, гласящее, что посередине между двумя пределами заключены вода, воздух и огонь, высказано не как попало, но в полном согласии с текстом.

*б. Что такое огонь, являющийся одним из элементов; а также о том, что Моисею известно его положение и что начала составных сущих, естественно, предсуществовали им.*

Огнем же мы называем не пламя: ведь оно — не тот огонь, который является первоначалом, а избыток и чрезмерное воспламенение огня, как и снег — усиление холода; ничто из этих возникающих вещей не является элементом. Ибо ни жар пламени, ни холод снега не являются животворящими, разве что им случится принести пользу растениям, запирая влагу в глубине земли уплотнением ее поверхности, чтобы вода постепенно продвигалась вглубь размягчаемой земли, так что причиной<sup>59</sup> опять-таки является вода; впрочем, если снег держится дольше необходимого, он губит то, что растет, ведь всякий избыток сам по себе губителен. Огонь же и вода, являющиеся элементами, животворны и спасительны, из них сложены составные тела.

Этот сущностный (οὐσιώδης) огонь мыслится одновременно с воздухом, существуя вместе с воздухом, прилегающим к нему без чувственно воспринимаемого разделения, распространяясь до внутренней поверхности неба. Естествоведы называют его воспламеняющимся веществом (ὑπέκκαυμα), поскольку он необходим для воспламенения. Ведь <100> от малой причины вспыхивают там метеоры, падающие звезды, молнии и сродные им вещи<sup>60</sup>. Это учтено и в гимнах

57 Быт. 1:2.

58 Толкование Филопона не соответствует толкованию Василия Великого, у которого речь идет буквально о Духе Божиим. Василий в целом следует толкованию Оригена, говорящего о духовной сущности неба и света, выраженной этими библейскими словами (Orig. *In Gen. hom.* 1.1; Baehrens 1920, 1.10–2.11), упоминая и толкование духа в качестве элемента — воздуха (Hex. 2.6; Giet 1949, 166–168), и при этом в другом месте отрицая само проведенное Оригеном различие первого неба и тьмы над бездной вод из 1 и 2 стихов кн. Бытия в качестве в первом случае прибежища высших духовных сил, а во втором — Дьявола и дьявольских сил (Hex. 3.9; Giet 1949, 234–238). Однако Филопон следует здесь не Василию, а господствующей традиции (это толкование характерно и для антиохийской школы экзегезы), или, вероятнее, логике своей интерпретации, согласно которой в первых стихах книги Бытия дается указание на элементы. Подробнее см. комментарии к гл. 1 книги второй, где Филопон понимает πνεῦμα в библейской цитате как «ветер». — О. Н.

59 Животворящего воздействия. — Т. С.

60 Аристотель в «Метеорологике» говорит о том, что огонь, расположенный под небом, — это теплое и сухое испарение, которое легко воспламеняется от любого толчка; в результате воспламенения этого огня мы видим падающие звезды и другие небесные явления (Arist. *Meteor.* 341b1–35). Огонь как элемент, о котором шла речь выше, и есть это сухое испарение или ὑπέκκαυμα, а не пламя (ср.: Philop. *Contr. Pr.* 517.25–518.10; Plato *Tim.* 58c), см. также Wildberg 1988, 167–169. — М. В.

о делах Божиих: *Благословите, огонь и жар, Господа*<sup>61</sup>. И в другом: *огнь, град, снег, лед, дыхание бури*<sup>62</sup>. Ибо из поднимающихся снизу образуются лед, ветры, град, ливни, снега, а выше воздуха<sup>63</sup> находится сущностный огонь, воспламеняющееся вещество, в котором по преимуществу рождаются упомянутые огненные явления<sup>64</sup>. Это показал и Моисей, когда сказал: *И Господь наслал на Содом и Гоморру дождь из серы и огня от Господа с неба*<sup>65</sup>, то есть из близкого к небу места, где находится растопка, как было сказано. Поэтому одновременно с небом учреждена и природа четырех первоначал, из которых возникли составные сущие. Итак, соответственно этому и в согласии с природой законодатель говорит, что прежде всех составных сущих были основаны их элементы, из которых они впоследствии возникли. Да это и разумно, что небо, объемлющее все мироздание, основано прежде всего, так как оно также содействует движению<sup>66</sup> при изменении возникающих благодаря природе<sup>67</sup>. <102>

*7. О том, что о самой дальней из всех сфере, лишенной звезд, первыми сделали предположение Гиппарх и Птолемей, взяв для этого основание у Моисея, а их предшественникам она была неизвестна.*

Если же кто-нибудь не верит пророку, предположившему, что сфере, называемой неподвижной<sup>68</sup>, предшествует иное, внешнее небо, поскольку этому

61 Дан. 3:66.

62 Пс. 148:8.

63 То есть выше атмосферы с ее явлениями вроде снега, дождя и т. д. — Т. С.

64 Упомянутые явления Аристотель объясняет взаимодействием тепла и холода в поднебесном регионе, а также взаимодействием воды и воздуха над землей (Arist. *Meteor.* 347b35–531a18; 349a1–5; 369b5–13; 370a25–33). Аристотель различает сухое и влажное испарение, поднимающееся от земли под воздействием солнца. Эти два испарения взаимодействуют и не могут существовать друг без друга. Влажное испарение — это воздух (воздух как элемент), а сухое, которое он также называет пневмой, это огонь, природное место которого находится вверху, под небом (Arist. *Meteor.* 340b23–29; ср.: Philop. *In Meteor.* 35,35–36,22). Упомянутые природные явления, такие, как град, дождь, ветер, молния, Аристотель объясняет взаимодействием влажного и сухого испарений. Филопон так же указывает, что огонь — это сухое испарение, под воздействием которого возникают ветры и другие природные явления (Philop. *In De An.* 83.16–21; *In Meteor.* 55.30–38). — М. В.

65 Быт. 19:24.

66 Или: «является содействующей причиной движения». — Т. С.

67 Движение неба — это первое непрерывное и наиболее совершенное движение. Благодаря движению неба сменяются день и ночь, времена года, от движения неба зависят также атмосферные явления. Поэтому движение неба и солнца является общей действующей причиной или сопричиной возникновения и изменения всех сущих под небом, тогда как у каждого отдельного возникновения есть также и собственная действующая причина. Поскольку движение неба является опосредованной причиной всех движений, благодаря этому движению длится и существование мира как целого, то есть не прекращается движение и возникновение природных сущих (Arist. *Phys.* 194b10–15; *De Gen.* 336a15–337a15; Philop. *In Phys.* 240.20–25; *In De Gen.* 288.15–290,13). — М. В.

68 То есть так называемой сферой неподвижных звезд. — Т. С.



нет никакого доказательства, то пусть вспомнит, что и среди математиков до Птолемея и Гиппарха ни один не знал о девятой, внешней по отношению ко всем сфере, которая лишена звезд. Даже Платон вместе с другими думал, что существует только восемь сфер<sup>69</sup>, но Гиппарх и Птолемей ввели девятую, беззвездную<sup>70</sup>, исходя из некоторых наблюдений, о которых нет нужды сейчас говорить.

Стало быть, то, что кому-либо неизвестно, совершенно не обязательно не существует. Мне же сейчас нужно показать лишь то, что Птолемей, а до него Гиппарх, предположив существование беззвездной сферы, внешней ко всем остальным, были единомышленны с Моисеем. Скорее, у него они и взяли основание для этого открытия. Ведь Моисей говорит, что Бог поместил солнце, луну и все множество звезд на сфере, которую Он назвал *твердью*<sup>71</sup>, которая после той, из-за которой мы и занимаемся изысканиями. В более подходящее время в рассуждениях о тверди мы покажем, что ее форма сферическая, как это представлено и в священных речениях. <104>

*8. Возражение Феодора Мопсуестийского  
Василию, сказавшему, что ангелы предсуществовали  
чувственному мирозданию; и о том, что об их сотворении  
у Моисея ничего не сказано.*

Василий, великий истолкователь божественных слов, сказал, что «раньше возникновения мироздания было некое состояние, подобающее сверхмирным

69 Plato *Rep.* 616d. — М. В.

70 Античные астрономы и философы полагали, что небесная область состоит из восьми небесных сфер, каждое из которых движется совершенным круговым движением. Эти восемь небес включают в себя семь сфер, которые несут на себе планеты: сфера Солнца, Луны, Меркурия, Венеры, Марса, Юпитера и Сатурна, восьмое же небо — это сфера неподвижных звезд, которую также называли небесной твердью. Сфера неподвижных звезд совершает суточный оборот вокруг земли, но сами звезды, прикрепленные к этой сфере, не движутся друг относительно друга. Каждая такая сфера представляет из себя не одну сферу, несущую планету, но сумму главной сферы, несущей планету, существуют еще сферы, ответственные за ее движение (Hullmeine 2020, 80, 83–85; Murchel 1995, 39–40). Девятое небо, равно как и беззвездная сфера, не упоминается в «Альмагесте» Птолемея, однако в трактате «Планетарные гипотезы», который полностью сохранился только в переводе на арабский язык, Птолемей рассматривает причину движения планет и дополняет каждую из этих сфер собственным двигателем — сферой неизвестной толщины, которая вращается вокруг той же оси, что и сама планета, и вращение которой передает движение планете (Hullmeine 2020, 87; Murchel 1995, 45–48). Сфера неподвижных звезд также имеет свой двигатель — беззвездную сферу, которая является первой или внешней сферой неба, но не рассматривается как самостоятельная отдельная сфера, или девятое небо (Hullmeine 2020, 88–89). Симпликий в комментарии на «О Небе» ссылается на Птолемея и говорит о беззвездной сфере, существующей за сферой неподвижных звезд (*Simpl. In De Cael.* 462,12–31), однако он, как и Птолемей, не называет эту сферу девятым небом. Первое упоминание о девятом небе содержится именно у Филопона в данном трактате, именно Филопон выделяет беззвездную сферу в отдельное, девятое небо (Hullmeine 2020 90–91). См. также: Sorabji 2010, 22–23. — М. В.

71 Быт. 1:6,14–18.

умным силам»<sup>72</sup>, а толкуя *В начале сотворил Бог небо и землю*, повторяет: «Ибо, конечно, он говорит о возникновении *в начале* не во свидетельство того, что оно по старшинству превосходит все возникшее, но описывает начало бытия этих чувственно воспринимаемых сущих после невидимых и умопостигаемых»<sup>73</sup>, — поэтому Феодор, ставший епископом Мопсуестии, набрасывается на него, предпочитая думать, что ничто иное не предсуществовало чувственным телам, но что вместе с ними произведена и умная невидимая сущность святых ангелов, к тому же и пророк о них ничего не написал. Итак, нам представляется справедливым рассмотреть порицаемые мнения и высказаться о них<sup>74</sup>. Свое обвинение Феодор начинает в первой из книг на <106> Бытие так: «Не менее нелепо и то, когда кто-либо из выдающих себя за благочестивых и притворяющихся верящими божественным Писаниям считают, что ангелы или некие другие невидимые силы существуют прежде видимых вещей, не в силах предоставить этому доказательство из божественного Писания»<sup>75</sup>.

Таким вот образом он поглумился над преподобной памятью Василия, а распространил ли он обвинение на кого-либо другого, не могу сказать. Но что до тех недоумений, которые он выставил по порядку в качестве найденных у некоторых посвященных среди христиан, говорящих, что Бог сам по себе не должен существовать прежде творений и поэтому ангельские природы предсуществуют [миру], а также обвинений, которые он предъявил усомнившимся, то совершенно ни о чем из этого ни сказано у Василия и, думаю, равным образом ни у кого другого. Посему нам сейчас нечего и говорить об этом, даже если кто-нибудь предположил бы такую нелепость, будто Бог нуждается в чьем-либо сосуществовании Ему.

Поскольку же в божественных Писаниях, говорит он, нет ни одного доказательства того, что мириады умных сил, служащих Богу, существовали прежде возникновения мироздания, а сам он, якобы научившись из священных речений, говорит, что они получили бытие одновременно с возникновением мироздания, то пусть он сначала покажет, где Святое Писание точно говорит об этом, буквально или с возможностью такого понимания. Но он показал бы этого, даже перерыв все Писание. Ведь все те слова, которые он понапрасну считает этому содействующими, <108> мы вскоре будем рассматривать. Конечно, у Моисея о сотворении ангелов Богом совершенно ничего не сказано, и это справедливо. Ибо он передал сказание о возникновении только

72 Bas. Caes. Hex. I.5; Giet 1949, 104, в тексте Василия «умным» (καὶ νοεραῖς) отсутствует. — Т. С.

73 Bas. Caes. Hex. I.5; Giet 1949, 108. — Т. С.

74 О роли ангелов в Священном Писании см.: Hundley 2016; Köckert 2007; Rösel 2016. О различных аспектах англологии см.: Bonnet 1993; Daniélou 1952, перп.: Daniélou 1991; Ricklefs 2002; Туровцев 2015; Rousse 1965; Muehlberger 2013; Tuschling 2007; Ployd 2017; Dürr 2009. Об изображении ангелов см.: Peers 2001. — В. Б.

75 Толкование Феодора Мопсуестийского на Бытие в трех книгах утрачено. Частично оно реконструируется по цитатам, приведенным у Филопона, и по сохранившимся фрагментам в катенах. См.: Devreesse 1948; о катенах: Petit 1991. — Т. Щ.

телесного мироздания, а не ангельских чинов. Ведь только первое и было необходимо, чтобы от видимых вещей возвести людей к познанию Бога. Но в качестве следствия [из Моисеева рассказа] в Церкви Божией образовалось множество других догматов. Однако до сих пор единомышленники этого [Феодора] мало что отвечали нам на наши вопросы.

*9. О том, что сущность ангелов — не тело и, будучи бестелесной, не имеет связанного с ней тела, подобно человеческой душе.*

Если одновременно с небом, землей и заключенными в них первоначалами возникли умные невидимые мириады служащих Богу чинов, то они, конечно, либо являются телами, либо бестелесны подобно нашей душе, но непременно имеют прикрепленные к себе тела: ведь для них не было бы необходимости получать начало бытия вместе с телами, если бы они были только бестелесными и не носили на себе никакого тела<sup>76</sup>.

Итак, если по сущности они только тела, составились ли они из четырех [элементов] или из другого тела помимо них, как, например, Аристотель ввел пятое тело, движущееся по кругу, от которого образуются небесные тела<sup>77</sup>? Если, <110> стало быть, из иного, некоего пятого наряду с четырьмя [элементами], то пусть кто-нибудь покажет, каково оно, какова его целостность и какое

76 Телесные сущности являются составными — они сложены из формы и материи и без материи не могут существовать. Согласно Филопону, если ангелы возникают вместе с небом и землей, то они сами либо являются вещами телесного мира — телами, либо должны быть связаны с телом так же, как связана с телом душа. Душа определяется как форма и энтелехия органического тела (см.: Arist. *De An.* 412a1–412b25; Philop. *In De An.* 203.10–207.15); согласно Филопону, душа использует тело как инструмент и не может действовать без телесной материи (Philop. *In De An.* 270.1–10; 274.5–25; Blumenthal 1986, 378–379; Blumenthal 1976, 70; Mittlemann 2013, 554–556). Если же ангелы бестелесны и не связаны с телом, то есть существуют иначе, чем души, то начало их бытия не должно зависеть от начала телесного мира. — М. В.

77 Филопон, говоря о пятом элементе — эфире — как материи небесных тел, ссылается на Аристотеля. Однако сам Филопон в начале 30-х гг. VI в. написал полемический трактат «О вечности мира против Аристотеля», который дошел до нас лишь отрывочно, в основном в пересказе Симпликия. В этом трактате Филопон стремится доказать, что небо конечно, и, в рамках этого доказательства, он отрицает существование особой небесной материи — пятого элемента — и настаивает, что небо состоит не из эфира, а из огня (Simpl. *In De Cael.* 34.5–35.33; 28.7–11; см. также: Wildberg 1987; Wildberg 1988, 130–134; Sorabji 2010 20–21, 64–66). Принципиальным свойством пятого элемента, по Аристотелю, является его неразрушимость — небо существует вечно как в силу особого кругового движения, у которого нет начала и конца, так и в силу особой небесной материи, которая не подвержена разрушению (Arist. *De Cael.* 269b14–270b30). Филопон в трактате «Против Аристотеля» стремился доказать, что неразрушимой материи и неразрушимых тел не существует, но любое тело разруσιμο по природе, так как, во-первых, любое тело состоит из формы и материи как противоположностей, во-вторых, любое тело ограничено, и потому обладает ограниченной возможностью (δύναμις), а для вечного существования необходима безграничная возможность. См.: Simpl. *In De Cael.* 78.17–79.14, 131.17–132.12, 142.14–25; Wildberg 1988, 160–161, 192–195, 203–204, 232–233; см. также: Davidson 1969, 362–365; Simpl. *In Phys.* 1327.11–1336.4. — М. В.

богодуховенное писание научило о нем; если же из четырех наших [элементов] — или из какого-то одного во всяком случае, или из нескольких, или из всех, — то пусть, опять-таки, покажет, какое писание говорит нам это дословно. Ибо выражение *Делающий ангелов Своих духами*<sup>78</sup> и *служителей Своих пламенем огня*<sup>79</sup> не имело целью указать на наш огонь и воздушное дуновение, и что одни ангелы произошли из этого, а другие из того, словно у одних тела воздушные, а у других огненные. Поскольку и о Боге Сам Владыка Христос сказал: *Бог есть Дух, и поклоняющиеся ему должны поклоняться в духе и истине*<sup>80</sup>, то есть в бестелесной и невидимой душе следует поклоняться бестелесному и невидимому Богу — ведь и воздушное дуновение невидимо, как и Господь говорил<sup>81</sup>, — и не следует приписывать Богу определенное место словно телу, как представлялось самарянке, к которой [обращено] слово<sup>82</sup>. А Моисей [говорит], устрашая несведущий народ: *Бог наш — огонь поядающий*<sup>83</sup>, — поэтому Он и являлся им для созерцания в огне. Но нет никакой необходимости из-за общего наименования духа и огня сводить Бога или Его священные силы к телесным понятиям или природам. Если же ангелы получают сущность от одной из стихий или от всех, как можно было бы сказать, то, во-первых, происходя от тленных тел, они окажутся с тленной природой, чего не предполагает даже Феодор; далее, они, конечно, окажутся лишены способности суждения и всякого знания, даже если они происходят от какого-либо другого, нетленного, тела. Ибо никакое тело не причастно само по себе никакому зна-  
<112>нию, будь оно простым, подобно элементам, или составным, как металлы<sup>84</sup>. Да что я говорю: знанию?! Они не удостоены даже способности осознать,

78 πνεύματα — многозначное слово, может означать и ветры, и порывы ветра, и духов. В этом стихе псалма обычно переводится как «духи», но Филопон ниже берет его в значении «ветры». — Т. С.

79 Пс. 103:4.

80 Ин. 4:24.

81 По-видимому, аллюзия на Ин. 3:8: *Дух дышит (или, согласно прочтению Филопона: ветер веет), где хочет, и голос (или: звук, шум) его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит*. — Т. С.

82 См.: Ин. 4:19–20.

83 Втор. 4:24.

84 Филопон сначала доказывает, что ангелы не могут иметь телесную природу и быть вещами физического мира, затем — что ангелы также не связаны с материей так, как душа с телом. Все физические тела являются либо простыми, состоящими из одного элемента, либо составными, состоящими из смеси элементов, как, например, металлы. Если ангелы являются телами, то их материя представляет собой какой-то элемент или смесь элементов. Но все, что состоит из элементов, обладает тленной природой, то есть возникает и уничтожается, поскольку сами эти элементы по природе не остаются теми же самими, но переходят друг в друга (Arist. *De Gen.* 331a7–332a2), а также, поскольку любое тело состоит из формы и материи и потому обладает ограниченной способностью к существованию (Simpl. *In De Cael.* 78.17–79.14). Кроме того, физические тела, не обладающие душой, не обладают и способностями к чувству познанию, которые присуще душе, обладающей органическим телом. — М. В.

как зоофиты<sup>85</sup>, например, губки. Но Речения не учат, что таковы служители Бога, о которых Господь засвидетельствовал, что они *постоянно видят лицо Божие*<sup>86</sup>, каковое знание является величайшим и превосходящим всех, что, по-видимому, обозначает *лицо*. Но им велено также охранять и начальствовать над народами. Ибо *установил пределы народов по числу ангелов Божиих*<sup>87</sup>. И Он приказал некоему ангелу начальствовать над персами, а другому — над эллинами<sup>88</sup>. И некий *архистратиг силы Господней* пришел на помощь Иисусу Навину в человеческом образе<sup>89</sup>. Это свойственно не телесной природе, но бестелесной и разумной сущности, умной, добровольно содействующей божественным повелениям. Ибо сказано: *крепкие силою, творящие слово Его*<sup>90</sup>.

Но и их беседы с некоторыми людьми и посещения показывают их боговдохновенную силу и знание. Поэтому Гавриил наказал молчанием Захарию,

85 Зоофиты — степень одушевленных существ между растениями и животными. Зоофиты прикреплены к земле, как растения, но движут частями тела и осязают, как животные (Philop. *In De An.* 214.14–16, 235.30–35). — М. В. Аристотель определяет животное через способность к чувственному восприятию (осязанию) (*De An.* II.11, 413b1–2). Зоофиты имеют осязание, но не имеют способности к воображению и, соответственно, стремления и сопутствующей ему способности передвигаться (*Arist. De An.* II.11, 413b3–4; III.9–10, 432a15–434b30) (например, губки, ведущие прикрепленный образ жизни (*Arist. De part. animal.* IV.5, 681a14–25)). Это имя для подобных существ, лишенных способности к передвижению и в этом смысле промежуточных между растениями и животными закрепилось в неоплатонической традиции. Для этих, относимых Аристотелем к низшим, животных, в том числе для некоторых способных к передвижению (муравьи, пчелы, черви), последний либо отрицает (например: *De An.* III.3, 428a8–11), либо лишь предположительно допускает способность к неопределенному, смутному воображению и, соответственно, движению (*De An.* III.11, 433b31–434a5). Само деление одушевленного сущего на растение, зоофит и животное, где зоофит составляет промежуточный вид между растением и животным в роде одушевленного было столь широко распространено у поздних комментаторов Аристотеля, что стало стандартным примером в демонстрации классификации делений сущего как наивысшего рода для пояснения отношения рода и вида в комментариях на «Введение к “Категориям” Аристотеля» Порфирия, см.: Ammon. *In Isag.* 70.10–20, 77.14–78.5 (ed. Busse 1891); David *In Isag.* 147.31–148.34 (ed. Busse 1904); Elias *In Isag.* 63.25–66.12 (ed. Busse 1900) (в контексте полного деления сущности от разделяющего род различия на тело и бестелесное до разделяющего различия смертного и бессмертного). Давид приписывает деление категории сущности в целом, включая и деление одушевленного на растение, зоофит и животное, перипатетикам и называет его аристотелевским (David *In Isag.* 147.31–34), в то время как Аммоний, судя по контексту, указывает на Порфирия, т. е. для них это уже было традиционное школьное деление. Учитывая, что Боэций в своем описании «древа Порфирия» в комментарии на «Исагогу» данного различия в роде одушевленного не упоминает, можно полагать, что философы александрийской школы следовали иным школьным авторитетам. — О. Н.

86 Ср.: Мф. 18:10.

87 Втор. 32:8.

88 Ср.: Дан. 10:13,20.

89 Нав. 5:13–14.

90 Пс. 102:20.

не поверившего его словам, до тех пор, пока они не сбудутся<sup>91</sup>; а недоумевающей Деве он объяснил образ зачатия<sup>92</sup>.

Что же сказать об их бескрайней силе? В самом деле, когда Бог прогневался из-за того, что Давид пересчитал народ, один-единственный ангел за малое время умертвил семьдесят тысяч из народа<sup>93</sup>. А по молитве Езекии к Богу [ангел] сходным образом опять-таки погубил восемьдесят пять тысяч персов, осаждавших Иерусалим<sup>94</sup>; также о множестве других наглядных примеров их<sup>95</sup> знания и силы рассказывают божественные Писания. Ибо как бывших при Ное водой, а содомлян огнем — природной силой <114> стихий — [Бог] истребил, ассирийцев же назвав жезлом гнева Своего, говорит: *гнев Мой пошлю на народ беззаконный*<sup>96</sup>, — так и силой ангелов, которую они получили от Него во владение, Он одних карает, а других спасает. Ибо *ополчится ангел Господень окрест боящихся Его и избавит их*<sup>97</sup>, и *ангелам Своим заповедает о тебе — охранять тебя на всех путях твоих*<sup>98</sup>.

Если же они удостоены столь великой силы от Бога, значит, сущности ангелов не являются телами. Ведь [тогда] они будут ниже даже неразумных животных, обладающих чувствами и воображением, и растений, причастных жизни. Но либо они вообще не тела, как мне представляется и что мы покажем чуть позже, либо, будучи бестелесными по сущности, они облечены телами, служащими им орудием (ὄργανικά), подобно нашей душе; но таким образом [в последнем случае] они опять-таки окажутся смертными из-за обладания смертным телом, составленным из подверженных разрушению элементов, как и мы<sup>99</sup>. Ибо никому не позволительно говорить, что Бог создал их тело

91 См.: Лк. 1:11–20.

92 См.: Лк. 1:26–35.

93 См.: 2 Цар. 24:1–15.

94 См.: 4 Цар. 19:15–36.

95 Ангелов. — Т. С.

96 Ис. 10:6.

97 Пс. 33:8.

98 Пс. 90:11.

99 Здесь Филопон доказывает, почему ангелы не могут обладать тем же бытием, что и душа, связанная с органическим телом, и приводит два аргумента. Во-первых, тогда бытие ангелов зависело бы от тленного тела. Душа является формой тела, имеет актуальное бытие только в теле, действует, используя органическое тело как инструмент и не может действовать без тела (см. сноску 76). Любое тело состоит из элементов и потому по своей природе является разрушимым (см. сноску 84), также и тело, соединенное с душой, является разрушимым, а потому все одушевленные вещи с необходимостью возникают и уничтожаются. Поэтому, если ангелам для бытия и действия требуется органическое тело, то их бытие зависит от существования этого тела, а значит, они по природе являются смертными. Во-вторых, тот факт, что ангелов изображают в человеческом образе, не означает, что они на самом деле имеют тела, поскольку их совершенство и сила превосходит телесное бытие. — М. В.

нетленным<sup>100</sup>. Ведь Писания не учат ни что оно смертно, ни что оно бессмертно, ни что они вообще суть тело или облечены им. В самом деле, если ангелы часто действуют в человеческом образе, из-за этого они еще не обязательно пользуются телами как служебными орудиями, поскольку они являлись и облеченными в белую одежду<sup>101</sup>; стало быть, если тебе угодно [так рассуждать], надень на них и белое одеяние<sup>102</sup>. Но даже Сам Бог явился в человеческом образе Аврааму, Даниилу и другим<sup>103</sup>. Итак, по-твоему, из-за этого и Бог должен быть человекообразным, а не только ангелы, — ну, так облеку Его телом, фигурой и величиной; да и в образе других животных бывали пророкам явления <116> Бога. И мы знаем, как изображают херувимов и серафимов; однако исходя из этого никто причастный способности суждения не предположил бы чего-либо такого телесного относительно Бога или них; стало быть, они не соединены с органическими телами. Итак, если они совершенно бестелесны, значит, они и не пришли в существование вместе с телами, ибо и никакое из одушевленных существ не начало существовать одновременно с небом и землей<sup>104</sup>.

*10. О том, что ни ангелы не начали существовать  
одновременно с телами, ни человеческая душа  
одновременно с собственным телом.*

Об этом ты мог бы узнать и умозаключая от боговдохновенных Речений: после появления всего мира Бог, творя человека, сформировал его тело из земли, а земля не смогла бы принять форму без воды. Ибо Иов говорит: *Вспомни, Господи, что ты вылепил меня, как глину, и снова в землю обращаешь меня*<sup>105</sup>, — ясно, что при участии и остальных [элементов], воздуха и огня, потому что мы ведь и им причастны, это ясно, даже если в Писании об этом дословно не сказано; но по причине преобладания в теле земли тело получило имя: *земля ты и в землю уйдешь*<sup>106</sup>. Это показывает и поэма Гомера, изображая разложение нашего тела на преобладающие в нем [элементы]: «Но станьте же вы все водой и прахом»<sup>107</sup>.

100 Если ангелы материальны, то они состоят из элементов, как и все физические тела, то есть являются композитом из материи и формы. Любое физическое тело уничтожимо. Предположение, что ангелы, будучи материальными, не являются уничтожимыми, невозможно, поскольку нарушает природный порядок, установленный Творцом при создании мира. — М. В.

101 Ср. Ин. 20:12.

102 Имеется в виду: как нечто неотъемлемое, словно тело. — Т. С.

103 Быт. 18 (явление Аврааму); Быт. 32:24–30 (Иакову); Дан. 8:15–19 и 10:4–9 (Даниилу). — Т. С.

104 Животные и человек были сотворены позже, чем небо и земля. Потому, как считает Филон, и ангелы, будучи причастными познанию, не должны быть сотворены одновременно с небом, землей и простыми телами. — М. В.

105 Иов 10:9.

106 Быт. 3:19.

107 Homer *Iliad*. VII.99.

Наконец, в уже сформированное тело Бог *вдунул дыхание жизни, и стал человек душою живою*<sup>108</sup>. Стало быть, не из одной и той же сущности и не одновременно с телом возникла душа, но из лучшей и более божественной, как <118> показывает слово. Ибо о неразумных [существах] оно говорит: *да произведет земля душу живую*<sup>109</sup>, а о людях: *и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою*, показывая этим, что ее умная (νοεράν) и разумная (λογικήν) сущность совершенно отлична от тел и неразумных душ, и намекая на родство с высшими и более божественными [сущими]<sup>110 111</sup>.

Итак, если наше тело возникло из элементов, которые являются началами всякой телесной сущности, а душа — не из них, то она, стало быть, выше природы тел. Если же душа — не тело, то она, пожалуй, совершенно бестелесна: ведь нет ничего среднего между бестелесным и телесным<sup>112</sup>; и тело неспособно двигаться посредством тела, потому что одно — тело, а другое — душа<sup>113</sup>:

108 Быт. 2:7.

109 Быт. 1:24.

110 Согласно античному представлению о душе, существуют три типа души: растительная или питательная душа, животная или чувствующая душа, и разумная душа. Растительная душа принадлежит растениям и причиняет способности к питанию, росту и размножению, чувствующая душа принадлежит животным и причиняет способности к чувству, воображению и движению по месту, а разумная и познающая душа принадлежит человеку. Эти типы души соотносятся друг с другом как первое и последующее: более совершенная душа включает в себя способности менее совершенной и не может существовать без них. Так, ни животное, ни человек не могут возникнуть и существовать без способности к питанию и росту, которая принадлежит растительной душе. Разумная душа является наиболее совершенной душой, Филопон считает, что она имеет иную, божественную природу, и потому обладает индивидуальным бессмертием, то есть существует еще до возникновения тела и не приходит в небытие после разрушения тела (*Contr. Pr.* 195.13–196.19, 252.10–253.9, 255.15–256.15; *In De An.* 12.15–21, 40.8–16; Blumenthal 1986). — М. В.

111 У Григория Богослова, в творении человека Бог берет предсуществующую материю и вдыхает в тело дыхание от Самого Себя (*Or.* 38.11; Morischini 1990, 124.8–13). — В. Б.

112 Здесь Филопон, по всей вероятности, косвенно полемизирует с понятием «охемы» или колесницы души как промежуточной сущности между душой и телом, встречающейся, например, в антропологии Дидима Александрийского. Ср.: «Тленное тело отягощает душу», очевидно, «тленное тело» — это грубая материальность, и далее: «и эта земная храмина подавляет многозаботливый ум» (Прем. 9:15), называя «земной храминой» то, что душа, отделившись от тела, использует для своего перемещающего движения, ведь она [храмина] есть нечто среднее, соединяющее умственную сущность с этой грубой материальностью. Последняя отягощает душу, тогда как «храмина» отягощает не душу, а ум (Nautin 1976, 107, 9–15 [р. 252]). См.: Schible 1992, 381–91; Szymańska-Kuta 2015. О понятии «колесницы души» в неоплатонизме, см.: Dodds 1963; Dillon 2013; Bos 2007; Finamore 1985; Griffin 2012; Blumenthal 1992. — В. Б.

113 Душа является формой, которая сама по себе бестелесна, а тело — материей, поэтому они различны по бытию: тело смешано из элементов, обладает чувствуемыми свойствами и величиной в трех измерениях, а также движется, тогда как душа сама по себе не обладает физическими свойствами и потому недоступна органам чувств, не занимает места и не способна двигаться. Душа определяется как форма тела и начало движения. Любое тело приводится в движение чем-то, отличным от этого тела: движение возникает при воздействии движущего, обладающего действующей способностью (ποικτική δύναμις) на движимое, обладающее способностью претерпевать (παθητική δύναμις) (Arist. *Met.*



в самом деле, почему душа — скорее это, чем то? Если же наша душа, последняя из разумных [сущих], явилась по природе высшей, чем тела и неразумные души, и не сосуществует вместе с телами, то тем более чины святых ангелов и архангелов, начала, власти, господства, силы, престолы, херувимы, серафимы и, если есть, какой-либо иной из более божественных, чем они, чинов, не имеющих у нас названия, могущественные по силе и исполняющие слово Божие, постоянно выдающие лицо Божие, — не ли превосходят в высшей степени они всякую телесную и тленную природу? Итак, весьма неуместно, невозможно и несоответственно божественным Писаниям говорить, что столь великие силы приходят в бытие вместе с телами, словно будучи одной и той же сущности с теми, вместе с которыми не начинает существовать даже наша душа<sup>114</sup>.

Итак, рассмотри, из сколь многочисленных [свидетельств] сделан вывод об их сверхмирном происхождении: из того, что ни Моисей, ни иное боговдохновенное писание не говорит, что они возникли вместе с мирозданием; из доказательств, что они не тела и не связаны с органическими телами, подобно нашей душе; из их сверхмирной силы, из постоянного созерцания Бога, чему не причастно ни одно из существ этого мира (οὐδὲν τῶν ἐγκοσμίων); из того, что даже неразумные души не получают свое начало вместе с телами, хотя они не способны существовать без тел; из того, что человеческая душа не приходит в существование вместе со своим телом; в самом деле, это сформировано из земли, а та сама по себе стала причастна более божественному возникновению — от Бога. Если же Бог самое низшее из разумных [сущих] устроил само по себе без тел, не тем ли более умные силы, столь превосходящие наши души сущностью, мощью и знанием, удостоены от Бога бытием намного высшим наших душ и отделенным от тел?

Ведь Моисей не намеревался до такой степени подвергнуть бесчестию их природу, чтобы полагать, что они задуманы одновременно с возникновением тел, как если бы они были произведены на свет вместе с ними, и не удостоить их даже простого упоминания, подобно порожденным из земли. Да и кто, будучи причастен разуму, дерзнул бы предполагать о них подобное?

1046a9–28; *Phys.* 202a13–202b29; 254b7–33; 256a4–257a14). Природные тела движутся под воздействием других тел, одушевленные же тела имеют двигатель не в ином теле, но в самом себе. Этот двигатель не может иметь телесную природу, но должен быть неподвижным, и таким неподвижным двигателем для тела является душа. Так, душа причиняет движения тела, сама при этом она движется лишь по сопутствию — постольку, поскольку движется тело. — *М. В.*

114 Ср.: Иоанн Дамаскин, «Точное изложение православной веры» II.3: «Некоторые, конечно, говорят, что они получили бытие прежде всякой твари — подобно тому, как говорит Григорий Богослов: “прежде всего Бог вымышляет ангельские и небесные силы, и мысль эта стала делом”. Другие же говорят, что они произошли после сотворения первого неба. Все же согласны, что они сотворены прежде создания человека. Я же соглашаюсь с Богословом: ибо надлежало сотворить прежде всего умную сущность, потом чувственную, и после уже из той и другой сущности человека» (Jo. Dam. *De fide. orth.* II.3; Kotter 1973, 48.75–81). Дамаскин имеет в виду «Слово» 38 (PG 36, 320С) и «Слово» 45 (PG 36, 629А) Григория Богослова. О времени творения ангелов в иудейской традиции см. также: Granat 2015. — *В. В.*

<122> Итак, если необходимо, чтобы сущности ангельских сил получили бытие от Бога или до появления мироздания, или вместе с возникновением мироздания, как и душа человека, или одновременно с самим мирозданием, однако они не пришли в существование после возникновения мироздания — ведь так не думают и последователи Феодора, — не получили бытие вместе с телами мира, поскольку отделены от всякого тела, тогда как даже душа людей получила иное по отношению к телам устройство и сущность, то остается, следовательно, что Бог привел их в бытие прежде возникновения мироздания: вот почему Моисей не упомянул об их появлении, пожелав сообщить только о появлении этого видимого мироздания, чтобы люди познали сотворившего его Бога. Поэтому он не обошел молчанием ничего даже малейшего в возникновении сущих этого мира (τῆς τῶν ἐγκοσμίων γενέσεως). Если же те [ангелы] были бы из числа сущих этого мира, то он бы, конечно, упомянул о них. Ведь впоследствии он рассказывает о них нечто удивительное. Стало быть, при [описании] возникновения вселенной он не оставил без упоминания самых досточтимых сущих в мироздании, превосходящих весь мир и сущностью, и силой, и действиями, и знанием, и достоинством.

*11. О том, что совершенно не написано, ни того, что ангелы пришли в бытие вместе с телами, ни иного.*

Если же Феодор порицает Василия за незаписанное [в Писании мнение], то, во-первых, оно не совершенно незаписанное: ведь если дьявол был из чина ангелов, а в Книге Иова сказано о нем: *Это начало ваяния Господня, созданный на осмеяние от святых ангелов*<sup>115</sup>, — то как же возможно, чтобы начало созданий Бога появилось вместе с мирозданием <124> и снова *в начале Бог сотворил небо и землю*? Ясно, что небо и земля есть начало чувственно воспринимаемых сущих, а тот — начало невидимых, о чем возникновении у Моисея ничего не сказано.

Далее, представление Феодора тоже полностью неписанное. Причем он должен был знать, что и многие другие из догматов принимаются в Церкви Божией изустно, выведенные из других путем умозаключений: что Божество (τὸ θεῖον) бестелесно, лишено образа, не имеет протяженности, а потому пребывает неделимым, что Святая Троица единосущна, что сложные тела состоят из четырех элементов, и множество другого, каковым является и обсуждаемое здесь утверждение, логически выведенное из изложенных справедливых представлений.

*12. О том, что Феодор вводит много догматов, не известных из божественного Писания, весьма неуместных и противоречивых.*

Пусть же защитники учения Феодора скажут нам, из какого боговдохновенного Писания они научились тому, что ангелы движут луну, солнце и каждое

<sup>115</sup> Иов 40:19.

из светил<sup>116</sup>, спереди ли они тащат их наподобие вьючных животных или толкают сзади, словно катящие круглый груз, либо то и другое, или несут на плечах, — что смехотворнее этих (предположений)? Разве не в силах был в луну, солнце и прочие светила со<126>творивший их Бог вложить движущую силу, как в тяжелые и легкие [тела] — вес, как во все живые существа — движения от находящейся в них души<sup>117</sup>, чтобы ангелы не двигали их принудительно<sup>118</sup>?

116 Такое мнение высказывает Косма Индикоплов в *Христианской топографии* II.83–84: «Итак, поскольку светила проносятся таким образом и производят ночи и дни, времена и годы, ... мы скажем, что не круговращением неба движимы они, но скорее благодаря разумным силам, подобных неким факелоносцам, и мы покажем, что это являеть божественное Писание. Ибо божественный апостол, уча о противнике, так говорит о том, что за дело было у того от начала: “согласно начальнику власти воздушной, духа, ныне действующего в сынах непослушания” (Еф. 2:2; ср. 2 Фес. 2:4), — ясно научив, что сначала тот был начальником власти двигать и перемещать воздух ... В самом деле, одним из ангелов было поручено двигать воздух, другим — солнце, третьим — луну, иным — звезды, другим — облака, производя дождь, и иное многое: ведь дело и закон ангельских чинов и сил — служить ради благодеяния и воздаяния чести образу Божию, то есть человеку, и приводить в движение всё, подобно солдатам, послушным царю» (Wolska-Conus 1968, 401–403). — Т. С.

117 В «Книге небесных светил» в Первой книге Еноха (особ. гл. 75), светила представлены как материальные объекты, к каждому из которых приставлен ангел. В других местах Первой книги, светила рассматриваются как ангельские существа. Ср. наказание павших звезд (1 Енох 18.13–16; ср. гл. 86 и 88), имена звезд, их послушание, число звезд соответствует числу ангелов (1 Енох 43.2); в 1 Енохе 102.2 светила теряют сознание от страха (Tuschling 2007, 35). Светила рассматриваются как живые существа у Филона (например: Philo. *De opif.* 73) и Оригена (кн. 3 «Комментария на Книгу Бытия», сохранившаяся в «Филокалии» (*Philokalia* 23.20, SC 226, 200) (*ibid.*, 148). Представления об ангелах и светилах Феодора Мопсуестийского, Космы Индикоплова и в целом антиохийской экзегезы в описанном аспекте имеет явное сходство как с платонической традицией александрийской греко-иудейской экзегезы, так и с апокалиптической литературой, сочетаясь в общем языческом прошлом этих традиций. — В. Б.

118 Запечатленной силой (ἡ ἐνδοθεῖσα κίνητικὴ δύναμις) Филопон называет силу, которая вкладывается двигателем в движущуюся вещь и дает ей способность спонтанно продолжать движение без дальнейшего участия двигателя. Позже, в XIV в., Буридан, развивая ту же теорию, назовет запечатленную силу импетусом. Понятие запечатленной силы возникает у Филопона в комментариях на Физику Аристотеля, при разборе вопроса о движении брошенных тел. В трактате «О небе» Аристотель утверждает, что небо и небесные тела должны двигаться по природе, а не против природы, поскольку движение против природы не может быть вечным (Arist. *Phys.* 266b15–269b10). Однако небо, как и все физические тела, движется чем-то, что отличается от самого небесного тела — неподвижным двигателем, который не имеет частей и величины, то есть является нематериальным, и поэтому обладает бесконечной силой и движет небо вечно (Arist. *Phys.* 258a5–20; 258b5–9; 258b32–260a10; 266a10–267b26). Согласно аристотелевской физике, движение передается касанием, причем движение прекращается тогда, когда прекращается контакт двигателя и движимого, поэтому первый двигатель непрестанно касается неба. Представление о передаче движения через касание вызывало трудности в объяснении движения брошенных тел, так как в этом случае тело движется, не находясь в контакте с двигателем. Для объяснения движения брошенных тел Аристотель предложил теорию обратного кругового давления (ἀντιπεριστάσις): двигатель сообщает движение не только брошенному телу, но и окружающему его воздуху (или воде), при движении тела движимый воздух оказывается позади тела и в свою очередь движет тело дальше (*Phys.* 266b27–267a20; *De Cael.* 301b23–30). Филопон в комментарии на «Физику», критикует теорию обратного

Ведь всё, что не движется по природе, обладает движением вынужденным и против природы — причиной [своего] разрушения (φθορᾶς). Так как же столь многочисленные и большие тела выдерживают, насильно влекомые на такое большое расстояние?

Какое пророческое слово или какое евангельское научило их этому? Кто открыл им, что Владыка Христос находится на поверхности тверди, а над Ним расположено первое небо, как над нами — твердь?<sup>119</sup> <128> Что же тогда означает *Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе Я положу врагов Твоих в подножие ног Твоих?*<sup>120</sup> И что — *воссел одесную престола величия на высоте?*<sup>121</sup> Разве что они и Бога сводят туда вниз?<sup>122</sup> Где же у них дословно написано, что древо познания добра и зла, от которого Бог предписал Адаму не вкушать<sup>123</sup>, было смоковницей и что он оказался вне рая, съев смокву? Ведь если он считает доказательством в пользу смоковницы то, что Адам и Ева сшили листья смоковницы, чтобы покрыть свою

---

кругового давления и вводит представление о силе, которая передается от двигателя и действует в движимом теле после прекращения контакта с двигателем (Philop. *In Phys.* 641.7–642.14, ср.: Simpl. *In De Cael.* 264.25–265.6). В том же комментарии на «Физику» с помощью запечатленной силы Филопон объясняет движение неба (Philop. *In Phys.* 384.18–385.5). В данном же трактате он говорит о том, что запечатленная сила есть причина не только движения неба, но и всех природных движений. Так, в отличие от аристотелевского первого двигателя, Бог не должен непрерывно двигать небо и касаться его, — при творении Бог запечатляет в небо движущую силу, благодаря которой небо движется, пока существует. Для Аристотеля первый двигатель был гарантом вечного движения: первый двигатель касается неба и непрерывно его движет, непрерывное движение неба является прямым или опосредованным источником движения для поднебесных тел. Существуют два источника движения тела: небо (первая внешняя движущая причина) и природа и/или душа (внутренняя движущая причина). Для Филопона Бог — творец неба и природы, а значит, именно он творит и обе причины движения — и внешнюю, и внутреннюю, — и способность двигать эти причины имеют не сами по себе, но получают от Бога в виде запечатленной силы, которую Бог вкладывает в мир при творении. Эта сила остается в вещах как их внутренняя или природная причина движения: поэтому и небо, и элементы, и одушевленные, двигаясь под воздействием божественной запечатленной силы, движутся по природе. См. также: Sorabji 2010, 47–53; Sorabji 1988, 227–285; Sorabji 1990; Wolff 2010; Wolff 1971, 45–53. — М. В.

119 Ср.: Косма Индикоплов, *Христианская топография*, IV.9: «...как мы уже неоднократно говорили, твердь распростертая по высоте в самой середине, соединяется с самим небом, так что возникают два пространства, горнее и наземное. И одно пространство, то есть наземное, где находятся земля, вода и прочие элементы, а также звезды, — этот мир от земли до тверди, у которого основание — земля, стены — из первого неба, а крыша — твердь; а от тверди до свода первого неба — второе пространство, то есть царство небесное, куда и Владыка Христос взошел, воскреснув из мертвых, и праведники после этого должны будут попасть, у которого основание — небо, точнее, твердь, а стены и сводобразная крыша — первое небо» (Wolska-Conus 1968, 547).

120 Пс. 109:1.

121 Евр. 8:1; у Филопона ἐν ὑψηλοῖς вместо ἐν οὐρανοῖς послания. — Т. С.

122 То есть Бога-Отца сводят ниже первого неба, раз Христос, к которому относят процитированные места, сидит рядом с Ним. — Т. С.

123 См.: Быт. 2:17.

наготу<sup>124</sup>, так ведь они и прежде не были слепыми, чтобы не видеть, что они наги. Эта напраслина и глупость происходит от измышления Феодора. Ведь Писание не сказало дословно, что дерево было смоковницей или что они, поев смокв, преступили заповедь Божию<sup>125</sup>.

Точно так же не записано и то, что кожаными ризами названа кора деревьев<sup>126</sup>; не записано и то, что Адам и Ева, появившиеся в начале шестого дня,

124 См.: Быт. 3:7. Это мнение, по-видимому, одним из первых высказал Диодор Тарский — см.: *Fragm.* 17 (Deconinck 1912). — *Т. Ц.*

125 Быт. 3:8. Сохранился греческий фрагмент Федора Мопсуестийского толкования на этот стих: «Когда они, после того как сделали себе опоясания из листьев, услышали голос Бога, ходящего [в раю], то скрылись под деревом, не под каким-то другим, а под тем, с которого они срывали листья. Ведь это было то же самое [дерево], о котором они получили заповедь, по свидетельству пророка [Моисея]: “Скрылись, — говорит, — между деревьями рая”. С него же они, вкусив плод, собрали листья, стесняясь своей наготы. Это были смоковные листья, следовательно, смоковница и была тем деревом, о котором они получили заповедь. Некоторые по глупости отрицают это, удивляясь (если не ошибаюсь), что [дерево познания добра и зла] было [лишь] смоковницей. Они не думают о том, что тяжесть греха не зависит ни от качества дерева, ни от новизны пищи, но от положения закона, нарушение которого влечет за собою равную вину, и неважно, каким образом его нарушили» (PG 66, 640BC). Филопон иронизирует над желанием Феодора свести изгнание из Рая к простому нарушению запрета под прикрытием буквального, но не доказуемого суждения о том, что Древо жизни — это смоковница, плодами которой насытились Адам и Ева. Во всем пассаже про измышления Феодора Мопсуестийского относительно истории изгнания Адама и Евы из Рая Филопон только иронизирует над нелепостью как бы буквальных толкований Феодора, вероятно, намеренно не касаясь его более сильного утверждения, что Бог сам подстроил это испытание послушания Адама. — *О. Н.*

126 Быт. 3:21. Текст толкования Федора Мопсуестийского на этот стих сохранился в сирийском переводе:

«И он также прибавил (3:21): “Господь Бог сделал для Адама и его жены ризы кожаные и одел их в них”, — и это тоже снова знак благодати Божией. В самом деле, Он не только предоставил ему знание того, сколь (многочисленен) будет род, который они произведут в бытие, но также показал им бдительность, с которой он заботится о них и даже об их нужде в одежде.

Некоторые спрашивают: что это такое, что Бог сделал ризы кожаные? Если, в самом деле, животные были убиты, чтобы сделать из них одежды, то, конечно, истребился род тех, которые были умерщвлены, поскольку как раз тогда Бог создал их, мужской и женский пол, и до того момента никто другой не был от них рожден; однако такого тоже нельзя вообразить, чтобы животные тогда были умерщвлены по приказу Бога, тогда как Он до тех пор не позволял людям есть мясо. Но и воображать ложно, что эти кожаные ризы, которых не существовало, Бог создал из ничего, — [еще] более нелепо: Он, создав человека, почил от [дел] сотворения чего бы то ни было не существовавшего, поскольку именно на нем [человеке] Он закончил сотворение мира, который привел в порядок; именно поэтому пророк сказал: в нем “Бог почил от всех дел Своих”; и вот почему он также назвал субботу Покоем — потому, что после этого Бог не допустил более делать чего-либо, что не было сделано. Итак, очевидно, что и эти кожаные ризы Он не привел в бытие из ничего. Но, как кажется, задающие эти вопросы не поняли, что кожами называют не только те, которые взяты от животных, но и те, которые [происходят] от деревьев, и многие из которых обычно тоже называют корой. Так вот, от этих-то деревьев, у которых есть кора, подходящая для выделки одежды, эти Адамиты и сделали себе ризы, когда Бог вложил им в разум, как следует это делать. В самом деле, как только они осознали свою наготу, они забеспокоились о том, каким образом изготовить покров для своей наготы, как соединить

проголодались в тот же день в шестом часу, когда и нам случается чувствовать голод, и тогда поели смоков и в девятом часу были изгнаны из рая, так что все пребывание в раю продлилось только девять часов. Ведь ни одного из этих выводов не должен был сделать <130> Феодор, потому что сказанное весьма легко обнаружить; и это нетрудно показать, если бы кому-нибудь было угодно тратить время на вздор: пусть он покажет, что Святое Писание дословно говорит об этом! А если ангелы пришли в бытие одновременно с небом и землей, то удивительно, что дьявол пребыл в своем чине только пять дней, если только в самом деле эти [дни иметь в виду], и, лишь только возникнув, немедленно впал в столь великую злобу и зависть к человеку, если действительно *завистью дьявола смерть вошла в мир*<sup>127</sup>; ведь Моисей дословно не говорит ничего из этого. И многое другое выдумывает Феодор в толкованиях на Бытие и в других своих сочинениях, а также его сторонники, не имея относительно того, о чем они говорят, ни одного свидетельства из Священного Писания и не в силах подкрепить словом собственные выдумки, а часто даже давая определения, противоречащие Божественному Духу, из которых я упомяну только одно, поскольку их много и будет напрасным трудом изобличать их [все].

---

для этого листья смоковницы; и кажется также, что при этом беспокойстве, в котором они пребывали, именно Бог даровал им разрешение [проблемы], внушив им мысли, которые привели их к знанию того, какие взять деревья, у которых есть подходящая кора, и как нужно ее ободрать, — как раз по причине этого действия кора [или: кожа] и была так названа, — и как ее обработать и сделать из нее одежду. По этой-то причине пророк и [говорит]: “Бог сделал”, — не потому, что Бог из ничего создал одежду или сам обработал и подогнал [кожи], но в силу того, что Бог им вложил мысль и внушил замысел сделать (?) так. По причине этого и по-человечески говорят, что они [ризы] суть (?) творение Бога, поскольку это от Него они [люди] научились так действовать; так блаженный Иов (?) говорит: “Кто дал женщине эту премудрость [ткать]?” — потому что это [дело] — служение женщин, но именно Он [Бог] вложил им замысел [выполнять] это служение; так и здесь тоже, это “Бог сделал” указывает на то, что Он им вдохнул мысль и даровал им побуждение (?) и премудрость, чтобы различить, какие деревья имеют кору, подходящую для такого использования и для того, чтобы их очистить от коры» (Tonpneau 1953, 56–60; пер. Т. А. Сениной).

Далее следует рассказ об изгнании Адама и Евы из Рая и описание страшного херувима, которого Бог поставил охранять у Эдемского сада путь к Древу жизни (Быт. 3:24). Федор Мопсуестийский описывает херувима как правдоподобное и ужасающее видение и, завершая комментарии на этот стих возвращается к предыдущим стихам, в том числе и к Быт. 3:21: «Согласно предписанному [логикой] порядку, подобает думать, что именно после этого помещаются [слова]: “Адам назвал свою жену Жизнь, потому что она является матерью всех живущих. И Господь Бог сделал Адаму и его жене ризы кожаные и одел их в них”, — хотя это было сказано перед [словами]: “Вот, Адам стал как один из нас по своему знанию добра и зла”; то, что Бог сказал им после того, как изрек осудительный приговор и изгнал их из рая, и после того как поставил стражей, которые были готовы помешать им туда войти. Ибо после слов...» (Tonpneau 1953, 64; пер. Т. А. Сениной). Здесь наглядно видно, что Феодор не только додумывает детали повествования за Моисея, но и предписывает Моисею более разумный порядок изложения, полагая, что Адам мог поименовать свою жену Ева (Жизнь), а Бог надеть на них кожаные одежды, только после изгнания из рая. — О. Н., Т. С.

127 Прем. 2:24.

*13. О том, что, хотя Писание говорит,  
что потоп при Ное залил всю землю,  
Феодор утверждает, будто это произошло частично;  
и опровержение его измышления.*

Писание утверждает, что потоп при Ное распространился по всей земле, говоря так: *Вода же прибывала на земле очень сильно и покрыла все высокие горы, какие были под небом. На пятнадцать локтей выше [них] поднялась вода и покрыла все горы, и умерла всякая плоть, движущаяся по земле, из числа птиц, <132> скотов и зверей, и всякое пресмыкающееся, движущееся по земле, и всякий человек, и все те, которые имеют дыхание духа жизни, и всякий, кто был на суше, умерли. И было уничтожено все, что возвышалось на поверхности всей земли, от человека до скота, и гадов, и птиц небесных, и они были истреблены с земли; и остался только Ной и те, что с ним в ковчеге; и поднялась вода на земле на сто пятьдесят локтей*<sup>128</sup>.

Кому не ясно из приведенного [текста], исключаящего всякое разногласие, что вся земля была покрыта водой? Ибо она покрыла, говорит он<sup>129</sup>, все высокие горы под небом. Значит, ничто из находящегося под небом не было незатопленным. И что всякая плоть, движущаяся по земле и бывшая на поверхности земли, погибла, это вполне ясно. Ибо не только люди были на земле, но и всякий вид живых существ, наполнявших всю землю. Ведь когда первоначально Бог поместил человека в уединенном раю, Он не поместил таким же образом и все множество живых существ в одном-единственном месте, но как вся [земля] наполнилась возникающими из нее растениями, так и живыми существами повсюду, где только они могли пребывать. Ну, а вода, которая поднялась на сто пятьдесят локтей по всей земле и возвысилась над высочайшими горами на пятнадцать локтей, какую ее часть могла оставить свободной от воды? Ведь вода не дошла бы до возвышенностей за сорок дней, не заливая окрестности затопленных частей земли. Но Феодор открыто противоречит столь очевидным вещам, ибо говорит: «Ясно, что он говорит о той земле и о тех горах, на которых тогда случилось обитать людям, которые никак не распространились по всей <134> земле, поскольку не были в то время столь многочисленны, чтобы быть способными наполнить землю».

Однако Феодор, собственными рассуждениями противоречащий божественным речениям, порицает за неписанное [предание] Василия, говорящего, что бытие бестелесных служебных Божиих сил предшествует возникновению тел.

128 Быт. 7:19–24. В Септуагинте (изд. Rahlfs 1935) конец звучит так: *И поднималась вода на земле сто пятьдесят дней.* — Т. С.

129 То есть Моисей.

14. *О том, что Феодорит, хотя и заступает за Феодора, все же утверждает, что Писание не говорит ничего ясного об ангелах и что нисколько не вредит благочестию, если они появились раньше неба.*

Вот почему и Феодорит, хотя и сам высказался против этого догмата и использовал все умозаключения Феодора, с помощью которых тот думал доказать, что ангелы предсуществуют мирозданию, впоследствии все-таки, поведя речь более благочестиво, делает затем вывод там, где написал об изучении Ветхого Завета, говоря так: «Я же говорю это, не утверждая — ведь, думаю, дерзновенно говорить утвердительно о том, о чем божественное Писание не говорит в точных выражениях, — но высказал то, что счел согласным с благочестивыми рассуждениями. Однако справедливо знать то, что все сущие, кроме Святой Троицы, обладают сотворенной природой. А при согласии с этим утверждение, что ангелы возникли прежде неба и земли, не нарушает благочестивого суждения»<sup>130</sup>.

Итак, и из этого ясно, что он сослался на догмат Феодора как на неписанный, потому что признал, что тот выдвинул его лишь как частное <136> предположение, когда обвинил Василия в страстях.

15. *Обзор сказанного о сущности ангелов.*

Ясности ради, нужно сделать обзор всего вышесказанного следующим образом. Если во всяком случае необходимо, чтобы сущность ангелов была или телом, или бестелесной, и если телом, то либо из какого-то пятого элемента, либо из четырех [известных], а если не телом, то они по сущности являются умопостигаемыми и бестелесными, — тогда они или совершенно лишены тел, или связаны с телами<sup>131</sup>, служащими им орудием; и мы показали посредством множества умозаключений, что они не тела и не бестелесные сущности,

130 Феодорит Кирский, *Вопросы на Бытие*, I, Вопрос 4.

131 Сочетание огня и духа определяло возвышенный статус ангельской природы. Такие богословы как Феодот во II в. называли ангелов «разумным огнем, разумным духом» (сохранилось в трудах Климента Александрийского (ок. 150–215 гг.), см.: *Excerpta ex scriptis Theodoto* в *Stromata* Buch VII и VIII; *Stahlin, Fruchtel, Treu* 1970, 110), отличным по своим качествам от материального огня и света (см., например: Евсевий, *Praeparatio Evangelica*, VII.15.15; *Mras* 1956, 393–394). Феодот считал, что ангелы обладают телами, но по сравнению с человеческими, эти тела не имеют формы и телесности (*Excerpta ex scriptis Theodoto*, in *Stromata* Buch VII und VIII; *Stahlin, Fruchtel, Treu* 1970, 110–11). Мефодий (ум. ок. 311 г.) утверждал, что ангельская природа в равной степени состоит из воздуха и огня, как и души (*Photius Bibliothecae Codices* 230–241; *Henry* 1967, 100.10–13). Макарий Великий (ок. 300–390) считал, что ангелы обладают «тонкими» телами (*Homilia* IV.ix; *Dorries, Klosterman, Kroeger* 1964, 33–34). Согласно Григорию Нисскому (ок. 330 — ок. 394), ангелы лишены всякой материальности (*Oratio catechetica magna* VI; *PG* 45, 28AB), а Григорий Богослов (329/30 — ок. 390) считал, что ангелов можно воспринимать только разумом, поскольку они состоят из чистой духовности или чего-то похожего, что он не может описать определенно (*Or.* 14, XLV.5; *PG* 36, 629B). См.: *Peers* 2001, 2–3. — *В. Б.*



облеченные телами подобно нашей душе; стало быть, они являются только бестелесными, лишенными тел, и потому не приходят в бытие вместе с телами, но являются сверхмирными (ὑπερκόσμοι). Поэтому Моисей не упомянул об их существовании (τῆς ὑπάρξεως), хотя повсюду упоминает о них как о служителях Божиих.

Опять-таки, если совершенно необходимо, чтобы Бог создал их или прежде появления мироздания, или вместе с телесными первыми элементами и небом, как считает Феодор, или после возникновения мироздания, но это [последнее] ложно, поскольку в Книге Иова Бог говорит: *Когда родились звезды, восхвалили Меня громким голосом все ангелы Мои*<sup>132</sup>, и они также не пришли в бытие одновременно с первыми телами, ведь об этом не сказал ни Моисей, ни какой-либо другой пророк, и неблагочестиво говорить, что мириады невидимых умных сил, служащих Богу, пришли в бытие вместе с телами, вместе с которыми не пришла в бытие даже наша душа, как отделенная от <138> сущности тел и иноприродная им, — остается, следовательно, совершенно необходимым, что Бог создал их прежде появления мироздания.

*16. О том, что никто из бестелесных  
не находится в [каком-либо] месте  
и что всё находящееся в некоем месте есть тело;  
и о том, что сторонники Феодора не знают значения  
[понятий] «умопостигаемый» и «бестелесный»*<sup>133</sup>.

Так вот, учитывая, что это истинно, посмотрим также, сколько всего придумывает Феодор, защищая незаписанное учение, будто ангелы пришли в бытие одновременно с небом и землей. Ибо он говорит так: «Итак, мне представляется удивительным то, что некоторые думают, будто раньше неба и земли созданы Богом невидимые и разумные сущности, о которых мы научены из всего божественного Писания, что они находятся внутри тех и ограничены (περιεχράθθαι) ими. Ведь какое же определение допустит, что внутреннее существует прежде внешнего, а объемлемое — прежде объемлющего? Стало быть, конечно, необходимо, исследовать и то, где тогда были <140> ныне ограниченные этим местом [сущие]». И где, в каком из священных речений — раз уж, как ты утверждаешь, ты слышал, как все они [это] говорят, — [сказано], что бестелесные умные чины ангелов ограничены [в пространстве] между небом

132 Иов 38:7.

133 Ср.: Косма Индикоплов, *Христианская топография*, I.30: «Говорящие, что небо является телом, утверждают, что оно содержит/охватывает (περιέχειν) все мироздание, настаивая, что ничто не находится вне его, и в то же время определяя, что ангелы, демоны и души, будучи частью мироздания, неограничены (ἀπεριεχράφους), не содержат небо и не содержатся небом, — не разумея говоримого, потому что то, что (ничего) не содержит и (ничем) не содержится (τὸ μὴτε περιέχον μὴτε περιεχόμενον), вообще не созерцается среди сущих» (Wolska-Conus 1968, 301). Далее в том же п. 30 Косьма для примера рассуждает о душе: если она существует и находится в определенном месте (внутри человека), то тогда, если тело охватывается небом, каким образом душа не охватывается им? (ibid., 301–303). — Т. С.

и земель, приписывающий собственные измышления Божественному Писанию? А это значит не что иное, как предположить у ангелов телá и величину: ведь быть в [некотором] месте свойственно только телам, которые отличаются тремя [измерениями]. Ибо и место есть измерение (διάστημα)<sup>134</sup>. Мы же показали, что те [ангелы] не являются телами и не связаны бестелесными сущностями с органическими телами подобно нашим душам. Поэтому-то разумные души не сами по себе пребывают в (определенном) месте, но по сопутствию (κατὰ συμπεβηκός), благодаря тому, что их тела, которым они придают форму (εἰδολοιοῦσιν), находятся в [определенном] месте, как и движутся они с места на место по сопутствию, когда движутся те [тела]. А те [ангелы], совершенно отделенные от тел, не пребывают в [каком-либо] месте по сопутствию и им не свойственно двигаться в зависимости от местоположения принимающих их [тел]<sup>135</sup>.

134 Аристотель определял место как границу объемлющего тела (Arist. *Phys.* 212a5–7, 212a20–21, 212a31–32), тогда как Филопон критикует определение Аристотеля и рассматривает место как бестелесную трехмерную протяженность, которая вмещает в себя тело, но при этом отличается от этого тела (Philop. *Phys.* 567.29–568.1). Трехмерная протяженность характеризует не только место, но и тело, его заполняющее — трехмерность есть неотделимое свойство тела, которое предшествует как сложным телам, так и элементам. В отличие от Аристотеля, который считал, что качества элементов первичны по отношению к трехмерной протяженности тела (Arist. *De Gen.* 320a320b34; 329a23–329b5), Филопон настаивает, что трехмерная протяженность конституирует телесность и первична по отношению ко всем чувствуемым свойствам (Philop. *Contr. Pr.* 413.13–415.5; 529.9–17). Однако физическое тело, в отличие от места, составлено из материи и формы, и потому может действовать и претерпевать, тогда как место как таковое представляет собой пустую бестелесную протяженность, лишенную материи (Philop. *In Phys.* 559.9–18; 561.3–12; 578.5–32). Филопон использует два различных понятия тела: во-первых, он говорит о физическом теле, которое является композитом из материи и формы и подлежащим движению, во-вторых, он вводит представление о теле как таковом, единственным определением которого является неограниченная трехмерная протяженность, лишенная качеств и величины (*Contr. Pr.* 412.27–28; 424.7–11). Тело как таковое — это первое подлежащее всех физических тел — как сложных тел, так и элементов — оно не существует само по себе, в отдельности от чувствуемых свойств и определенного размера, то есть в отдельности от какой-либо формы, но подлечит любой физической форме (Philop. *Contr. Pr.* 424.7–425.24; 526.21–25, см.: De Haas 1997, 251–279). Также Филопон разделяет два типа места: место определенного тела и абсолютное место. Протяженность как место определенного тела тождественна размерам этого тела и определяется как мера тела, однако само существование бестелесной протяженности не зависит от тела, которое в ней помещается. Место каждого тела соотносится не с самим этим телом, но с абсолютным местом, которое определяется как бестелесная трехмерная протяженность, ограниченная пределами космоса. Само по себе это место является пустым, но, так как пустота не существует актуально, место всегда заполнено телами. Каждое тело занимает место в рамках этой общей для всего космоса протяженности, а перемещение тел мыслится как изменение порядка и соотношения мест, которые занимают эти тела, в рамках общей протяженности абсолютного места (см.: Philop. *In Phys.* 557.10–585.1; см.: Papachristou 2021, 55–90). — М. В.

135 Движение присуще только материальному телу, поскольку только тело, сложенное из материи и формы, пребывает разом и в возможности, и в действительности, а движение определяется как действительность сущего в возможности, поскольку оно есть в возможности (Arist. *Phys.* 201a9–201b5). Кроме того, движение всегда связано с категорией места, поскольку подвижное тело всегда находится в каком-либо месте (Philop. *In Phys.* 565.1–5;

Однако же они тоже говорят, что ангелы бестелесны, и Феодорит в тех сочинениях, где разрешает затруднения относительно Ветхого Завета, говорит так: «То, что начало быть, обладает ограниченностью, то есть бытием. Следовательно, говоря, что природа ангелов бестелесна, мы говорим, что их существование (ὀλότασιν) является ограниченным. Ибо каким образом кто-либо мог бы представить себе *тысячи тысяч* и *мириады мириад*<sup>136</sup>, согласно божественнейшему Даниилу, не разумея каждого [из них] ограниченным своим собственным [местом]?»<sup>137</sup> А Феодор говорит, что они являются умопостигаемыми и разумными. И что [тут] удивительного, когда и о наших душах он утверждает, что они умопостигаемые, говоря так: «Сродными <142> этим природам Он сотворил и наши души: умопостигаемые сущности, причастные бессмертной жизни и, конечно, разуму — наилучшему в нас»? Но он не знает, что выражают слова, которые он приводит: ведь чувственно воспринимаемое противоположно умопостигаемому, а любое чувственно воспринимаемое является телом. И наоборот: всякое физическое тело является чувственно воспринимаемым, и значит, ничто из того, что является не чувственно воспринимаемым, а умопостигаемым, не есть тело, но совершенно бестелесно. Однако никакое тело не является разумным, поскольку не имеет познания Бога, даже если оно одушевлено; но разумное начало пребывает в бестелесных и обособленных от тел сущностях, каковы и души людей. Итак, если сущность ангелов разумна и бестелесна, то она, по-видимому, не имеет и протяженности (ἀμεγέθης). Ведь есть три вида размеров: тело, поверхность, линия; и телом является имеющее три измерения — длину, ширину, высоту; поверхность же есть предел (πέρας) тела, имея только два измерения — длину и ширину; а линия есть предел поверхности, обладая только лишь одним измерением — длиной. Стало быть, если никакая величина не существует вне тел, то если что-либо бестелесно, оно совершенно лишено величины и протяженности: ведь в теле наличествует всякая поверхность и очертание (ὄρασμαί). Итак, если место содержит в себе только тела, тогда никакая бестелесная сущность сама по себе не способна находиться в [каком-либо] месте. Так вот, те, которые для несведущих кажутся что-то знающими, если и болтают без умолку о бестелесном и умопостигаемом, не задумываясь над значением этих слов, все равно снова соскальзывают к величине и размерам. Ибо что говорит Феодор? «Ведь какое же определение допустит, что внутреннее существует прежде внешнего?» — называя внутренним ангельские силы по эту сторону неба и земли, а внешним — небо и землю, а еще яснее говоря, что они ограничены в [некотором]

Arist. *Phys.* 211a12–17; 212a2–7). Если ангелы бестелесны, то они не находятся в каком-либо месте и не могут двигаться, то есть действительность ангелов не включает в себе возможности, как действительность физических тел. Кроме того, если ангелы не связаны с телом, как связана с ним душа, то они не могут иметь место и не могут двигаться даже по сопутствию. — М. В.

136 Дан. 7:10.

137 Феодорит Кирский, *Вопросы на Бытие*, I, Вопрос 3.

<144> месте, как кто-нибудь мог бы сказать, что воздух, вода, и огонь находятся внутри неба и земли. Чем же тогда ангельские бестелесные сущности отличаются от них, если пребывают в [определенном] месте подобно элементам?<sup>138</sup> Ведь даже душа пребывает в нашем теле не как в месте, но как придающая форму живому существу. Поэтому же она пребывает в [определенном] месте по сопутствию, потому что придает форму тому, что [находится] в [этом] месте, сама же по себе она не находится [там]. Ибо только телам свойственно, как я многократно говорил, пребывание в [каком-либо] месте.

Итак, эти добрые люди (οἱ χριστοὶ), когда говорят, что ангелы бестелесны, похоже, утверждают, что они не являются такими телами, каковы эти плотные и чувственно воспринимаемые растения, животные, металлы, элементы, однако не лишены всякого измерения [вообще], но являются, быть может, телами более тонкими, не достижимыми для чувственного восприятия по причине тонкого состава. И это они называют «бестелесным». Но среди сущих ни одно не тоньше простого и чистого огня: итак, согласно им [выходит, что] огонь бестелесен по сравнению с прочими элементами. А поскольку, опять-таки, воздух по составу тоньше воды, пусть они и его называют бестелесным по сравнению с водой, а воду — бестелесной по сравнению с землей как более тонкой, чем та, так что получается, что каждый [элемент] является одновременно и телом, и не телом; а именование одного и того же и телом, и не телом справедливо лишь осмеивать, а не опровергать. Ведь любая сущность, обладающая тремя измерениями, есть тело, даже если каким-то образом существует [тело] наитончайшее. Поэтому, стало быть, бестелесная сущность лишена всякого измерения. Таким образом, если сущность ангелов отличается тремя измерениями, то она, конечно, является телом, пусть даже оно чрезвычайно тонкое <146> и ускользает от возможности чувственного восприятия. Если же они бестелесны, как мы показали, то они не имеют никакого измерения.

138 В перипатетической и платонической физике космос не бесконечен, но имеет предел — пределом космоса является первое небо, за этим небом нет ничего: ни места, ни тела, ни пустоты (Arist. *De Cael.* 279a11–12; *Phys.* 216b20–21; Philop. *In Phys.* 372.7–23). Поэтому и трехмерная протяженность, то есть и место, и тело как таковое не могут быть актуально бесконечными. В космосе существует порядок мест: есть верх или предел, то есть небо, и низ или центр — земля. Все простые тела имеют свои природные места в этом порядке, и потому по природе стремятся вверх или вниз. Стремление вниз называется тяжестью, а стремление вверх — легкостью. В аристотелевской физике место — верх и низ — определено природным порядком, а элемент стремится к этому месту по своей природе (Arist. *Phys.* 208b15–23; 211a1–6; 212b33–213a1; *De Cael.* 276b9–10; *De Gen.* 330b30–35). Филопон считает, что Аристотель говорит о силе, присущей самому месту, то есть центру и периферии (*In Phys.* 579.27–28) и опровергает представление о силе места, утверждая, что бестелесная протяженность места сама по себе не имеет силы и не может быть причиной движения. Он говорит о том, что стремление тел вверх или вниз определяются не местом, но собственными природными импульсами тел, которые в них вложены создателем (Philop. *In Phys.* 581.7–31). Так, под небом существует порядок мест, который определен Создателем при творении мира, однако этот порядок зависит не от силы места как такового, а от природной силы, заключенной в телах (*In Phys.* 581.19–21). — М. В.

Итак, каким же образом не состоящее из частей и непротяженное могло бы находиться в [каком-либо] месте, когда ни поверхность, ни линия не находятся в [каком-либо] месте сами по себе, будучи измерениями, но бестелесными? Значит, только тела находятся в [определенном] месте; и если нечто [находится] в [каком-либо] месте, то оно непременно является телом; ведь место [принадлежит] телам, а не бестелесным.

Стало быть, Феодор, желая, чтобы ангельские сущности находились в [определенном] месте, считает их ничем иным, как телами, и эти [тела] либо, конечно, составлены из четырех [элементов], либо из одного простого, будь то огонь или воздух, а если он и говорит, что они являются умопостигаемыми подобно нашим душам, то он не знает, что означает «умопостигаемое». И они, состоят ли из одного элемента или из всех, в любом случае тленны (φθαρτοί), от таких вот [элементов] имея бытие. Ведь людям вроде Феодора непозволительно устанавливать законы, будто элементы подвержены разрушению, а ангелы [состоят] из них, но их части, из которых те возникли, остаются нетленными, хотя ни одно боговдохновенное писание не говорит об этом: пусть же он будет пойман в свои же сети, неспособный словом доказать это, тогда как мы доказали противоположное. И апостол ясно указывает на тленность всех тел, говоря, что *и сама тварь будет освобождена от рабства тлению в свободу славы детей Божиих*<sup>139</sup>. Таким образом, стало быть, ничто из тленных [сущих] не причастно нетлению, кроме Господнего тела.

Пусть и Феодорит поразмыслит о собственном мудровании. «Ибо как кто-либо, — говорит он, — мог бы представить себе *тысячи тысяч* и *мириады мириад*, согласно божественнейшему Даниилу, не разумея каждого [из них] ограниченным своим <148> собственным [местом]?» Но ему следовало подумать о том, что и каждая ипостась Святой Троицы отличается от остальных и что их три по числу, различающихся друг от друга особыми свойствами (ιδιώμασιν). Итак, вследствие этого или они будут пребывать в [определенном] месте и будут телами, или на нас набросится Савеллий, или же более истинно третье — что характерные особенности в ипостасях, отличающие таким образом единоприродных, либо являются телами, либо содержатся в [каком-то] месте.

*17. О том, что Феодор думает, будто ограниченность (τὸ περὶεὔρηφθαι) или неограниченность (ἀπερίγραφον) является чем-то относящимся только к ограничению в пространстве.*

Итак, похоже, они не знают также и термина «ограничение» (περὶγραφή), думая, что это относится только к пространственной протяженности и ни к чему другому и является особенностью одних только тел, потому что не способны помыслить ни о чем выходящим за пределы представления о них<sup>140</sup>.

139 Рим. 8:21.

140 Телах. — Т. С.

Ведь они думают, будто ограничение относится только к месту, а потому считают, что и ангелы суть тела, ограниченные [пространством] между землей и небом и поэтому пришли в бытие одновременно с ними, — это ясно показал Феодор, сказав: «Необходимо, стало быть, исследовать и то, где тогда были ныне ограниченные этим вот местом. Ибо невозможно, чтобы неограниченные сущие возникли под ограничением. Если же они подлежали ограничению, то необходимо искать, какое место заключало их прежде, в каком [месте] они были ограничены, точно <150> так же как сейчас пребывают в этом пространстве (χώρῳ)». Но глупо разыскивать место, [бывшее] до [появления] видимых [сущих], а еще куда глупее для бестелесных и умопостигаемых разыскивать место, величину и ограничение, если в отношении них ограничение мыслится как существование с определенными размерами и в определенном месте, и таким образом каждый из ангелов оказывается подверженным ограничению, почему они и говорят, что они содержатся в [некотором] месте. Если же всякое ограниченное есть тело, как было показано, то получается, следовательно, что и ангелы являются телами. В других местах уже рассмотрев предлагаемое положение, я показал, что и неограниченное представляется ими как бесконечное по величине тело, не объемлемое по этой причине [определенным] местом. В самом деле, что могло бы охватить извне беспредельное тело? Ведь при этом оно уже не было бы беспредельным. Ибо они не знают никакого другого значения [понятий] «ограниченное» и «неограниченное».

Итак, таким вот образом они и о Боге думают, что Он неограничен, растягивая Его до размеров всех тел и всего мироздания и полагая, что Он превосходит их в смысле протяженности, даже если говорят, что божественная сущность бестелесна и умопостигаема. Однако же им следовало поразмышлять о том, что, если Бог есть Создатель всякого тела и всякого измерения, Он по необходимости не является ничем из того, что создал, поэтому Сверхсущностный (ὑπερούσιος) и воспевается как производитель (παρακτικός) всякой сущности и высший веков, пребывающий прежде веков, потому что Он есть Творец и веков. Ведь сказано: *через Которого и века сотворил*<sup>141</sup>, чтобы века существовали; <152> так что «неограниченное» и «беспредельное» о Боге говорится и мыслится иным образом<sup>142</sup>. Если же доказано, что сущности ангелов

141 Евр. 1:2.

142 В III книге «Физики» Аристотель доказывает невозможность существования актуальной бесконечности, понимая под таковой актуально бесконечное тело (Arist. *Phys.* 204a8–206a8, Philop. *Contr. Pr.* 7.25–8,4), а в VIII книге того же трактата он доказывает вечность движения космоса, для которого необходимо непрерывное движение первого неба, и приходит к выводу о том, что для вечности космоса необходим неподвижный нематериальный двигатель, который обладает бесконечной силой двигать небо (Arist. *Phys.* 266a10–267b25). Доказательство Аристотеля исходит в том числе из аргумента, воспринятого античной традицией, который гласит, что конечное тело не может вместить в себя бесконечную силу. Конечная сила не может быть причиной бесконечного движения, значит для бесконечного движения необходима бесконечная сила, причем, по Аристотелю, эта сила должна быть нематериальной, а значит, находиться вне космоса. В неоплатонической традиции

бестелесны и вне всякого измерения, значит, они не ограничены по величине и не неограничены, то есть не имеют ни определенной, ни бесконечной величины и не находятся в пространственном отношении ни вне мироздания, ни внутри<sup>143</sup>. Ведь [иначе] и о Боге, безначальном и высшем веков, можно было бы исследовать, согласно этим [людям], где Он находился до [возникновения] мироздания; но, как я многократно говорил, это [касается] только тел.

Другим же образом об ангелах можно было бы сказать, что они ограничены по силе, поскольку они не способны на все, что [может] Бог, а также, вероятно, и одни стоят выше других по силе и знанию, и в этом отношении можно назвать их ограниченными<sup>144</sup>, по величине же они не ограничены и не неограничены, будучи лишены протяженности (ἄμεγέθεις). Если где-то возможны случаи их видимого попечения о ком-либо, когда они являются в [том или ином] образе, то самое это явление и пророчество, чем бы оно ни было, можно назвать ограниченным в [некоем] месте, поскольку оно не является и не дает предсказаний никому другому; однако это никак не <154> [относится] к их бестелесной сущности, которая невидима и не ограничена местом. Впрочем,

---

этот аргумент Аристотеля объединялся с представлением Платона о том, что бог творит мир (Plato *Tim.* 27d–28d), и если бог имеет силу (δύναμις) чтобы творить, сущее имеет способность (δύναμις) к существованию. Прокл, опираясь в том числе на этот аргумент Аристотеля, доказывает, что мир вечен, поскольку Творец имеет бесконечную силу для того, чтобы быть источником непрерывного движения и бытия мира (Procl. *In Tim.* 267.20–24). Филопон в «О вечности мира против Прокла» резюмирует аргумент Прокла следующим образом: «согласно Проклу бесконечная сила есть вечность (δύναμις ἀπειρός ἐστιν ὁ αἰών)» (Philop. *Contr. Pr.* 1.17–18). И Аристотель, и Прокл, обсуждая силу первого двигателя или творца, понимают ее как экстенсивно бесконечную: бесконечность силы выражается в ее непрерывности, но действие этой силы в некотором смысле ограничено, так как эта сила соразмерна миру, — именно поэтому бесконечная сила является причиной вечного существования и движения мира. Филопон же отделяет божественную вечность от временности мира и понимает божественную силу иначе — он говорит о том, что Бог обладает силой, бесконечной во всех отношениях (κατὰ πάντα τὸ εἶναι θεῶν ἀπειροδύνατον, Philop. *Contr. Pr.* 3.6–7; также: 7.1–9) и бесконечность этой силы несоизмерима конечности творения (Philop. *Contr. Pr.* 5.19–6.1; 6.13–14; 8,). Поэтому то, что Бог творит бесконечной силой, не означает того, что мир вечен (Philop. *Contr. Pr.* 8.28–9.4, 13.20–15.1). Из этого можно сделать вывод, что Филопон предполагает интенсивную бесконечность божественной силы: божественная сила бесконечно превосходит любую конечную силу, именно поэтому она не может быть соразмерна конечному бытию и конечному движению, а Бог не может быть сравним с миром, так как бесконечное не может быть сравнимо с конечным. — *М. В.*

143 Ср.: Иоанн Дамаскин, «Точное изложение православной веры» II.3: «Они описуемы: ибо когда они находятся на небе, их нет на земле, и когда Богом посылаются на землю, они не остаются на небе, но они не удерживаются ни стенами, ни дверьми, ни запорами, ни печатями. Ибо они неограничены. Неограниченными же называю их потому, что являясь по воле Божией достойным людям, они являются не такими, каковы сами по себе, но преобразуются сообразно тому, как смотрящие могут видеть их. Ибо по естеству и в собственном смысле неограничено одно только несотворенное, ибо всякое создание определяется сотворившим его Богом» (Jo. Dam. *De fide. orth.* II.3; Kotter 1973, 46.31–38). — *В. Б.*

144 Ангелы лишены божественного всемогущества, то есть их сущность, хотя и нематериальна, но конечна. Конечность сущности ангелов выражается в конечности или ограниченности их силы, а ограниченность силы приводит к представлению о порядке или иерархии ангелов по величине присущей им силы. — *М. В.*

заниматься этим дальше, обращаясь к людям, не способным помыслить ничего сверх воспринимаемого чувствами, — поистине напрасно. Перейдем к свидетельствам от Писаний.

*18. О том, что Феодор не доказывает ни одним письменным свидетельством, что ангелы получили существование вместе с небом и землей. И о том, как сказанное в Писании образно (τροπικῶς) следует прилагать к реальному положению дел.*

«Как Моисей, — говорит он, — разделил творение (κτίσιν) на две [части], небо и землю, так и Давид делил его на те же части и сказал, что одни воспевают Бога с небес, а другие от земли, соответственно описавшему творение [Моисею]. Ибо, сначала упомянув о тех, что с небес: *Хвалите Господа с небес*, он добавляет: *Хвалите Его, все ангелы Его, хвалите Его, все силы Его*<sup>145</sup>, собирательно говоря обо всех невидимых разумных природах; затем, перейдя от невидимых к видимым, он упоминает о солнце и луне, звездах и свете, а также о самих небесах и водах выше этого видимого неба<sup>146</sup> — и, наконец, прибавляет: *Хвалите Господа от земли*<sup>147</sup>. Итак, очевидно, что, разделив таким образом все творение надвое и сказав, с одной стороны, о тех, которых с неба, а с другой — о тех, что от земли, говоря при этом обо всем, что возникло или одновременно с небом и землей, или после них, он не упомянул бы вместе с ними невидимые силы, причисляя их к тем [созданиям], что от небес, если бы не знал ясно, что они не возникли прежде неба и земли, но вместе с ними получили бытие, будучи помещены внутри них, поскольку и они суть часть творения. <156>

В качестве свидетеля этого достаточно и блаженного Павла, говорящего, что *мы сделались зрелищем для мира, для ангелов и людей*<sup>148</sup>. Было бы смешно думать, будто те, которые, по слову блаженного Павла, являются частью мира в той же степени, что люди, существовали раньше мироздания».

Феодор полагает, что этими двумя свидетельствами, пророка Давида и апостольским, он вполне подкрепил [утверждение], что служащие Богу силы пребывают внутри неба и земли, чему он научился, как говорит, из всего святого Писания. Но мы, пресекая защиту его рассуждений, [уже] изложили необходимое, ничего не пропустив. Итак, с одной стороны, из сказанного мы узнали, что даже Феодорит, защитник Феодора, не думает, будто божественное Писание говорит что-либо ясное о них, существуют ли [ангелы] прежде неба и земли или нет, и что если кто-либо предполагает, что они предсуществуют, это не противно слову благочестия.

145 Пс. 148:1–2.

146 Ср. Пс. 148:3–4.

147 Пс. 148:7.

148 1 Кор. 4:9.



Далее, с другой стороны, Феодор считает неоспоримыми выдвинутые свидетельства того, что ангельские Божие силы возникли вместе с небом и землей, а небо как бы положено пределом для их местонахождения, потому что они и существовать без него не могут, по причине сказанного пророком: *Хвалите Господа с небес, хвалите Его, все ангелы Его, хвалите Его, все силы Его*, — по-иудейски обращая внимание только на букву. Ну, а когда о Боге [пророк] говорит: *Обитающий в небесах посмеется над ними, и Господь <158> высмеет их*<sup>149</sup>, и еще: *Небо неба — Господу, а землю Он дал сынам человеческим*<sup>150</sup>; *Живущий в вышине и хранящий*<sup>151</sup> *смирненных*<sup>152</sup>; *Господь с неба взглянул на сынов человеческих*<sup>153</sup>; *Господи, приклони небеса и сойди*<sup>154</sup>, — а также [когда говорит] Сам Бог: *Небо — престол Мне, и земля — подножие ног Моих и какой дом постройте вы Мне, говорит Господь, или какое место для покоя Моего?*<sup>155</sup> — и многое множество других подобных [выражений], содержащихся почти во всем боговдохновенном Писании, — что на это скажет Феодор? Ведь если он привязан к одной лишь букве, нисколько не размышляя о ее смысле, то пусть скажет, что и Бог — часть мироздания, и выделит Ему небо в жилище! И пусть оно будет не только домом Божиим, но и престолом, а земля — подножием ног Его. Давайте тогда поищем, где обитал Бог прежде возникновения неба или на каком престоле сидел, и что было Его подножием прежде появления земли? Пусть он тогда скажет, опираясь только на буквальный смысл слов, что Бог нуждается также в покое и в убежище, пусть припишет Ему гнев, скорбь и сон, вставание [с места] и раскаяние, радость и смех — по сказанному: *Обитающий в небесах посмеется над ними*, — а также еще что-нибудь из человеческих страстей. Да и все наши члены: руки, пальцы, ноги, десницу, глаза, веки, уши, рот, сердце, лицо, зад — ведь обо всем этом сказано — и, попросту говоря, человеческий вид пусть придаст Ему, и голос, и старость — ибо Он есть *ветхий днями*<sup>156</sup>, согласно пророку Даниилу, — и многое множество другого наинелепейшего пусть припишет Ему из-за [привязанности] только к буквальному смыслу слов. Если же это удел крайнего нечестия и глупости, то следует не привязываться к голой букве, а отыскивать, к чему направлено каждое из этих <160> [выражений]. Ведь из них мы, пригвожденные к одному только чувственному восприятию, получаем знание, благодаря [заключенной в] них аналогии боговдохновенные Писания возводят нас к более божественным представлениям: о глазах [говорится] потому, что Бог наблюдает за всем; об ушах —

149 Пс. 2:4.

150 Пс. 113:24.

151 Или: *надзирающий; посещающий*, ἑφορῶν. — Т. С.

152 Пс. 112:5–6.

153 Пс. 13:2.

154 Пс. 143:5.

155 Ис. 66:1; Деян. 7:49.

156 Дан. 7:9.

потому что от Него ничего не ускользает, даже если мы скрытно совершаем [что-либо], будь то благо или противоположное; о деснице — потому что Его сила является действующей и охватывает всех как бы одной рукой, по сказанному: *в руке Его концы земли*<sup>157</sup>; и Исаия [говорит]: *Кто измерил воду рукою своею и небо пядью, а всю землю — горстью?*<sup>158</sup> Домом же Божиим, как мы знаем, зовутся очищенные души: *Его дом — мы*<sup>159</sup>; *вселюсь в них*, говорит Бог, *и буду [в них] ходить*<sup>160</sup>; Я и Отец *придем и обитель у него сотворим*<sup>161</sup>; *не знаете ли, что вы храм Божий и дух Бога живет в вас?*<sup>162</sup> Также и престолом, ибо говорит: *покоящийся во святых*<sup>163</sup>; и противоположное: *Не грехи ли ваши стали расселиной между Мною и вами?*<sup>164</sup> *Ибо Святой Дух премудрости убежит от хитрости и уйдет от помышлений безрассудных*<sup>165</sup> и не будет обитать в теле, обремененном грехом<sup>166</sup>. Также подобное этому: *Разве мало вам доставлять затруднение людям, как же Вы и Бога затрудняете?*<sup>167</sup> Ведь как говорится, что Бог, *покоящийся во святых*, почивает в угождающих Ему, так можно по справедливости сказать, что не повинующиеся Его законам доставляют затруднение Богу, пекущемуся об их спасении.

И точно так же, в случае каждого из сказанных таким образом ради нашей пользы [слов], подобает тем, кто обладает малым знанием божественной природы, восходить к достойным Бога представлениям. <162>

### 19. Как следует понимать [выражение]

*Хвалите Господа с небес и последующие [слова] гимна.*

Итак, если богоносные мужи, из всего творения составив как бы хор умопостигаемых и чувственно воспринимаемых [сущих], сплели гимн от них сотворившему всё Богу, пусть это не уведит нас к странным фантазиям об умных бестелесных силах, будто они находятся в [определенном] месте подобно телам и частям чувственно воспринимаемого мира и вследствие этого являются по сущности не бестелесными и умопостигаемыми, а чувственно воспринимаемыми и телами. Ибо всякое природное тело является чувственно воспринимаемым, а всякое чувственно воспринимаемое есть тело. Если же они бестелесны и умопостигаемы — а мы показали, что об этом говорят и Феодорит,

157 Пс. 94:4.

158 Ис. 40:12.

159 Евр. 3:6.

160 Иез. 37:27; 1 Кор. 6:16.

161 Ин. 14:23.

162 1 Кор. 3:16.

163 Ис. 57:15.

164 Ис. 59:2.

165 Прем. 1:5.

166 Прем. 1:4.

167 Ис. 7:13.

и Феодор, — то, стало быть, они не являются чувственно воспринимаемыми и потому не суть тела, вследствие чего нельзя думать, ни что они пришли в бытие вместе с телами, ни что они нуждаются в месте, ни что они находятся внутри или вне неба, ни что они составляют часть чувственно воспринимаемого мира.

Если же мы часто называем их «небесными» и «силами небес», это ничуть не странно, потому что и Богу мы уделяем небо и зовем Его небесным и небожителем. Итак, поскольку ангелы — служители Божии, то где люди предполагают или говорят соответственно некоему благочестивому предположению (ὑπόνοιαν), что находится Бог, там, полагают они, сопутствуют Ему и Его служители. Поскольку мы, люди, выделяем для Бога священные жилища, ограждая их от всякой обыденности (πάσης κοινότητος), и в них простираем руки, беседуя с Богом в молитвах как с присутствующим [там], так как сказано: *ночью поднимите руки ваши к святилищам и благословите Господа*<sup>168</sup>, — то что же удивительного, если и из всех существующих тел Богу уделяют самое досточтимое и чистейшее — небо? Поэтому и руки к нему <164> простирают, молясь: ведь это руководит более грубые души, благодаря направлению глаз и рук к небу, словно бы отделять себя от всего земного и возводить ум к Богу, поскольку очень многие не способны достичь понимания сверхмирных [вещей] (τῶν ὑπερκοσμίων). Итак, по справедливости, как я сказал, и о служителях Бога говорят, что они находятся рядом с самим Богом на небе, ради пользы многих изображая божественное более материально, исходя из наших [представлений]. Стало быть, поскольку дело обстоит таким образом, [выражение] *Хвалите Господа с небес, хвалите Его, все ангелы Его* ничем не вредит природе вещей благодаря высказанным соображениям.

*20. О том, что деяния Бога не перечисляются в гимнах согласно порядку миротворения, как полагает Феодор.*

Отсюда ясно, что не все в гимне перечислено, как думает Феодор, в порядке миротворения — с одной стороны то, что на небе, а с другой — что на земле. Ведь пророк Давид, сказав *Хвалите Его, солнца и луна, прибавил Хвалите Его, все звезды и свет*<sup>169</sup> не по порядку Моисеева рассказа, упоминая свет после солнца, луны и звезд;<sup>170</sup> затем он еще прибавляет: *Хвалите Его, небеса небес*,<sup>171</sup> по причине неба, появившегося в [самом] начале, — однако оно возникло раньше всего;<sup>172</sup> потом, опять сказав: *Хвалите Господа от земли, змеи и все бездны*, он прибавил: *огонь, град, снег, лед, дыхание бури*,<sup>173</sup> не соблюдая

168 Пс. 133:2.

169 Пс. 148:3.

170 Согласно Библии, свет был создан раньше всех светил. — Т. С.

171 Пс. 148:4.

172 См.: Быт. 1:1.

173 Пс. 148:7–8.

естественный порядок, — ведь это имеет место над землей, и только лед за-  
твердевает на земле.

Но и гимн отроков в печи учит тому же, ведь они, сказав: *Благословите, звезды небесные, Господа*,<sup>174</sup> прибавили: *Благословите, всякий ливень и роса, <166> Господа*,<sup>175</sup> — однако роса образовывается на земле, а ливень — в воздухе. Значит, ни в каком из гимнов не разделено то, что с небес, и то, что от земли. Вслед за этим, перечислив множество [вещей]: ветры, огонь, зной, холод, жар, роса, снегопад, ночи, дни, — они упомянули свет и тьму,<sup>176</sup> из которых одна сопутствовала возникновению неба и земли, а другой получил бытие во вторую очередь, вслед за небом и землей.<sup>177</sup> А насчет прочего гимн для знающих природный порядок сущих говорил о небе и земле как о возникших прежде всех: *Благословите, небеса, Господа; да благословит земля Господа*,<sup>178</sup> — а затем прибавлял остальное, что [находится] в них и между ними.

Итак, обо всем [этом] можно сказать — как мне представляется, это и является наиболее истинным, — что, поскольку Моисей ни единым словом не обмолвился о возникновении умопостигаемых бестелесных сил, а гимн начался с [вещей] наиболее досточтимых — у нас, я имею в виду, — с неба, присовокупив и бестелесные умные чины ангелов, то вместе с чем справедливо было их упомянуть, как с небом, самым досточтимым у нас, вместе с самым высокочтимым из всего? Но начинать гимн с них было неразумно, так как упоминания о них не встречается в [рассказе о] миротворении, потому что они предсуществуют чувственно воспринимаемому миру. Действительно, у пророка [Давида] была одна-единственная цель — сплести Богу гимн от [лица] всех созданий, а не разделить то, что от неба, и то, что от земли, как говорит Феодор, согласно порядку их возникновения. Стало быть, из порядка и распределения упомянутых в гимне [вещей] <168> Феодор не получил ничего убедительного для своего исследования.

### 21. Каким образом у апостола сказано:

*Мы сделались зрелищем для мира, для ангелов и людей*<sup>179</sup>.

То же самое следует думать и об [изречении] *Мы сделались зрелищем для мира, для ангелов и людей*, — не что ангелы суть часть чувственно воспринимаемого мира или возникли одновременно с ним, но что Павел, имея в виду *борьбу не против плоти и крови, но против начальств и властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов лукавства*,<sup>180</sup> говорит, что

174 Дан. 3:63.

175 Дан. 3:64.

176 См.: Дан. 3:65–72.

177 Ср.: Быт. 1:1–3.

178 Дан. 3:59,74.

179 1 Кор. 4:9.

180 Еф. 6:12.

зрители его подвигов собраны не только из людей, но и из ангелов, причем ангелы удивляются его подвигам против духов лукавства, а люди вместе с ангелами — [подвигам] против начальников на земле, на которых воздействуют те [духи]. Разве же он говорит не о нынешнем мире, о котором Господь сказал: *весь мир лежит во зле*,<sup>181</sup> и к ученикам: *вы не от мира сего*<sup>182</sup> и *идет князь мира сего и во Мне не найдет ничего*,<sup>183</sup> называя миром сочетание лукавых людей и демонов, из коих некоторые являются лукавыми мироправителями? В этом-то мире Павел и стал зрелищем, противоборствував каждому из этих родов, людям и демонам, [и] последних он называл ангелами, по сказанному: *отправка злых ангелов*<sup>184</sup> и *огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его*.<sup>185</sup> И Петр [говорит]: *Ибо если Бог не пощадил согрешивших ангелов, но, в узах мрака ввергнув в Тартар, предал соблюдать наказываемых для суда...*<sup>186</sup> И Иуда: *ангелов же, не сохранивших своего <170> господства, но оставивших свое жилище, сохранил в вечных узах на суд великого дня*.<sup>187</sup> Это же, думаю, являет и апостольское [слово]: *Не знаете ли, что мы будем судить ангелов?*<sup>188</sup> Феодор же умалает — чтобы не сказать хуже — природу ангелов и на многих других [примерах], заниматься которыми нам не стоит и нет нужды.

22. *О том, что Феодор, толкуя [выражение] И сказал Бог: да будет свет,*<sup>189</sup> *приписывает Богу человеческий голос, а ангелам — чувственное восприятие голосов, [будто] Бог говорил ради их послушания; и о том, что такое предположение нелепо.*

Впрочем, не бесполезно, пожалуй, упомянуть одну из многих нелепостей, а именно — что Феодор дерзнул говорить о священных силах и о Самом Боге, помышляя в отношении Него о ничтожных и человеческих [вещах]. «Ведь относительно первого творения, — говорит он, — блаженный Моисей не говорит о речи, но просто: *В начале сотворил Бог небо и землю*; тогда Он произвел их одной волей, не пользуясь никакой речью, поскольку не существовало того, кто должен был о чем-либо узнать из Его речи. Об остальных же [творениях Моисей] говорит, что им предшествовала речь: ведь поскольку отныне существовали те, кто должен был по голосу узнать о Создателе, невидимом по сущности, тогда речь предшествовала [сотворению], как угодно Богу, и дело

181 1 Ин. 5:19.

182 Ин. 15:19.

183 Ин. 14:30.

184 Пс. 77:49.

185 Мф. 25:41.

186 2 Пет. 2:4.

187 Иуд. 1:6.

188 1 Кор. 6:3.

189 Быт. 1:3.

следовало за речь. Было же это для невидимых разумных существей поучением от Создавшего тварь собственным повелением»<sup>190</sup>.

Что за нелепость! Он слышит членораздельную речь Бога! Значит, она, конечно, и голосовыми органами произведена, и нуждается в пропускающем звук воздухе? Ведь, даже если [Феодор] говорит: «как угодно <172> Богу», это он сказал не о том, что возникла речь, но о том, что сам Бог возглашал так, как Ему было угодно. В самом деле, он не говорит, что в результате некоего чудодействия воздух сформировался в речь, как и прежде часто бывало — в том числе относительно самого Господа, когда пришел голос словно с неба: *Сей есть Сын Мой возлюбленный, в котором Мое благоволение*<sup>191</sup>, — но утверждает, что говорил Сам Бог: это ясно из сказанного им о том, что при первом творении Бог не говорил, поскольку не было еще способных научиться чему-либо из Его речи; поскольку же впоследствии Бог заговорил ради

190 Более полный вариант этой цитаты из проэмия к первой книге толкования на Бытие Федора Мопсуестийского сохранился в сирийском переводе: «Бог учредил твари такой порядок, благодаря которому разумным существам надлежало познать невидимого Творца: Он создал их не из друг друга и не для самих себя, не лишил их знания и всего прочего, благодаря чему они смогли бы познать Бога, но сотворил их одновременно с видимыми вещами, когда в одночасье создал неукрашенное творение. Впоследствии шаг за шагом Он украсил его: прежде, чем создать свет, Он рассеял мрак тьмы, после этого Он сотворил видимое небо, расположив на его поверхности множество вод. Затем, собрав воду в одно место, Он явил сушу и сотворил растения, семена, животных и наконец — человека. Он украсил Свое творение на глазах невидимого разумного воинства, которому прежде всего и надлежало получить знание о Боге и Его учение, чтобы оно поняло, Кто именно творит, увидев изначальное творение, а затем — мир во всем его убранстве. Так разумным существам стало известно, что их и все видимое создал один и тот же Творец — вместе с ними Он дал бытие и тому, что было сотворено на их глазах Его словом. Именно по этой причине о том, что было сотворено вначале, блаженный Моисей не говорит: “Сказал Бог”, — но только: “в начале сотворил Бог небо и землю”, — то есть творила только Его воля, к слову же Он не прибегал, поскольку не было того, кому надлежало научиться Его словом. О последующих же творениях Моисей сообщает, что Бог предварял их создание словом, так как уже появились те, кому подобало узнать о сокрытом по Своей природе Творце через слово, соединенное с действием и предварявшее творение по воле Его. Итак, разумные невидимые существа научались о том, что Бог создал творение Своим повелением, поскольку Он не прибег к слову в начале, когда некому было учиться, но каждый раз произносил его впоследствии, когда необходимо было научить. Именно это сообщает Бог блаженному Иову, говоря: “Когда Я творил созвездия, все ангелы Мои возликовали громким голосом и восхвалили Меня” (Иов. 38:7). Известно об их ликовании как при виде звезд, так и во время создания всех прочих творений, поскольку они дивились и изумлялись сотворению словом природ, не существовавших прежде, то есть созданных из ничего, и тех, что были созданы по повелению Бога из сотворенных Им ранее. Созданные одновременно с видимой тварью, разумные невидимые существа точно поняли, что Бог творил не только из имеющегося, но может, если будет на то Его воля, творить из ничего» (Theodorus Mopsuestenus *Fragmenta commentarii in Genesim*; Sachau 1869, 1-10; пер. с сирийского А. Томразова: Феодор Мопсуестийский 2020). В контексте всей главы, очевидно, что Филопон не просто обращается к критике телесности ангелов Феодора, но указывает на несопоставимость чувственного урока, внешней демонстрации, которая может только напугать и восхитить душу раба, и самостоятельного уразумения, которого, как можно думать, Феодор таким образом лишает ангелов. — О. Н.

191 Мф. 3:17.

послушания ангелов, пусть он тогда даст ангелам и телесный слух, орган для восприятия звуков, а Богу — [какой-нибудь] народный диалект, на котором он хочет, чтобы Бог Сам издавал звуки посредством голосовых органов: у Него будет дыхательное горло — трахея, нёбо, язык, зубы и прочее, посредством чего звуки оформляются в слова.

Пожалуй, он воспользуется как свидетелем и апостолом, [сказавшим]: *Если я говорю языками человеческими и ангельскими*,<sup>192</sup> — не зная, что эта грамматическая форма и предположение, будто и у ангелов есть язык и наречие,<sup>193</sup> — гипербола. То же самое относится [и к выражению]: *Даже если я или ангел с неба благовестит вам не то, что вы приняли, на будет анафема*.<sup>194</sup> Ведь этого не собирался делать ни он сам, сказавший: *Ни ангелы, ни начальства, ни власти, ни силы, ни настоящее, ни грядущее, ни какая-либо иная тварь не сможет отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем*,<sup>195</sup> ни служащие Богу силы, *крепкие силою, творящие слово Его*,<sup>196</sup> *посылаемые на служение ради тех, кому предстоит <174> унаследовать спасение*,<sup>197</sup> не собирались этого делать. Но если даже предположить, что это случилось, если согласиться, что помимо этих были созданы и другие силы, то, возможно, [это] для безопасности слушающих, так как *и сам сатана преобразуется в ангела света*.<sup>198</sup> Итак, если сущность тех [небесных] воинств (ταυμάτων) бестелесная и умная, они не имеют ничего из наших органов чувств; потому-то о них можно справедливо сказать: ум видит и ум слышит.

Все это, как я уже говорил ранее, устроено Моисеем для пользы людей, которых он старался вести прежде всего к богопознанию [и] которые еще не были в силах понять, как одновременно с мыслью Бога о возникновении чего-либо эти вещи появляются, приведенные из небытия в бытие (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι). Не только землю и небо произвел Бог одним лишь хотением, но и каждое из остальных [творений], поскольку и у Владыки Христа [то же самое] происходило ради веры, что Он есть всё создавший словом: *Хочу, говорит Он, очистишься*;<sup>199</sup> *как ты веровал, да будет тебе*,<sup>200</sup> когда дело совершалось одновременно с пожеланием. Стало быть, [выражение] *Сказал Бог: да будет свет; и возник свет*<sup>201</sup> означало не что иное как мысль Бога и желание, чтобы появился свет. Тому же самому научил и Давид, говоря: *Он сказал —*

192 1 Кор. 13:1.

193 О «языке» ангелов см.: Poirier 2010.

194 Гал. 1:8.

195 Рим. 8:38.

196 Пс. 102:20.

197 Евр. 1:14.

198 2 Кор. 11:4.

199 Мф. 8:3.

200 Мф. 8:13.

201 Быт. 1:3.

*и возникло, Он повелел — и сотворилось,*<sup>202</sup> указывая посредством *сказал* на мысль Бога, а посредством *повелел* — на волю о возникновении задуманного.

Каким же образом, согласно Феодору, пришли в бытие одновременно с небом и землей мириады ангелов, совершенных по уму, а <176> не несовершенных, как мы из-за возрастания [нашего] тела мало-помалу, и как это, зная то самое, что вчера не существовавшим теперь случилось придти в бытие, они не дошли тотчас непременно до мысли о Произведшем их вместе с небом и землей? Согласно Давиду, сказавшему: *Удивительно познание Тебя из меня, оно превосходит [меня], я не достигаю его,*<sup>203</sup> то есть «глядя на себя самого и созерцая то, как Ты устроил меня, я тотчас получил удивительное знание о Тебе; и оно настолько превзошло мою мысль, что, даже если бы я хотел, я не сумел бы, наверное, напрямую смотреть на него — настолько оно лучезарно». Ведь если кто-нибудь, видя солнце, сказал бы, что его нет, он не смог бы убедить себя, что оно не существует; тем более, значит, у священных сил, которые там взирают на Него и соединены с небом и землей, созданными, согласно Феодору, вместе с ними, нет никакого недостатка в познании Бога, чтобы они нуждались в голосе Бога для представления о невидимом.

Ну, а вот этот [довод] совсем жалкий: «Поскольку, — говорит он, — Он был невидим и для них было невозможно видеть Бога, Он испустил голос, чтобы благодаря голосу они узнали о Невидимом». Он не познал, что невидим Бог для чувственных очей; ведь и душа невидима для них, поскольку она не тело: в самом деле, зрение улавливает краски, а краски имеют бытие в телах; умопостигаемое же и Бог познаются чистым умом, соответственно силе и достоинству каждого. Ибо что означает [выражение]: *ангелы их постоянно видят лицо Отца Моего на небесах?*<sup>204</sup> И Павел говорит: *ныне знаю в зеркале и гадательно, а тогда лицом к <178> лицу; сейчас я знаю отчасти, а тогда познаю так, как я был познан.*<sup>205</sup> А также: *блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят;*<sup>206</sup> *ибо мы увидим Его, как Он есть. И имеющий эту надежду очищает себя.*<sup>207</sup> Итак, только для чувственных очей Бог невидим, а для чистого ума Он видим. *Ибо невидимое Его, вечная Его сила и Божество, от создания мира видимы, постигаемые через творения, чтобы им быть безответными. Оттого, что они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось неразумное их сердце...*<sup>208</sup> Итак, если Павел говорит, что невидимый Бог через сотворение мира стал видим людям и что неразумны те, кто через творения не пришел к мысли

202 Пс. 148:5.

203 Пс. 138:6.

204 Мф. 18:10.

205 1 Кор. 13:12.

206 Мф. 5:8.

207 1 Ин. 3:2–3.

208 Рим. 1:20–21.



о Сотворившем, и утверждает, что сердце их помрачено, то что сказать о святых ангелах, если, согласно Феодору, они нуждались в голосе, чтобы благодаря ему с трудом придти к познанию создавшего их Бога? Это ведет к принижению их даже сравнительно с людским разумом!

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ К КОММЕНТАРИЯМ

- Baehrens, W. A. hg. (1920) Origenes «Die 16 Genesis-homilien». *Origenes Werke*, Bd. 6, *Homilien zum Hexateuch in Rufins Uebersetzung*, Teil 1, *Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus*. Leipzig: J.C. Hinrichs (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 29). P. 1–144.
- Bekker, Imm. (ed.) (1831) *Aristotelis opera* (ed.) Academia Regia Borussica. 2 vols. Berlin: Apud Georgium Reimerum.
- Blumenthal H. J. (1976) «Neoplatonic elements in the de Anima commentaries». *Phronesis*. Vol. 21. P. 64–87.
- Blumenthal H. J. (1986) «Body and soul in Philoponus». *The Monist*. Vol. 69. No. 3. P. 370–382.
- Blumenthal H. J. (1992) «Soul-Vehicles in Simplicius». *Platonism in Late Antiquity*. Eds. by S. Gersh and C. Kannegiesser. Indiana: University of Notre Dame Press (Christianity and Judaism in Antiquity. Vol. 8). P. 173–188.
- Blumenthal H. J. (1996) *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity*. NY: Cornell University Press.
- Bonnet J. (1993) *Les anges dans le judaïsme et le christianisme*. Roanne.
- Bos A. P. (2007) «The “Vehicle of the Soul” and the Debate over the Origin of this Concept». *Philologus*. Vol. 151. P. 31–50.
- Bruns I. (ed.) (1887) «Alexandri De anima Liber cum Mantissa». *Alexandri Aphrodisensis Praeter Commentaria Scripta Minora*. Vol. II. Part 1. Berlin: Reimer.
- Bruns I. (ed.) (1892) «Alexandri Aphrodisensis Quaestiones». *Alexandri Aphrodisensis praeter Commentaria Scripta Minora: Quaestiones, De Fato, De Mixtione*. Berlin: Reimer (Supplementum Aristotelicum. Vol. 2. Pars 2). P. 1–163.
- Bury R. G., ed., tr. (1960) *Plato: Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*. Cambridge (Loeb Classical Library).
- Busse, A. (ed.) (1887a) *Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias Commentarium*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV. Pars 3).
- Busse, A. (ed.) (1887b) *Philoponi (olim Ammonii) In Aristotelis Categorias commentarium*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XIII. Pars 1).
- Busse A. (ed.) (1895) *Ammonius in Aristotelis categorias commentaries*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV. Pars 4).
- Busse A. (ed.) (1900) *Eliae In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XVIII. Pars 1).
- Busse A. (ed.) (1904) *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XVIII. Pars 2).
- Chabot J.-B. (ed.) (1901) *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199)*. Editée pour la première fois et traduite en Français. Vol. 2. Paris: E. Leroux.

- Cohn L. (ed.) (1896) «De opificio mundi». *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Vol. I–VII. Ed. L. Cohn et P. Wendland. Vol. I. Berlin: G. Reimer. P. 1–60.
- Cohn L. (ed.) (1902) «De vita Mosis». *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Vol. I–VII. Ed. L. Cohn et P. Wendland. Vol. IV. Berlin: G. Reimer. P. 119–268.
- Daniélou J. (1952) *Les anges et leur mission*. [Без м.]: Éditions de Chèvotogne, 1952 (collection Irénikon n. s. 5).
- Daniélou J. (1991) *Les anges et leur mission*. Paris: Desclée De Brouwer.
- Davidson H. (1969) «John Philoponus as a Source of Medieval, Islamic and Jewish Proofs of Creation». *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 89. No. 2. P. 357–391.
- De Haas Frans A. J. de (1997). *John Philoponus' New Definition of Prime Matter*. Leiden.
- Diehl E., ed. (1903–1906) *Procli Diadochi In Platonis Timaeum commentaria*, (Series: Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig: Teubner [Reprint Amsterdam: Hakkert, 1965].
- Diels H. (ed.) (1882) *Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IX).
- Diels H. (ed.) (1895) *In Aristotelis physicorum libros quattuor posteriores*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. X).
- Dillon J. (2013) «Plotinus and the Vehicle of the Soul. *Gnosticism, Platonism, and the Late Ancient World: Essays in Honour of John B. Turner*. Ed. by K. Corrigan, T. Rasi-mus. Leiden: Brill (Nag Hammadi and Manichaean Studies. Vol. 82). P. 485–496.
- Dorries H., Klosterman E., Kroeger M., eds. (1964) *Die funfzig geistlichen Homilien des Makarios*. Berlin: Walter de Gruyter (Patristische Texte und Studien. Bd. 4).
- Dodds E. R. (1963) «Appendix II: The Astral Body in Neoplatonism». *Proclus: The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press. P. 313–321.
- Dürr O. (2009) *Der Engel Mächte: Systematisch-theologische Untersuchung: Angelologie*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Congourdeau M.-H., Rosset M.-C., tr. (ed.) (2004) Jean Philopon. *La Creation du monde*. Paris: Migne.
- Devreesse R. (1948) *Essai sur Théodore de Mopsueste*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e Testi. Vol. 141).
- Drobner H. R. (ed.) (2009) *Gregorii Nysseni in Hexaemeron (Gregorii Nysseni Opera*. Vol. 4. Pars 1; Opera Exegetica in Genesim. Pars 1). Leiden; Boston: Brill.
- Fernandez-Marcos N., Saenz-Badillos A., eds. (1979) *Theodoretii Cyrensis Quaestiones in Octateucum*. Textos y Estudios «Cardenal Cisneros» 17. Madrid: Textos y Estudios «Cardenal Cisneros».
- Finamore J. (1985) *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*. Chico, CA: Scholars Press.
- Fladerer L. (1999). *Johannes Philoponos. De opificio mundi: Spätantikes Sprachdenken und christliche Exegese*. Stuttgart: Leipzig.
- Giet S. (ed.) (1949) Basile de Césarée. *Homélie sur l'Hexaéméron*. Texte grec, introduction et traduction. Paris: Édition du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 26).
- Granat Y. (2015) «No Angels before the World? A Preexistence Tradition and Its Transformations from Second Temple Literature to Early Piyuṭ». *Tradition, Transmission,*

- and Transformation from Second Temple Literature through Judaism and Christianity in Late Antiquity*. Ed. by M. Kister, H. I. Newman, M. Segal, R. A. Clements. Leiden, Boston (Studies on the Texts of the Desert of Judah. Vol. 113). P. 69–92.
- Grant R., ed., tr. (1970) *Theophilus of Antioch Ad Autolyicum*. Oxford: Clarendon Press.
- Griffin M. (2012) «Proclus on Place as the Luminous Vehicle of the Soul». *Dionysius*. Vol. 30. P. 161–186.
- Haas F. A. J. de (1997). *John Philoponus' New Definition of Prime Matter*. Leiden.
- Had M., Dorival G., Munnich O. (1994) *La Bible grecque des Septante: du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*. Paris.
- Hayduck M. (1897) *Ioannis Philoponi in Aristotelis De anima libros commentaria*. Berlin: G. Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XV).
- Hayduck M. (ed.) (1901) *Ioannis Philoponi in Aristotelis Meteorologicorum librum primum commentaria*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XIV)
- Henry R., éd. (1967). Photius. *Bibliothèque*. Texte grec et traduction. 9 vols. Vol. 5. Paris: Les Belles Lettres (Collection Budé).
- Heiberg I. L. (ed.) (1907) *Simplicii In De Caelo commentaria*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. VII).
- Hett W. S. (1986) Aristotle. *De Anima: Books II and III (with Passages from Book I)*. Oxford: Clarendon Press.
- Hullmeine P. (2020) «Was there a Ninth Sphere in Ptolemy?». *Ptolemy's Science of the Stars in the Middle Ages*. Ed. by D. Juste, B. van Dalen, D. N. Hasse, C. Burnett. Turnhout: Brepols. P. 79–96.
- Hundley M. B. (2016) «Of God and Angels: Divine Messengers in Genesis and Exodus in their Ancient Near Eastern Context». *The Journal of Theological Studies*. N.S. 2016. Vol. 67. No. 1. P. 1–22.
- Jaeger W. (ed.) (1957) *Aristotelis Metaphysica*. Oxford: Clarendon Press.
- Junod É. (ed.) (1976) *Origène. Philocalie 21–27*. Paris: Les Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 226).
- Köckert M. (2007) «Divine Messengers and Mysterious Men in the Patriarchal Narratives of the Book of Genesis». *Angels. The Concept of Celestial Beings — Origins, Development and Reception*. Ed. by F. V. Reiterer, T. Nicklas, K. Schöpflin. Berlin, New York: Walter de Gruyter. P. 51–78.
- Kotter B. hg. (1973) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. II: *Expositio fidei*. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Patristische Texte und Studien. Bd. 12).
- Lang U.-M. (2001) *John Philoponus and controversies over Chalcedon in the six century. A Study and Translation of the «Arbiter»*. Leuven: Peeters (Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents. Fasc. 47).
- Lacey A. R. (1993). Philoponus. *On Aristotle's Physics 2*. London: Duckworth.
- Lee H. D. P., ed., tr. (1952) *Aristotle Meteorologica*. Cambridge: Harvard University Press.
- Metzler K. hg. (2015) Prokop von Gaza. *Eclogarum in libros historicos Veteris Testamenti epitome*. Teil 1: Der Genesiskommentar. Berlin; Munich; Boston: Walter de Gruyter. (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge. Bd. 22).

- Mittelmann J. (2013) «Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexnader and Philoponus». *Journal of the History of Philosophy*. Vol. 51. No. 4. P. 545–566.
- Morischini C. (ed.) (1990) *Grégoire de Nazianze. Discours 38–41*. Paris: Les Editions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 358).
- Mras K. ed. (1956) *Eusebius Werke*. Band VIII 2. Berlin: Akademie-Verlag (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Bd. 43).
- Muehlberger E. (2013) *Angels in Late Ancient Christianity*. Oxford: Церковь и культура.
- Murchel A. (1995) «The Structure and the Function of Ptolemy's Physical Hypotheses of Planetary Motion». *Journal for the History of Astronomy*. Vol. 26. P. 33–61.
- Nautin P., Doutreleau L., éd. (1976) Didyme L'aveugle. *Sur la Genèse*. Texte inédit d'après un papyrus de Toura. Introduction, édition, traduction et notes. T. I. Paris: Édition du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 233).
- Pearson C. W. (1999) *Scripture as Cosmology: Natural Philosophical Debate in John Philoponus' Alexandria* (Dissertations. Harvard University).
- Papachristou I. (2021) *John Philoponus on Physical Place*. Leuven: Leuven University Press.
- Peers G. (2001) *Subtle Bodies: Representing Angels in Byzantium*. Berkeley; Los Angeles, CA: University of California Press.
- Petit F. (1991) *La chaîne sur la Genèse*. Édition intégrale. Vol. I–IV. Louvain (Traditio Exegetica Graeca. Vol. 1–4).
- Ployd A. (2017) «Participation and Polemics: Angels from Origen to Augustine». *Harvard Theological Review*. Vol. 110. No. 3. P. 421–439.
- Poirier J. C. (2010) *The Tongues of Angels: The Concept of Angelic Languages in Classical Jewish and Christian Texts*. Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe).
- Prantl C. (ed.) (1879) *Aristotelis De Caelo*. Leipzig.
- Prantl C. (ed.) (1879) *Aristotelis De Generatione et Corruptione*. Leipzig.
- Prantl C. (ed.) (1879) *Aristotelis Physica*. Leipzig.
- Rabe H. (ed.) (1899) Ioannes Philoponus. *De aeternitate mundi contra Proclum*. Leipzig (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana).
- Rahlfs A. (ed.) (1935). *Septuaginta: id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*. Stuttgart.
- Ricklefs N. (2002) *An Angelic Community. The Significance of Beliefs about Angels in the First Four Centuries of Christianity*. Ph.D. Dissertation. Macquarie University. Sydney.
- Ross W. D. (ed.) (1950) *Aristotelis Physica*. Oxford: Clarendon Press (Oxford Classical Texts).
- Rösel M. (2016) «Die himmlische Welt der Septuaginta». *Angelologische Akzentuierungen am Beispiel des Danielbuches*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Bd. 361). P. 232–243.
- Rousse J. (1965) «Les anges et leur ministère selon Saint Grégoire de Nazianze». *Mélanges de Science Religieuse*. Vol. 22. P. 133–152.
- Sanda A. (ed.) (1930) *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi*. Ed. Syriac text with Latin transl. Beirut: Typographia Catholica PP. Soc. Jesu.

- Sachau Ed. (ed.) (1869) *Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca, e codicibus Musei Britannici Nitriacis*. Edidit atque in Latinum sermonem. Lipsiae: Sumptibus Guilelmi Engelmann.
- Schible H. (1992) «Origen, Didymus and the Vehicle of the Soul». *Origeniana Quinta, Papers of V International Origen Congress, Boston College, 14–18 August 1989*. Ed. R. Daly. Leuven: University Press. P. 381–91.
- Scholten C. hg. (1997) *Johannes Philoponos. De opificio mundi. Über die Erschaffung der Welt*. Bd. 1–3. Freiburg; Basel; Wien; Barcelona; Rom; New York: Herder (Fontes christiani. Bd. 23/1–3).
- Shorey P., ed., tr. (1930). *Plato: Republic*. Vol. 1–2. London (Loeb Classical Library).
- Siorvanes L. (1986) *Proclus on the elements and the celestial bodies: physical thought in late Neoplatonism* (Doctoral thesis. University of London).
- Sorabji R. (1983). *Time, Creation and the Continuum*. London.
- Sorabji R. (1988) *Matter, Space, and Motion*. London.
- Sorabji R. (1990a) «Infinite Power Impressed: Transformation of Aristotle' Physics and Theology». *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*. Ed. by R. Sorabji. London. P. 181–199.
- Sorabji R. (1990b) «The Antient Commentators of Arisototle». *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*. Ed. by R. Sorabji. London. P. 1–31.
- Sorabji R. (2010) «John Philoponus». *Philoponus and the Rejection of Aristotelian science*. 2nd edition. Ed. by R. Sorabji. London. P. 1–81.
- Stählin O. hg. (1906) Clemens Alexandrinus. Bd. II. *Stromata I–VI*. Leipzig: J. C. Hinrichs (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Bd. 15).
- Stahlin O., Fruchtel L., Treu U., eds. (1970) *Stromata Buch VII u VIII. Excerpta ex Theodoto. Eclogae propheticae. Quis dives saluetur. Fragmente*. 2d ed. Berlin: Akademie-Verlag (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Bd. 17).
- Szymańska-Kuta D. (2015) «The Soul-Body Compound in Didymus the Blind's Commentary on Genesis and its Neoplatonic Background». *Studia Religiosa*. Vol. 48. No. 4. P. 271–289.
- Tonneau R. M., éd. (1953) «Théodore de Mopsueste. Interprétation (du livre) de la Genèse». *Le Muséon*. Vol. 66. P. 45–64.
- Troupeau G. (ed.) (1984) «Un épitomé arabe du "De contingentia mundi" de Jean Philopon». *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*. Ed. par E. Lucchesi, H. D. Saffrey. Genève: Patrick Cramer (Cahiers d'Orientalisme. Vol. 10). P. 77–88.
- Tuschling R. M. M. (2007) *Angels and Orthodoxy: A Study in their Development in Syria and Palestine from the Qumran Texts to Ephrem the Syrian*. Tübingen: Mohr Siebeck (Studien und Texte zu Antike und Christentum. Bd. 40).
- Vitelli H. (ed.) (1887) *Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum Libros Quinque Posteriores commentaria*. Berlin: Reimer. (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XVI).
- Vitelli H. (ed.) (1887) *Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum Libros Tres Priores commentaria*. Berlin: Reimer. (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XVII).

- Wildberg C., tr. (1987) *Philoponus: Against Aristotle, on the Eternity of the World*. London; New Delhi; New York; Sydney: Bloomsbury (Ancient Commentators on Aristotle).
- Wildberg C. (1988) *John Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aether*. Berlin.
- Winden J. C. M. van (1963) «In the Beginning: Some Observations on the Patristic Interpretations of Genesis 1:1». *Vigiliae Christianae*. Vol. 17. P. 105–121.
- Winden J. C. M. van (1967) «In the Beginning: Early Christian Exegesis of the Term arche in Genesis 1:1». *Inaugural address*. Leiden.
- Winden J. C. M. van (1973) «The Early Christian Exegesis of 'Heaven and Earth' in Genesis 1,1». *Romanitas et Christianitas: studia J H. Waszink*. Ed. by W. den Den Boer et al. Amsterdam; London. P. 371–382.
- Winden J. C. M. van (1997a) «In the Beginning: Early Christian Exegesis of the Term arche in Genesis 1:1». *Arche: A Collection of Patristic Studies*. Ed. by J. den Boeft, D. T. Runia. Leiden: Brill (Vigiliae Christianae, Supplements 41). P. 78–93.
- Winden J. C. M. van (1997b) «The Early Christian Exegesis of 'Heaven and Earth' in Genesis 1,1». *Arche: A Collection of Patristic Studies*. Ed. by J. den Boeft, D. T. Runia. Leiden: Brill (Vigiliae Christianae, Supplements 41). P. 94–106.
- Whittaker J. (1967) «Moses Atticizing». *Phoenix*. Vol. 21. P. 196–201.
- Wolff M. (1971) *Fallgesetz und Massebegriff. Zwei wissenschaftliche Untersuchungen zur Kosmologie des Johannes Philoponus*. Berlin.
- Wolff M. (2010) «Philoponus and the Rise of Preclassical Dynamics». *Philoponus and the Rejection of Aristotelian science*. Ed. by R. Sorabji. 2nd edition. London. P. 125–160.
- Василий Великий (2008) Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Кападокийской. *Творения*. В 2 т. Т. 1: *Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы*. М.: Сибирская благовонница (Полное собрание святых отцов и церковных писателей в русском переводе. Т. 3).
- Грилихес Л., свящ. (2000) «Акила». *Православная энциклопедия*. Т. I. М. С. 391–392.
- Матусова Е. Д. (2000) «Филон Александрийский – толкователь Ветхого Завета». Филон Александрийский. *Токования Ветхого завета*. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина. С. 7–50.
- Месяц С. В. (2005) «Дискуссии об эфире в античности». *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в античности и в средние века (исследования и переводы)*. Общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петрова. М.: Прогресс-Традиция. С. 63–113.
- Туровцев Т. А. (2015) *Введение в догматическое учение об ангелах*. СПб.: Церковь и культура.
- Феодор Мопсуестийский (2020) Фрагменты комментария на Книгу Бытия. Слово 1. *Богослов.ru* URL: <https://bogoslov.ru/article/6026455>
- Филон Александрийский (2000) «О сотворении мира согласно Моисею». Пер. с греч. и комм. А. В. Вдовиченко. Филон Александрийский. *Токования Ветхого завета*. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина. С. 51–113.

## ON THE CREATION OF THE WORLD. BOOK I

John Philoponus

Translation from Greek by Tatiana Senina, translation editing by Timur Shchukin and Maria Varlamova, comments by Maria Varlamova, Oleg Nogovitsin, Tatiana Senina, Timur Shchukin and Vladimir Baranov.

Tatiana Senina

*PhD in Philosophy, Research Fellow.*

*St. Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, Research and Education Center for Religion, Philosophy, and Culture Studies.*

**Address:** 67A Bolshaya Morskaya str., Saint-Petersburg, 190000, Russia.

*Associate Research Fellow.*

*Sociological institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences.*

**Address:** 25/14 7-ya Krasnoarmeyskaya str., St. Petersburg 190005, Russia.

**E-mail:** mon.kassia@gmail.com

Timur Shchukin

*Associate Research Fellow.*

*Sociological institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences.*

**Address:** 25/14 7-ya Krasnoarmeyskaya str., St. Petersburg 190005, Russia.

**E-mail:** tim\_ibif@mail.ru

Maria Varlamova

*PhD in Philosophy, Research Fellow.*

*St. Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, Research and Education Center for Religion, Philosophy, and Culture Studies.*

**Address:** 67A Bolshaya Morskaya str., Saint-Petersburg, 190000, Russia.

*Associate Research Fellow.*

*Sociological institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences.*

**Address:** 25/14 7-ya Krasnoarmeyskaya str., St. Petersburg 190005, Russia.

**E-mail:** boat.mary@gmail.com

Oleg Nogovitsin

*PhD in Philosophy, Associate Professor, Senior Researcher.*

*Sociological institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences.*

**Address:** 25/14 7-ya Krasnoarmeyskaya str., St. Petersburg 190005, Russia.

**E-mail:** onogov@yandex.ru

Vladimir Baranov

*PhD in Philosophy, Junior Researcher.*

*Kryachkov Novosibirsk State University of Architecture, Design and Arts.*

**Address:** 38 Krasnyi Prospect, Novosibirsk 630099, Russia.

**E-mail:** baranovv@academ.org

## REFERENCES TO COMMENTS

- Baehrens, W. A. (hg.) (1920) Origenes "Die 16 Genesishomilien". *Origenes Werke*, Bd. 6, *Homilien zum Hexateuch in Rufins Uebersetzung*, Teil 1, *Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus*. Leipzig: J.C. Hinrichs (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 29): 1–144.
- Basilius Magnus (2008) Basilius Magnus, Archbishop of Caesarea of Cappadocia. *Works*. In 2 vol. Vol 1: Dogmatical and polemical writings. Exegetical writings. Colloquies. Moscow: Sibirskaya blagovonnica (Complete works of holy fathers and Church writers translated into Russian. Vol. 3). (in Russian).
- Bekker, Imm. (ed.) (1831) *Aristotelis opera* (ed.) Academia Regia Borussica. 2 vols. Berolini: Apud Georgium Reimerum.
- Blumenthal H. J. (1976) "Neoplatonic elements in the de Anima commentaries". *Phronesis*. Vol. 21: 64–87.
- Blumenthal H. J. (1986) "Body and soul in Philoponus". *The Monist*. Vol. 69. No. 3: 370–382.
- Blumenthal H. J. (1992) "Soul-Vehicles in Simplicius". *Platonism in Late Antiquity*. Eds. by S. Gersh and C. Kannengiesser. Indiana: University of Notre Dame Press (Christianity and Judaism in Antiquity. Vol. 8): 173–188.
- Blumenthal H. J. (1996) *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity*. NY: Cornell University Press.
- Bonnet J. (1993) *Les anges dans le judaïsme et le christianisme*. Roanne.
- Bos A. P. (2007) "The 'Vehicle of the Soul' and the Debate over the Origin of this Concept". *Philologus*. Vol. 151: 31–50.
- Bruns I. (ed.) (1887) "Alexandri De anima Liber cum Mantissa". *Alexandri Aphrodisensis Praeter Commentaria Scripta Minora*. Vol. II. Part 1. Berlin: Reimer.
- Bruns I. (ed.) (1892) "Alexandri Aphrodisensis Quaestiones". *Alexandri Aphrodisensis praeter Commentaria Scripta Minora: Quaestiones, De Fato, De Mixtione*. Berlin: Reimer (Supplementum Aristotelicum. Vol. 2. Pars 2): 1–163.
- Bury R. G. (ed., tr.) (1960) *Plato: Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*. Cambridge (Loeb Classical Library).
- Busse, A. (ed.) (1887a) *Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias Commentarium*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV. Pars 3).
- Busse, A. (ed.) (1887b) *Philoponi (olim Ammonii) In Aristotelis Categorias commentarium*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XIII. Pars 1).
- Busse A. (ed.) (1895) *Ammonius in Aristotelis categorias commentaries*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV. Pars 4).
- Busse A. (ed.) (1900) *Eliae In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XVIII. Pars 1).
- Busse A. (ed.) (1904) *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XVIII. Pars 2).
- Chabot J.-B. (ed.) (1901) *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199)*. Editée pour la première fois et traduite en Français. Vol. 2. Paris: E. Leroux.
- Cohn L. (ed.) (1896) "De officio mundi". *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Vol. I–VII. Ed. L. Cohn et P. Wendland. Vol. I. Berlin: G. Reimer: 1–60.
- Cohn L. (ed.) (1902) "De vita Mosis". *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Vol. I–VII. Ed. L. Cohn et P. Wendland. Vol. IV. Berlin: G. Reimer: 119–268.
- Daniélou J. (1952) *Les anges et leur mission*. [Без м.]: Éditions de Chèvotogne, 1952 (collection Irénikon n. s. 5).
- Daniélou J. (1991) *Les anges et leur mission*. Paris: Desclée De Brouwer.
- Davidson H. (1969) "John Philoponus as a Source of Medieval, Islamic and Jewish Proofs of Creation". *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 89. No. 2: 357–391.



- De Haas Frans A. J. de (1997). *John Philoponus' New Definition of Prime Matter*. Leiden.
- Diehl E. (ed.) (1903–1906) *Procli Diadochi In Platonis Timaeum commentaria*, (Series: Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig: Teubner [Reprint Amsterdam: Hakkert, 1965].
- Diels H. (ed.) (1882) *Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IX).
- Diels H. (ed.) (1895) *In Aristotelis physicorum libros quattuor posteriores*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. X).
- Dillon J. (2013) "Plotinus and the Vehicle of the Soul". *Gnosticism, Platonism, and the Late Ancient World: Essays in Honour of John B. Turner* (ed. by K. Corrigan, T. Rasimus). Leiden: Brill (Nag Hammadi and Manichaean Studies. Vol. 82): 485–496.
- Dorries H., Klosterman E., Kroeger M. (eds.) (1964) *Die funfzig geistlichen Homilien des Makarios*. Berlin: Walter de Gruyter (Patristische Texte und Studien. Bd. 4).
- Dodds E. R. (1963) "Appendix II: The Astral Body in Neoplatonism". *Proclus: The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press: 313–321.
- Dürr O. (2009) *Der Engel Mächte: Systematisch-theologische Untersuchung: Angelologie*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Congourdeau M.-H., Rosset M.-C., tr. (ed.) (2004) Jean Philopon. *La Creation du monde*. Paris: Migne.
- Devreesse R. (1948) *Essai sur Théodore de Mopsueste*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e Testi. Vol. 141).
- Drobner H. R. (ed.) (2009) *Gregorii Nysseni in Hexaemeron (Gregorii Nysseni Opera. Vol. 4. Pars 1; Opera Exegetica in Genesim. Pars 1)*. Leiden; Boston: Brill.
- Fernandez-Marcos N., Saenz-Badillos A., eds. (1979) *Theodoretii Cyrensis Quaestiones in Octateucum*. Textos y Estudios "Cardenal Cisneros" 17. Madrid: Textos y Estudios "Cardenal Cisneros".
- Finamore J. (1985) *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*. Chico, CA: Scholars Press.
- Fladerer L. (1999). *Johannes Philoponos. De opificio mundi: Spätantikes Sprachdenken und christliche Exegese*. Stuttgart: Leipzig.
- Giet S. (éd.) (1949) Basile de Césarée. *Homélie sur l'Hexaéméron*. Texte grec, introduction et traduction. Paris: Édition du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 26).
- Granat Y. (2015) "No Angels before the World? A Preexistence Tradition and Its Transformations from Second Temple Literature to Early Piyyuṭ". *Tradition, Transmission, and Transformation from Second Temple Literature through Judaism and Christianity in Late Antiquity* (ed. by M. Kister, H. I. Newman, M. Segal, R. A. Clements). Leiden, Boston (Studies on the Texts of the Desert of Judah 113): 69–92.
- Grant R. (ed., tr.) (1970) *Theophilus of Antioch Ad Autolycum*. Oxford: Clarendon Press.
- Griffin M. (2012) "Proclus on Place as the Luminous Vehicle of the Soul". *Dionysius*. Vol. 30: 161–186.
- Griliches L., priest. (2000) "Aquila". *Orthodox Encyclopedia*. T. I. Moscow: 391–392. (in Russian).
- Haas F. A. J. de (1997). *John Philoponus' New Definition of Prime Matter*. Leiden.
- Had M., Dorival G., Munnich O. (1994) *La Bible grecque des Septante: du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*. Paris.
- Hayduck M. (1897) *Ioannis Philoponi in Aristotelis De anima libros commentaria*. Berlin: G. Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XV).
- Hayduck M. (ed.) (1901) *Ioannis Philoponi in Aristotelis Meteorologicorum librum primum commentaria*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XIV)
- Henry R. (éd.) (1967). *Photius. Bibliothèque*. Texte grec et traduction. 9 vols. Vol. 5. Paris: Les Belles Lettres (Collection Budé).

- Heiberg I. L. (ed.) (1907) *Simplicii In De Caelo commentaria*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. VII).
- Hett W. S. (1986) Aristotle. *De Anima: Books II and II (with Passages from Book I)*. Oxford: Clarendon Press.
- Hullmeine P. (2020) "Was there a Ninth Sphere in Ptolemy?". *Ptolemy's Science of the Stars in the Middle Ages*. Ed. by D. Juste, B. van Dalen, D. N. Hasse, C. Burnett. Turnhout: Brepols: 79–96.
- Hundley M. B. (2016) "Of God and Angels: Divine Messengers in Genesis and Exodus in their Ancient Near Eastern Context". *The Journal of Theological Studies*. N.S. 2016. Vol. 67. No. 1: 1–22.
- Jaeger W. (ed.) (1957) *Aristotelis Metaphysica*. Oxford: Clarendon Press.
- Junod É. (ed.) (1976) *Origène. Philocalie 21–27*. Paris: Les Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 226).
- Köckert M. (2007) "Divine Messengers and Mysterious Men in the Patriarchal Narratives of the Book of Genesis". *Angels. The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception* (ed. by F. V. Reiterer, T. Nicklas, K. Schöpflin). Berlin, New York: Walter de Gruyter: 51–78.
- Kotter B. (hg.) (1973) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. II: Expositio fidei. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Patristische Texte und Studien. Bd. 12).
- Lang U.-M. (2001) *John Philoponus and controversies over Chalcedon in the six century. A Study and Translation of the "Arbiter"*. Leuven: Peeters (Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents. Fasc. 47).
- Lacey A. R. (1993). Philoponus. *On Aristotle's Physics 2*. London: Duckworth.
- Lee H. D. P., ed., tr. (1952) *Aristotle Meteorologica*. Cambridge: Harvard University Press.
- Matusova E. D. (2000) "Philo of Alexandria – interpreter of the Old Testament". *Philo of Alexandria. Readings of the Old Testament*. Moscow: Greco-Latin Cabinet Yu. A. Shichalin: 7–50. (in Russian).
- Mesyts S. V. (2005) "Discussions about the ether in antiquity". *Space and soul. Teachings about the universe and man in antiquity and the Middle Ages (research and translations)* (ed. by P. P. Gaidenko, V. V. Petrov). Moscow: Progress-Tradition: 63–113. (in Russian).
- Metzler K. (hg.) (2015) Prokop von Gaza. *Eclogarum in libros historicos Veteris Testamenti epitome*. Teil 1: Der Genesiskommentar. Berlin; Munich; Boston: Walter de Gruyter. (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge. Bd. 22).
- Mittelmann J. (2013) "Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexander and Philoponus". *Journal of the History of Philosophy*. Vol. 51. No. 4: 545–566.
- Morischini C. (ed.) (1990) *Grégoire de Nazianze. Discours 38–41*. Paris: Les Editions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 358).
- Mras K. (ed.) (1956) *Eusebius Werke*. Band VIII 2. Berlin: Akademie-Verlag (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Bd. 43).
- Muehlberger E. (2013) *Angels in Late Ancient Christianity*. Oxford: Church and culture.
- Murchel A. (1995) "The Structure and the Function of Ptolemy's Physical Hypotheses of Planetary Motion". *Journal for the History of Astronomy*. Vol. 26: 33–61.
- Nautin P., Doutreleau L. (éds.) (1976) Didyme L'aveugle. *Sur la Genèse*. Texte inédit d'après un papyrus de Toura. Introduction, édition, traduction et notes. T. I. Paris: Édition du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 233).
- Pearson C. W. (1999) *Scripture as Cosmology: Natural Philosophical Debate in John Philoponus' Alexandria* (Dissertations. Harvard University).
- Papachristou I. (2021) *John Philoponus on Physical Place*. Leuven: Leuven University Press.
- Peers G. (2001) *Subtle Bodies: Representing Angels in Byzantium*. Berkeley; Los Angeles, CA: University of California Press.
- Petit F. (1991) *La chaîne sur la Genèse*. Édition intégrale. Vol. I–IV. Louvain (Traditio Exegetica Graeca. Vol. 1–4).

- Philo of Alexandria (2000) "On the Creation of the World According to Moses" (tr. and comment. by A. V. Vdovichenko). *Philo of Alexandria. Readings of the Old Testament*. Moscow: Greco-Latin Cabinet Yu. A. Shichalin: 51–113. (in Russian).
- Ployd A. (2017) "Participation and Polemics: Angels from Origen to Augustine". *Harvard Theological Review*. Vol. 110. No. 3: 421–439.
- Poirier J. C. (2010) *The Tongues of Angels: The Concept of Angelic Languages in Classical Jewish and Christian Texts*. Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe).
- Prantl C. (ed.) (1879) *Aristotelis De Caelo*. Leipzig.
- Prantl C. (ed.) (1879) *Aristotelis De Generatione et Corruptione*. Leipzig.
- Prantl C. (ed.) (1879) *Aristotelis Physica*. Leipzig.
- Rabe H. (ed.) (1899) *Ioannes Philoponus. De aeternitate mundi contra Proclum*. Leipzig (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana).
- Rahlf's A. (ed.) (1935). *Septuaginta: id est Vetus Testamentum Graecae iuxta LXX interpretes*. Stuttgart.
- Ricklefs N. (2002) *An Angelic Community. The Significance of Beliefs about Angels in the First Four Centuries of Christianity*. Ph.D. Dissertation. Macquarie University, Sydney.
- Ross W. D. (ed.) (1950) *Aristotelis Physica*. Oxford: Clarendon Press (Oxford Classical Texts).
- Rösel M. (2016) "Die himmlische Welt der Septuaginta". *Angelologische Akzentuierungen am Beispiel des Danielbuches*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Bd. 361): 232–243.
- Rousse J. (1965) "Les anges et leur ministère selon Saint Grégoire de Nazianze". *Mélanges de Science Religieuse*. Vol. 22: 133–152.
- Sanda A. (ed.) (1930) *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi*. Ed. Syriac text with Latin transl. Beirut: Typographia Catholica PP. Soc. Jesu.
- Sachau Ed. (ed.) (1869) *Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca, e codicibus Musei Britannici Nitriacis*. Edidit atque in Latinum sermonem. Lipsiae: Sumptibus Guilelmi Engelmann.
- Schible H. (1992) "Origen, Didymus and the Vehicle of the Soul". *Origeniana Quinta, Papers of V International Origen Congress, Boston College, 14–18 August 1989*. Ed. R. Daly. Leuven: University Press: 381–91.
- Scholten C. (hg.) (1997) *Johannes Philoponos. De opificio mundi. Über die Erschaffung der Welt*. Bd. 1–3. Freiburg; Basel; Wien; Barcelona; Rom; New York: Herder (Fontes christiani. Bd. 23/1–3).
- Shorey P. (ed., tr.) (1930). *Plato: Republic*. Vol. 1–2. London (Loeb Classical Library).
- Siorvanes L. (1986) *Proclus on the elements and the celestial bodies: physical thought in late Neoplatonism* (Doctoral thesis. University of London).
- Sorabji R. (1983). *Time, Creation and the Continuum*. London.
- Sorabji R. (1988) *Matter, Space, and Motion*. London.
- Sorabji R. (1990a) "Infinite Power Impressed: Transformation of Aristotle' Physics and Theology". *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence* (ed. by R. Sorabji). London: 181–199.
- Sorabji R. (1990b) "The Antient Commentators of Arisototle". *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence* (ed. by R. Sorabji). London: 1–31.
- Sorabji R. (2010) "John Philoponus". *Philoponus and the Rejection of Aristotelian science*. 2nd edition (ed. by R. Sorabji). London: 1–81.
- Stählin O. (hg.) (1906) *Clemens Alexandrinus*. Bd. II. *Stromata I–VI*. Leipzig: J. C. Hinrichs (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Bd. 15).
- Stahlin O., Fruchtel L., Treu U. (eds.) (1970) *Stromata Buch VII u VIII. Excerpta ex Theodoto. Ecllogae prophetae. Quis dives saluetur. Fragmente*. 2d ed. Berlin: Akademie-Verlag (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Bd. 17).

- Szymańska-Kuta D. (2015) "The Soul-Body Compound in Didymus the Blind's Commentary on Genesis and its Neoplatonic Background". *Studia Religiosa*. Vol. 48. No. 4: 271–289.
- Theodore of Mopsuestia (2020) *Fragments of a commentary on the Book of Genesis*. Word 1. *Богословие.ru* URL: <https://bogoslav.ru/article/6026455> (in Russian).
- Tonneau R. M. (éd.) (1953) "Théodore de Mopsueste. Interprétation (du livre) de la Genèse". *Le Muséon*. Vol. 66: 45–64.
- Troupeau G. (éd.) (1984) "Un épitomé arabe du 'De contingentia mundi' de Jean Philopon". *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne* (ed. par E. Lucchesi, H. D. Saffrey). Genève: Patrick Cramer (Cahiers d'Orientalisme. Vol. 10): 77–88..
- Turotsev T. A. (2015) *Introduction to the dogmatic doctrine of angels*. St. Petersburg: Church and culture. (in Russian).
- Tuschling R. M. M. (2007) *Angels and Orthodoxy: A Study in their Development in Syria and Palestine from the Qumran Texts to Ephrem the Syrian*. Tübingen: Mohr Siebeck (Studien und Texte zu Antike und Christentum. Bd. 40).
- Vitelli H. (ed.) (1887) *Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum Libros Quinque Posteriores commentaria*. Berlin: Reimer. (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XVI).
- Vitelli H. (ed.) (1887) *Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum Libros Tres Priores commentaria*. Berlin: Reimer. (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XVII).
- Wildberg C. (tr.) (1987) *Philoponus: Against Aristotle, on the Eternity of the World*. London; New Delhi; New York; Sydney: Bloomsbury (Ancient Commentators on Aristotle).
- Wildberg C. (1988) *John Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aether*. Berlin.
- Winden J. C. M. van (1963) "In the Beginning: Some Observations on the Patristic Interpretations of Genesis 1:1". *Vigiliae Christianae*. Vol. 17: 105–121.
- Winden J. C. M. van (1967) "In the Beginning: Early Christian Exegesis of the Term arche in Genesis 1:1". *Inaugural address*. Leiden.
- Winden J. C. M. van (1973) "The Early Christian Exegesis of 'Heaven and Earth' in Genesis 1,1". *Romanitas et Christianitas: studia J H. Waszink* (ed. by W. den Den Boer et al.). Amsterdam; London: 371–382.
- Winden J. C. M. van (1997a) "In the Beginning: Early Christian Exegesis of the Term arche in Genesis 1:1". *Arche: A Collection of Patristic Studies* (ed. by J. den Boeft, D. T. Runia). Leiden: Brill (Vigiliae Christianae, Supplements 41): 78–93.
- Winden J. C. M. van (1997b) "The Early Christian Exegesis of 'Heaven and Earth' in Genesis 1,1". *Arche: A Collection of Patristic Studies* (ed. by J. den Boeft, D. T. Runia). Leiden: Brill (Vigiliae Christianae, Supplements 41): 94–106.
- Whittaker J. (1967) "Moses Atticizing". *Phoenix*. Vol. 21: 196–201.
- Wolff M. (1971) *Fallgesetz und Massebegriff. Zwei wissenschaftliche Untersuchungen zur Kosmologie des Johannes Philoponus*. Berlin.
- Wolff M. (2010) "Philoponus and the Rise of Preclassical Dynamics". *Philoponus and the Rejection of Aristotelian science* (ed. by R. Sorabji). 2nd edition. London: 125–160.

**Acknowledgments:** *The present research was funded by the RFBR, project number 20-011-41004 "Treatise of John Philoponus 'On the Creation of the World' in the context of the Middle Eastern Syrian-Palestinian and Byzantine Theological (Christological, anthropological, cosmological) Traditions"*

DOL: <https://doi.org/10.31119/essepts.2021.6.1.12>

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 6. No. 1. 2021. P. 286–345.

© Tatiana Senina, transl., comment., 2021 © Timur Shchukin, transl. editing, comment., 2021  
 © Maria Varlamova, transl. editing, comment., 2021 © Oleg Nogovitsin, comment., 2021  
 © Vladimir Baranov, comment., 2021