

ПОНЯТИЕ О БОГЕ КАК ТВОРЦЕ В I КНИГЕ ТРАКТАТА ИОАННА ФИЛОПОНА «О СОТВОРЕНИИ МИРА»: БОГОСЛОВСКАЯ ЭКЗЕГЕЗА И ШКОЛЬНАЯ НЕОПЛАТОНИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

Иоанн Филопон, Федор Мопсуестийский, экзегеза книги Бытия, Шестоднев, буквальное и аллегорическое толкования, Моисей, творение, богопознание.

Статья представляет собой введение в чтение трактата крупнейшего философа Александрийской неоплатонической школы и богослова-монофизита VI в. Иоанна Филопона «О сотворении мира» и, в частности, в чтение его I книги. Трактат содержит экзегезу Шестоднева книги Бытия, и отличается применением множества техник толкования, характерных для философской и богословской литературы этого времени — риторико-грамматических, логических, физических, а также особым вариантом соединения буквального и аллегорического богословских методов толкования. В статье освещаются проблемы текстологии, датировки, целей и исторического

ОЛЕГ НОГОВИЦИН

Кандидат философских наук,
старший научный сотрудник.

Социологический институт
РАН Федерального научно-
исследовательского социологического
центра Российской академии наук.

Адрес: ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14,
190005, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: onogov@yandex.ru

ТИМУР ЩУКИН

Ассоциированный научный сотрудник.

Социологический институт
РАН Федерального научно-
исследовательского социологического
центра Российской академии наук.

Адрес: ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14,
190005, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: tim_ibif@mail.ru

контекста написания трактата. Особое внимание уделяется анализу методологии толкования Шестоднева в контексте традиции христианской экзегезы. Трактат Иоанна Филопона особое явление на фоне других экзегетических сочинений эпохи, поскольку в нем Филопон непосредственно обращается к демонстрации на примере формулировки дискурса богопознания взаимосвязи целей философского и богословского предприятий и являет конкретный пример доказательства зависимости философского познания божественной Причины от формы и содержания богословской демонстрации Бога в качестве творящей причины мира. Помимо этого, трактат

* Тимуром Щукиным подготовлены параграфы 1, 2 (с дополнениями Олега Ноговицина), 3 и 4 исследования; Олегом Ноговициным — параграфы 5, 6 и 7.

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».

«О сотворении мира» дает яркий образец полемической литературы эпохи христологических споров, в частности, полемики с антиохийской моделью ангелологии, космологии и антропологии, прежде

всего в лице ее родоначальника — Федора Мопсуестийского. Статья сопровождается русским переводом I книги трактата, снабженным обширными комментариями и пояснениями

1. ТЕКСТ «О СОТВОРЕНИИ МИРА», ЕГО РЕЦЕПЦИИ В ТРАДИЦИИ И ИЗДАНИЯ

Трактат Иоанна Филопона (ок. 490 – ок. 575) «Об устройении (сотворении) мира» (De officio mundi) (CPG 7265), последовательное толкование всех стихов первой главы книги Бытия, в истории византийской экзегетики занимает совершенно особенное место, как, впрочем, и сам Иоанн Филопон в истории византийской философской и богословской мысли. С одной стороны, в этом богословском трактате он стремится следовать традиции, опираясь в первую очередь на толкование Василия Великого¹ и полемизируя с традицией Феодора Мопсуестийского, по поводу которой к середине VI в. сложился консенсус как в халкидонитской, так и в антихалкидонитской среде: и те, и другие воспринимали Феодора как родоначальника несторианской ереси. С другой — философский бэкграунд, «происхождение» Иоанна Филопона как интеллектуала из неоплатонической школьной традиции дает о себе знать — его аргументация часто носит естественнонаучный и философский характер. По количеству отсылок к античным философским и научным концепциям, к Платону, Аристотелю, Птолемею и т. д., «О сотворении мира» не имеет себе равных. Но дело не только в этом, а в том, что александрийский мыслитель делает акцент на актуализации того багажа знания, который он накопил в своей философской молодости и на легитимации его посредством обращения к главному космологическому тексту иудео-христианской традиции.

Возможно, именно этот философский привкус и стал причиной того, что текст Иоанна Филопона чудом выжил в рукописной традиции, в отличие от почти всех иных его богословских сочинений, сохранившихся лишь в сирийском переводе (и в очень малой мере во фрагментах их греческих оригиналов), что не удивительно для текстов автора-монофизита. Нам известно свидетельство патриарха Фотия, который в cod. 240 своей «Библиотеки» (Henry 1967,

1 Клеменс Шольтен указывает, что Иоанн Филопон точно был знаком с толкованиями на Шестоднев Василия Великого, Феодора Мопсуестийского и блаженного Феодорита, что очевидно, поскольку в его тексте присутствуют прямые цитаты и упоминания этих авторов. Почти наверняка, хотя и косвенно, по мнению Шольтена, Иоанн был знаком с «Христианской топографией» Космы Индикоплова. С определенной долей вероятности можно также говорить о его знакомстве с толкованиями Оригена, «Апологией Шестоднева» Григория Нисского, гомилиями Севериана Габальского, а также катенарной традицией (Collectio Coisliniana и катенами Прокопия Газского) (Scholten 1997, 63–64).

166–170) подробно пересказывает содержание первой книги «О сотворении мира» (Scholten 1996, 15; Иванов 2016²), на основании чего Лесли Маккул даже сделала вывод о том, что в распоряжении патриарха только эта первая книга и была (MacCoull 2006, 419). Она (*ibid.*, 417–418) также указывает на одну параллель с сочинением Иоанна Филопона, якобы обнаруживаемую в толковании на Пятикнижие, составленном в XII в. александрийским (православным; конвертом из коптов-монофизитов) богословом Марком ибн аль-Кунбаром (ум. 1208) (Graf 1942). Речь об отождествлении райской реки Гихон с Нилом (*ibid.*, 125). Принимая во внимание мнение Маккул, нужно сказать, что аргумент этот крайне слабый: отождествление Гихона с Нилом достаточно стандартно в экзегетической традиции³ и восходит, вероятно, к Септуагинте (см.: Иер. 9:23 (LXX)). Кроме того, Марк ибн аль-Кунбар, скорее всего, не знал греческого языка, поскольку переводил Священное Писание на арабский с коптского (Graf 1942, 128). Поскольку же переводы «О сотворении мира» на арабский или коптский неизвестны, маловероятно, чтобы он вообще имел техническую возможность познакомиться с текстом трактата. По этой же причине маловероятно, чтобы к трактату имели доступ арабские ученые, которые при этом знали учение Иоанна Филопона о девятой небесной сфере (см.: Hullmeine 2020). Вероятно, об этом учении им было известно из трактата Иоанна Филопона «Против Прокла», хотя о девятой сфере философ гораздо подробнее пишет в I и III книгах «О сотворении мира», отождествляя ее с тем небом, которое было сотворено в первый день. Куда более основательным является предположение о зависимости от сочинения Иоанна Филопона толкования на Шестоднев Иакова Эдесского (633–708)⁴ (Haag Romeny 2008, 155), но все же стоит оговориться, что вопрос этот совершенно не исследован. В недавней статье Шарль-Антуан Фогельман пытается увидеть следы влияния экзегетического метода Иоанна Филопона у Максима Исповедника, в «Шестодневе» Анастасия Синаита, у Михаила Пселла, а также у некоторых других авторов (Fogielman 2020, 494–497).

В целом нужно констатировать, что трактат был практически неизвестен ни на латинском западе, ни на христианском востоке, ни в Византии. Тем большая удача, что он дошел до нас целиком, хотя и в единственной рукописи Codex bibliothecae Caesariae Vindobonensis theologicus Graecus 29 (V) (XI в.). Данный кодекс, помимо «О сотворении мира» Иоанна Филопона, также содержит

2 Отец Игорь Иванов отмечает, что «большее внимание [чем другим трактатам Иоанна Филопона] Фотий уделяет трактату “О сотворении мира” (“Шестоднев”), из чего можно сделать вывод, что это сочинение, возможно, воспринимается им как более-менее приемлемое для чтения учениками» (Иванов 2016, 84). Именно относительная приемлемость трактата Иоанна Филопона позволила ему «выжить» в рукописной традиции (в противном случае он бы не попал в число текстов, которые переписывались в придворных скрипториях в X–XI вв.). Популярностью, тем не менее, текст никогда не пользовался.

3 См., например: Jo. Dam. *De fide orth.* II.9(23).38–40; Kotter 1973, 65.

4 Издание текста и латинский перевод: Chabot 1928; Vaschalde 1932.

его трактат «О времени празднования Пасхи», трактат Евсевия Кесарийского «Избранные места из пророков», сочинение Филона Александрийского «Об устройении мира» и «Огласительные слова» Кирилла Иерусалимского (Cohn 1896a, XXXV–XXXVII). Первое докритическое издание трактата (с латинским переводом) осуществил в 1630 г. Бальтазар Кордерий (Corderio 1630). Первое критическое издание опубликовал в 1897 г. Вальтер Рейхардт (Reichardt 1897), а второе — в 1997 г. Клеменс Шольтен (Scholten 1997). Ему же принадлежит первое обстоятельное исследование трактата (Scholten 1996), особенно ценное в части анализа I и III книг. Специальные работы посвятили трактату «О сотворении мира» Карл Пирсон (Pearson 1999), Людвиг Фладерер (Fladerer 1999) и Биргитта Эльвескьольд (Elweskiöld 2005).

2. ПРИЧИНЫ И ЦЕЛЬ НАПИСАНИЯ ТРАКТАТА: ХРИСТИАНСТВО И ЯЗЫЧЕСТВО, ХРИСТИАНСКОЕ БОГОСЛОВИЕ И ШКОЛЬНОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ВИЗАНТИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ — СЕРЕДИНЫ VI В.

Все эти исследовательские работы, при всей разности подходов и частных предметов, рассматриваемых в них, объединяет убежденность в том, что причиной написания трактата «О сотворении мира» и основным мотивом Иоанна Филопона было стремление опровергнуть «Христианскую топографию» Космы Индикоплова, составленную, судя по всему, за несколько лет до сочинения Иоанна Филопона. Эта гипотеза, введенная в оборот издательницей «Христианской топографии» Вандой Вольской-Коню (см.: Wolska-Conus 1962, 147–218), принимается исследователями как непреложная истина. Уже не раз, однако, указывалось (Clark 2008; Лурье 2013; Щукин 2020), что мысль о том, что Косма Индикоплов является основным оппонентом Иоанна Филопона, очень слабо обоснована. Во-первых, в трактате нет ни одной прямой ссылки на Косму Индикоплова, не говоря уже о цитатах из «Христианской топографии». Во-вторых, практически отсутствуют упоминания теорий, связанных только и исключительно с Космой Индикопловом, а если Филопон и упоминает нечто подобное (например, высокие горы, за которые скрывается солнце, тем самым порождая ночь на земле (Philop. *Opif.* III.10; Scholten 1997, 328.6–7)), то в числе прочих учений, которых у Космы Индикоплова нет. В-третьих, сам Филопон называет своих главных оппонентов — Феодора Мопсуестийского и блаженного Феодорита. В-четвертых, как показал недавний анализ одного из авторов этой статьи (Щукин 2022), толкования Космы Индикоплова на конкретные места Священного Писания либо не пересекаются в смысловом отношении с толкованиями на те же места, которые предлагают в изложении Иоанна Филопона его оппоненты, либо предлагают нечто стандартное для усредненной антиохийской традиции.

Чтобы реконструировать мотивацию Иоанна Филопона, мы обратимся к двум фрагментам трактата: введению к I книге вкупе с ее 1 главой

и небольшому отрывку из III.8, предваряющему развернутую аргументацию против сторонников плоскостно-комарной космологии, т. е. также в некотором смысле введению.

Итак, в предисловии к первой книге Иоанн Филопон напоминает о своих сочинениях, посвященных доказательству сотворенности мира, — речь о трактатах «О вечности мира против Прокла», «О вечности мира против Аристотеля» и «О контингентности мира», а, возможно, и каких-либо других (Philop. *Opif. Proem.*; Scholten 1997, 72.6–13). Он так характеризует тех, кто доказывал несотворенность мира, явно имея в виду не только Аристотеля и Прокла и их уже умерших толкователей в философских школах, но и своих современников, язычников, транслирующих их учения, которым он не отказывает в возможности обрести веру, но подвергающихся опасности, как и их предшественники (очевидно, из тех, что жили после пришествия Христа), так и не прийти к христианскому учению, просто в силу их убежденности в нетварности мира:

я проходил по разнообразным и труднопроходимым лабиринтам рассуждений, с помощью которых те, кто не придерживается священной философии, рассчитывали показать, что этот мир не создан, так что из-за этого они подвергались опасности вообще не верить, что Бог является его создателем, если Он не произвел его, когда тот не существовал; и я показал, что он имеет начало бытия, сделав такой вывод на основе многочисленных доводов (Philop. *Opif. Proem.*; Scholten 1997, 72.7–13)⁵.

Александрийский философ упоминает о читателях своих книг против вечности мира, двух называя по именам: некого архиерея Сергия и его помощника, некого Афанасия. Читатели сетовали на то, что, посвящая много страниц полемике с языческими мыслителями, он игнорирует главный космологический текст христианства, «Шестоднев», первые главы книги Бытия (Philop. *Opif. Proem.*; Scholten 1997, 72.13–74.13). С точки зрения этих читателей, труд Иоанна Филопона мог бы убедить тех, кто «несносным образом обходит стороной [сочинения Моисея], кичась тем, что исследовали устройство вселенной, потому что Моисей не рассуждал о природе естественнонаучно, в соответствии с наблюдаемыми явлениями» (Philop. *Opif. Proem.*; Scholten 1997, 74.1–5). Тем самым в самом начале трактата обозначена целевая аудитория трактата — современники Филопона, видимо, как язычники, так и христиане, которым можно поставить на вид нежелание вникать в глубинный смысл книги Бытия, поскольку они отдают предпочтение естественнонаучному знанию: и те, и другие могли не принимать сочинение Моисея в качестве значимого для научных исследований текста, в силу отсутствия в нем доказательной аргументации. Можно думать, что соратники Филопона в деле христианского просвещения полагали, что обращение к толкованию Моисея добавит существенные аргументы к его усилиям в пользу доказательства тварности мира на философском

5 Здесь и далее «О сотворении мира» Иоанна Филопона цитируется в переводе Т. А. Сениной, иногда с небольшими изменениями.

поприще, но все же, скорее, они заботились в первую очередь об умах и душах образованных христиан, прельстившихся языческой мудростью. Далее мы приведем аргументы в пользу как первого, так и второго суждения. Ясно, однако, что пока речь идет о просветительской цели трактата.

Далее в 1 главе Иоанн Филопон говорит:

Конечно, многочисленные усилия многих по истолкованию того труда не отвергнуты как лишённые изящества, и особенно старания знаменитого Василия, украшенного всякой божественной и человеческой мудростью. 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, справедливо обошел эти трудные места молчанием, как неподходящие для слуха и мышления простецов, поэтому я попытаюсь, с Божией помощью, по мере сил исследовать их (Philop. *Opif.* I.1; Scholten 1997, 76.4–12).

Филопон рассуждает о своих предшественниках, указывая, что до сих пор толкования на «Шестоднев» и в том числе самое известное из них, толкование Василия Великого, были направлены на объяснение библейского текста простецам⁶, и никто еще не согласовал естественнонаучно некоторые из слов Моисея с наблюдаемыми явлениями. Но следом он утверждает, что, по сути, ту же цель, что и Василий, преследовал также и сам Моисей, стремясь изложить самый сложный богословский концепт творения из ничего с помощью доступных образов (Philop. *Opif.* I.1; Scholten 1997, 76.13–78.29). Александрийский философ неявно указывает на то, что его предшественники были как бы подражателями Моисея, назвав его первым, кого избрал Бог, чтобы «привести людей к богопознанию и научить подобающей для этого жизни» (Philop. *Opif.* I.1; Scholten 1997, 78.4–6)⁷, на что — нужно это отметить — издавна претендовали философы. Перед ним, однако, стоит иная задача, его труд адресован не простецам. Он заинтересован в том, чтобы истолковать в физическом смысле те места Священного Писания, которые, как кажется, трудно совместимы с наблюдаемыми явлениями, т. е. с данными естественнонаучного знания, и которым Василий Великий, как следует из текста, по мнению Филопона, толкователь, подготовленный для этой задачи исключительным образом и отчасти ее решивший, все же не дал физического объяснения. Следовательно, Иоанн Филопон вновь говорит о том, что его целевая аудитория — если не ученые (что также вытекает из его слов, ведь они кичатся тем, «что исследовали

6 Об этом пишет уже Григорий Нисский, в своей Апологии «Шестоднева» Василия, указав на то, что его брат сообразовал свои гомилии с уровнем аудитории, состоявшей в основном из людей, не получивших образования в естествознании и сложных науках (Gr. Nyss. *In Hex.* 4; Drobner 2009, 9.16–11.2)

7 Об этом он говорит прямо уже в следующей главе, назвав Платона подражателем Моисея (Philop. *Opif.* I.2; Scholten 1997, 80.3–9), а после сделав соответствующее указание относительно многих других исследований знатоков природы (Philop. *Opif.* I.2; Scholten 1997, 84.12–16).

устройство вселенной, потому что Моисей не рассуждал о природе естественнoнаучно»), то люди, интересующиеся наукой, прежде всего, физикой. Из всего текста трактата видно, что авторитетами для этих людей выступали не только и не столько святые отцы, сколько Платон, Аристотель, Птолемей, Гиппарх, Эмпедокл и др. Однако, как видно из намеков Филопона, изучение их трудов, не сделало этих поклонников науки о природе умнее, раз они не поняли, что слова Моисея не только свидетельствуют о тварности мира, но и являются началом наиболее близких к истине исследований о причинах природных вещей.

Более того, они не понимают замысла Моисея: нельзя требовать от него исследований природы, «предпринятых последующими авторами», которые спрашивали о материальных началах вещей и сущности небесных и подлунных вещей, поскольку его целью было не физическое исследование само по себе, а желание привести людей к богопознанию (Philop. *Opif.* I.1; Scholten 1997, 76.13–78.6), вложить «в совершенно необученные души» знание о Боге, который одним только повелением выводит вещи мира в бытие (Philop. *Opif.* I.1; Scholten 1997, 78.12–19). Здесь же он проводит различие между «приземленными душами», высшим знанием для которых может быть усвоение знания о Боге как руководящем мирозданием существе и «поистине разумными душами», которые уже усвоили понятие «о божественной Причине» (τῆς θείας ... αἰτίας) (Филопон имеет в виду философское школьное понятие первопричины), и которым ничем не помешает знание о Боге, т. е. об этой Причине, как о том, в ком пожелание, замысел и творение замысленного совпадают (Philop. *Opif.* I.1; Scholten 1997, 78.19–26). Такое понятие о единственном Творце всего существующего им только принесет пользу, под которой, судя по контексту, Филопон имеет в виду в том числе и более отчетливую ориентацию среди противоречивых и часто ошибочных научных знаний о природе (Philop. *Opif.* I.1; Scholten 1997, 76.19–78.3). Необходимо отметить, что понятие о божественном руководстве, которое Моисей стремится вложить в каждого человека, прямо не пересекается с различием между приземленными душами и поистине разумными душами, которые прямо идентифицируются с философами. Это понятие доступно и необходимо всем, но крайне полезно тем, кто получил понятие о божественной Причине. Понятно, что этими поистине разумными душами могут быть и причастные философскому образованию язычники, и образованные или получающие образование христиане, которые, однако, не испытывают тяги к исследованию вероучительных истин. Но ясно также и то, что школьное образование и познания в физике с обязательностью не дают знания о божественной Причине. Филопон вполне прагматично фиксирует здесь исключительный статус истинного философа, но одновременно приземляет его в отношении более существенного, доступного каждому понятия о божественном руководстве. Это понятие может сделать философа истинным богословом, открыв все потенции его разумной души, если он последует примеру Моисея.

Продолжая эту мысль, в первой половине 2 главы Иоанн Филопон сравнивает понятия о божественном руководстве у Моисея и Платона, чтобы

продемонстрировать, что они имеют общую основу и что Платон, судя по всему, в своем богословии подражал Моисею (Philop. *Opif.* 1.2; Scholten 1997, 80.3–82.11)⁸. А далее он снова указывает на несовершенство естественнонаучного знания по сравнению с богословием, на то, что его приобретение для Моисея, как и для всякого богослова, не является целью. Напротив, изучение природы — дело «знатоков отдельных предметов; ибо всякое искусство стремится к какому-либо результату, полезному для жизни людей» (Philop. *Opif.* 1.2; Scholten 1997, 82.14–84.2). Более того, Филопон полагает, что «пускаясь в тонкие рассуждения о материальных причинах возникшего, богословствующий... подвергается опасности ослабить стремление к Богу как Причине всего из-за исследования низших примыкающих причин, а особенно из-за душ более плотных и пригвожденных к телам (ταῖς παχυτέραις τῶν ψυχῶν καὶ προσηλωμέναις τοῖς σώμασιν)» (Philop. *Opif.* 1.2; Scholten 1997, 84.3–7). Из сказанного ясно: приступая к написанию трактата, Филопон в первую очередь обременен заботой о том, чтобы естественнонаучные знания не были препятствием для постижения основ православного вероучения, к которым он возводит также и философское знание, точнее, его богословскую часть. Само его высказывание можно толковать двояко: (а) либо так, что «более плотные и пригвожденные к телам души», занимаясь низшими причинами вещей, явно не получают пользы от таких знаний, поскольку, у них, как можно думать, исходя из слов Филопона, нет критерия для определения меры их истинности или правдоподобия, каковым и служат слова Моисея; (б) либо так, что сам богослов, его бессмертная разумная душа, уходя в исследование низших материальных причин физических явлений, может подпасть под власть своих растительной и животной душ, пригвожденных к телу и умирающих вместе с ним. В обоих случаях основой суждения Филопона должно было выступать строгое, соответствующее неоплатонической доктрине, школьное различие между бессмертной разумной душой и смертными низшими душами, потребностям которых она служит всегда, если только не отрывается от тела, с которым они неразрывно связаны, касаясь никак не смешанных с чем-либо чувственным, только умопостигаемых вещей. Лишь последние являются собственными предметами богословия, в отличие от предметов частных наук и искусств⁹. Таким образом, вне зависимости от выбора толкования, можно сказать, что в этом отрывке Филопон

8 Анализ этой части текста см. ниже в параграфе 5.

9 Указывая на плотные, пригвожденные к телам души как препятствие для постижения божественных вещей, Филопон воспроизводит одну из наиболее важных для платонической традиции метафор, демонстрирующих опасность погружения души в заботы тела. Исходный для всей этой традиции пассаж в «Федоне» Платона (*Phaed.* 83de) поддерживает оба приведенных нами варианта толкования высказывания Филопона. Обобщенное изложение неоплатонического учения о растительной, животной и разумной душе в их отношении к телу, характерное для Александрийской школы Аммония, учителя Иоанна Филопона, представлено Филопоном в его раннем комментарии на трактат «О душе» Аристотеля (ок. 510–515) в виде объемного проэпия к комментарию на I книгу этого трактата (Philop. *In De An.* 1.4–21.7; ed. Hayduck 1897).

снова объединяет философское понятие богословия и христианское, но на основании богооткровенного понятия о божественном руководстве.

Далее Иоанн Филопон резюмирует сказанное:

Итак, да будет исследовано только то, согласуется ли написанное с наблюдаемыми явлениями. 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 (*Philop. Opif.* I.2; Scholten 1997, 84.7–16).

Филопон строго ограничивает свою задачу именно физической частью толкования Шестоднева. Одновременно, мыслитель, как бы оправдываясь перед «необразованными», не склонными искать в Писании научных истин, но правоверными христианами (которые имеют понятие о божественном руководстве миром), указывает на необходимость прибегать к обильному цитированию языческих авторитетов. Ссылки на язычников нужны именно для того, чтобы безболезненно трансформировать мировоззрение тех, кто на эти научные авторитеты ориентируется, и кому в первую очередь предназначен трактат, коль скоро их можно привести к уразумению понятия о божественном руководстве миром, только показав согласие космологии Моисея и научных физических теорий. Теперь Филопон прямо говорит, что научное знание о причинах природных вещей принципиально не противоречит библейскому повествованию о их творении, а там, где противоречит, это объясняется как раз тем, что оно вторично по отношению к тому, что предлагает Моисей. И хотя естественнонаучный дискурс является более интеллектуально утонченным, но в этой утонченности заключается и его опасность: он может отвратить язычника от самой возможности приобщиться к правому учению, а христианина ввести в соблазн и заставить его предпочесть Платона Моисею.

Однако простым стремлением к согласованию библейского текста с авторитетными научными концепциями, разработанными в аристотелианско-платонической традиции, которой принадлежал Филопон, с теми ее ограничениями, которые он сам установил в своих философских трактатах против Прокла и Аристотеля, мотивация Филопона не исчерпывается. В III.8 он пишет:

Итак, познавшие посредством науки эти и подобные вещи и посредством собственного зрения получившие ясное знание наблюдаемых явлений, всякий раз, когда встретятся с приверженцами славного Феодора или кого-либо из согласных с ним и увидят такую глупость говоримого ими, разве не набросятся на наше благочестивое учение подобно мухам, садящимся на телесные раны, и не обратят хульные слова против нас, чтобы не сказать — против Бога, нелепость речей того [Феодора] приписывая всему учению? Но да достанется ему сообразно тому, чего они держатся. Ибо поистине я краснею даже говорить о том, для чего эти люди, возможно, причем гордясь, предали это писанию; о, если бы этого не случилось! (*Philop. Opif.* III.8; Scholten 1997, 304.6–17).

В данном случае объект критики — космологические взгляды Феодора Мопсуестийского и его последователей, современников Иоанна Филопона. Действительно, критика взглядов Феодора Мопсуестийского — один из лейтмотивов «О сотворении мира», хотя имя основателя антиохийской школы и цитаты из его толкования на Бытие присутствуют только в некоторых книгах трактата (Gleede 2017, 162), что указывает все же на дополнительный к основной цели характер полемической мотивации при написании «О сотворении мира». В любом случае, с точки зрения Иоанна Филопона, взгляды Феодора Мопсуестийского являются ложными сами по себе и отталкивают от правой веры тех, кто всерьез интересуется естественнонаучными вопросами — то есть тех, о ком идет речь в самом начале трактата. Очевидно, что последние не только язычники, но и христиане (если трактовать отрывок изолированно, то это не вполне ясно; все проясняет сопоставление с отрывком из начала трактата), которые восприняли бы правильное учение, если бы имели перед собой адекватное толкование Шестоднева. Очевидно, однако, что речь идет о номинальных христианах, которые не знают свою веру ни в изводе Феодора Мопсуестийского, ни в изводе Иоанна Филопона, т. е. ни в варианте антиохийцев, которые рассматривались монофизитами в качестве последователей Нестория, к каковым монофизиты причисляли и сторонников Халкидонского ороса, ни в варианте господствовавшего в Александрии и Египте монофизитского учения. Филопон ведет конкуренцию за умы этих номинальных христиан, вероятно, преимущественно монофизитов, и язычников, не чуждых вопросов космологии и имеющих доступ к школьному образованию, которым космологическая модель Феодора Мопсуестийского, натуралистическая и нелепая, по всей видимости, концептуализировавшая в экзегезе книги Бытия самые распространенные среди невежественных масс народа мифы о об устройении мира (плоская земля, полусфера неба, ангелы, движущие планеты, и т. д.), показалась бы просто смешной. Распространение таких учений и книг, их содержащих, по словам Филопона, имело бы печальные последствия для всего христианского учения, которое было бы дискредитировано в глазах осведомленных в физических науках, но лишь номинально приверженных «священному учению» христиан, и высмеяно образованными язычниками, которые еще не потеряли возможность прийти к правой вере. Таким образом, основная цель написания трактата Филопона, которую он разделял с верхушкой монофизитской иерархии и круга образованных христиан, осознанно приверженных христианской вере и стремящихся к распространению истинного христианского учения в его монофизитском варианте, — воздействие на высшие и материально обеспеченные, включенные в круг соискания должностей государственной службы и профессий, связанных с необходимостью получения школьного образования, слои византийского общества¹⁰. Полемика с приверженцами космологии

10 В первой половине — середине VI в. имперская аристократия и высшие городские слои, имевшие отношение к управлению на местах, в значительной части оставались

Федора Мопсуестийского и сходных с ней толкований Шестоднева была для Филопона и его соратников лишь сопутствующим в сложившихся религиозно-политических обстоятельствах моментом. Но в итоге эти обстоятельства привели к тому, что Иоанн Филопон в трактате «О сотворении мира», защищая правильную космологию и тем самым православную веру в целом, не просто развернул собственную экзегетическую программу, но и представил последовательное опровержение антиохийской.

Действительно, к VI в. в восточнохристианской экзегетике доминировала традиция, конструирующая мироздание на основании буквально считываемой библейской образности, сближающая модель мира с моделью дома, священного шатра, скинии, храма¹¹. Эта модель также была вариативна и характеризовалась не только конкретными элементами космической конструкции, но и трактовкой взаимодействия божественного Промысла с миром. Для этой традиции было характерно понимание мира как пространства божественной литургии, причем трактуемой буквально. При таком прочтении естественно, что ангелы оказываются участниками литургического действия, которые не только пребывают внутри мироздания, но и управляют его закономерностями (если это слово вообще приложимо к такого рода взглядам), буквально движут небесными светилами и стихиями, небеса тракуются как элементы храмового устройства, а их движение понимается как некий, хотя и повторяющийся, но лично окрашенный ритуал, следовать которому в каждой детали означает быть исполненным страха перед одной мыслью о том, что гармония небесных движений однажды может рассыпаться, и благоговения перед божественной властью, проявляющейся в неизменном ритме этих перемен. Такое понимание мира свойственно толкованиям Феодора Мопсуестийского, блаженного Феодорита, Севериана Гавальского, псевдо-Иустина, Прокопия Газского, Олимпидора Александрийского, Космы Индикоплова, практически всем сколь-либо

приверженцами языческих культов или принимали христианство, только чтобы получить доступ к государственным должностям. Доступ к высшему, т. е. философскому, следующему за грамматическим и риторическим, образованию в Афинах для христиан был закрыт как минимум до попыток исполнения указа Юстиниана от 529 г. о запрете язычникам преподавать философию в афинской философской школе (исполнить указ, как показывают источники, сразу не удалось и процесс изживания язычества в Афинской высшей школе продолжался даже во второй половине VI столетия); в Александрии христиане под давлением городских церковных властей получили возможность официально обучаться философии только во времена управления александрийской философской школой Аммонием, сыном Гермия, (ок. 480 — между 517/526), учителем Иоанна Филопона. Вероятнее всего, в силу аристократического, замешанного на приверженности языческой религии, консерватизма руководства философской школы Александрии, в чем оно ничем не отличалось от руководства школы Афинской, Филопон не был допущен до преподавания философии и всю жизнь оставался учителем грамматики. Об этом см.: Cameron 1969; а также специальное исследование состояния философских школ Афин и Александрии во II–VI вв.: Watts 2006.

11 См. наиболее обстоятельные обзоры ранневизантийской космологии: Inglebert 2001; Schleicher 2014.

значимым византийским экзегетам V–VI вв. В таком соседстве сочинение Иоанна Филопона можно трактовать как попытку возрождения «естественнонаучного» прочтения Шестоднева, характерного для Василия Великого и Григория Нисского. Разумеется, эти авторы — не будем упрощать — не мыслили мироздание как совокупность безличных физических и математических закономерностей, и они вполне бы согласились и с тезисом о том, что мир — это гигантский храм Божий. Однако они были далеки от того, чтобы буквально сблизить литургические и физические закономерности, сблизить ритуал с физическим законом. Проще говоря, они оставляли за миром, как творением Божиим, право обладать собственными законами. При этом, конечно, для Иоанна Филопона — в этом его отличие от Василия Великого и Григория Нисского — характерно сугубое внимание к естественнонаучной аргументации, она для него обладает самостоятельным значением, что обусловлено как описанной нами специфической целевой аудиторией¹², так и собственным философским бэкграундом Филопона, который строил свою физику, последовательно отрицая ритуально-магический элемент в космологии школьного неоплатонизма и сохраняя в ней только рациональную сторону перипатетической физики. Филопон оказался в своем роде идеальным автором для решения поставленных в его трактате задач, который мог бы поспорить не только с языческими философами, но и с популярными среди простонародья авторами антиохийской космологии.

Также очевидно, что полемику Иоанна Филопона с космологией Феодора Мопсуестийского и косвенно с его богословием в целом, невозможно рассматривать вне церковно-политического контекста середины VI в. Вне зависимости от того, какую датировку трактата «О сотворении мира» мы должны принять¹³, он был написан в ту эпоху, когда обсуждение вопроса о «трех главах» (Феодор Мопсуестийский, Феодорит Кирский, Ива Эдесский) стояло на повестке дня: это был ключевой вопрос в церковной политике императора Юстиниана, стремившегося к примирению халкидонитской и антихалкидонитской партий именно за счет согласованного осуждения протонесторианского богословия трех глав (Грацианский 2016, 217). Однако столь же верно и то, что далеко не весь трактат «О сотворении мира» направлен против Феодора Мопсуестийского и его последователей, и что в трактате превалирует миссионерская направленность, стремление к воцерковлению «научного сообщества».

Греческий материал почти не дает данных о том, как в VI в. происходила рецепция античных космологических теорий, прежде всего сочинений Птолемея. Исключение составляют только трактаты Иоанна Филопона

12 При том, что трактат Иоанна Филопона не был актуален для последующей христианской традиции, можно констатировать, что все же для нее «естественнонаучное» понимание мироздания (в частности, опирающееся на Птолемея в космологии) оказалось как минимум ничуть не менее легитимным, чем «литургическое». Конечно, Византия активно читала и переписывала «Христианскую топографию», но и система Птолемея, догматизированная Иоанном Дамаскином, также принималась как допустимая космологическая модель.

13 См. об этом ниже в параграфе 3.

(«О сотворении мира», «Об использовании астролябии») и сочинение Стефана Александрийского, посвященное толкованию Птолемея (Lempire 2011; Lempire 2016)¹⁴. Однако и их достаточно, чтобы понять: в VI в. в Александрии сохранялась традиция изучения и толкования античных астрономических и космологических трактатов. Дополнительную информацию дает сирийский материал. К VI в. относится трактат Сергия Рейшанского «О действии луны» (Claude-Villey 2012, 190–242), в котором он ссылается на сочинения Птолемея. В трактате Севира Себохта (575–667) «Об астролябии» (ок. 660 г.) приводится перевод анонимного греческого трактата, посвященного устройству астролябии (Nau 1899) (некоторые исследователи приписывают его авторство Аммонию Александрийскому (Villey 2015)). В анонимном учебнике астрономии начала VI в. (Nau 1910; Claude-Villey 2012, 155–186) доктрина Птолемея используется против методов вычисления неких «халдеев» и говорится, что «любители труда» (= φιλόπονοι) должны изучать работы великого астронома, «даже если рты противников широко открыты и их языки обнажены» (Villey 2017, 217–218). Эмили Вилле выдвигает два предположения, кем были противник Птолемея: это либо (а) сирийские ученые, которые не принимали Птолемея, поскольку он принадлежал к греческой культуре, либо (б) христиане — сторонники буквального прочтения Священного Писания. Обосновать эти предположения сложно за отсутствием других источников. Можно, однако, констатировать, что в научной среде Александрии и зависящего от нее сироязычного культурного мира существовала полемика вокруг системы Птолемея, альтернативу которой составляла «халдейская» космология, сторонниками которой были в том числе и представители антиохийской школы богословия: Феодор Мопсуестийский, Феодорит Кирский, Севериан Гавальский, Косма Индикоплов. Причем последнего сближало с антиохийской «халдейской» традицией, прежде всего, отрицание модели Птолемея.

Таким образом, Иоанн Филопон реагировал на две тесно связанные тенденции в интеллектуальном мире VI в.: (а) на противостояние античной физики и «халдейской», основанной в том числе на буквалистском прочтении Писания, космологии, а также (б) на стремление минимизировать интеллектуальное влияние традиции Феодора Мопсуестийского на интеллектуальную среду христианской империи¹⁵. В этом контексте «привязывать» написание

14 В настоящий момент остается дискуссионным вопрос относительно отождествления Стефана, автора астрономического руководства, и философа Стефана Александрийского, автора комментария на аристотелевский трактат «Об истолковании». Сторонниками отождествления были первый издатель астрономического руководства, Херманн Узенер (Usener 1914, 290), и Ванда Вольска-Коню (Wolska-Conus 1994, 12–13). Под сомнение данную гипотезу поставил Мосман Руше (Roueché 2011), указав на неверную интерпретацию главного источника подобного отождествления — «Краткой хроники» IX в. Жан Лемпир, издатель астрономического руководства, с аргументацией Руше не согласился (Lempire 2016, 6 (прим. 3)).

15 Ср. выводы Карла Пирсона, который считает, что трактат преследовал три цели: (1) дать «критический комментарий» на 1 главу Бытия; (2) репрезентировать синтетическую

трактата к такому частному проявлению «халдейской» модели описания строения мира как «Христианская топография» Космы Индикоплова значит за деревьями не видеть леса.

3. ДАТИРОВКА ТРАКТАТА

Ложная привязка к публикации трактата Космы Индикоплова сыграла существеннейшую роль в датировке трактата «О сотворении мира». Нами уже было отмечено, что в проэмии к трактату в качестве непосредственных инициаторов его написания упоминаются некие Сергей и Афанасий. Это Сергей (ум. 560/561), патриарх Антиохийский (557/558–560/561) и Афанасий, ученик Сергия, внук императрицы Феодоры, жены Юстиниана Великого; Афанасий был сыном ее дочери, рожденной еще до брака с Юстинианом от другого мужчины. Сергию также посвящен созданный Иоанном Филопоном по следам их бесед преимущественно философский трактат «О целом и частях» (Sanda 1930, 81–94 (сир. текст); 126–139 (лат. пер.)), датируемый Уве Лангом на основе рукописной традиции, в которой только в одной рукописи Сергей упоминается как патриарх, 550-ми гг. до начала патриаршества Сергия (Lang 2001, 32–33). Содержащееся в тексте проэмия указание на патриаршество Сергия дает отчетливое свидетельство того, что трактат «О сотворении мира» был написан в промежутке между 557/558–560/561 гг. Эта датировка впервые была дана Вальтером Рейхардтом (Reichardt 1897, VI). Более ранняя датировка трактата как раз и основана на предположении, что трактат Филопона был написан в опровержение трактата Космы Индикоплова «Христианская топография» (546). Ее высказал Клеменс Шольтен, указав, что словосочетание *ἐν ἀρχιερεῦσι θεοῦ* (Philop. *Opif.* Proem.; Scholten 1997, 74.6–7) не обязательно относится к архиепископу, но может применяться и к епископу (Scholten 1997, 56–62), и потому мы вправе установить временной диапазон написания трактата в промежутке между 546 и 560 гг., где *terminus post quem* — год составления «Христианской топографии». Если Шольтен склонен смещать датировку к концу этого временного отрезка, то Карл Пирсон к началу — концу 540-х гг. (Pearson 1999, 46–55). Более того, исходя из того, что нет никаких данных о епископстве Сергия до патриаршества, Пирсон и вовсе отказывается отождествлять упомянутого Иоанном Филопоном Сергия с патриархом Антиохийским (*ibid.*, 48).

Однако ранняя датировка трактата вызывает обоснованные сомнения. Прежде всего, связь трактата Иоанна Филопона с сочинением Космы Индикоплова не доказана и является сомнительной, уже потому, что, как сказано выше, Филопон на протяжении всего трактата называет своих оппонентов по именам и часто точно или близко к тексту цитирует их, так же как и тех авторов, с кем солидаризируется во мнениях. Но среди них Косма Индикоплов

христианскую космологию, основанную на опыте неоплатонической академии и на буквальном прочтении Священного Писания; (3) минимизировать влияние космологических идей несториан (прежде всего Космы Индикоплова) на христианскую общину (Pearson 1999, 46).

не встречается, а потому некорректна и привязка датировки «О сотворения мира» к времени составления «Христианской топографии». Кроме того, если Пирсон, вслед за Шольтеном, пытается решить «проблему Сергия», то «проблема Афанасия» не решается им никак. Особенно сложно объяснить, кто же такие архиерей Сергий и его юный ученик Афанасий, если не персонажи известные из источников (из «Хроники яковитских патриархов Антиохии» Михаила Сирина: Chabot 1901, 253). Еще один аргумент против поздней датировки приводит Жак Шамп (Schamp 2000), указывая, что есть еще один трактат, который Иоанн Филопон посвящает Сергию и в котором он называет его просто «пресвитером». Это уже упомянутый нами трактат «О целом и частях». По мнению Шампа, данное сочинение составлено позже «О сотворении мира», поскольку в нем Филопон ссылается на некий свой трактат на подобную тематику и этим трактатом может быть только «О сотворении мира». При этом, кто такой Афанасий и как он мог быть учеником Сергия в более раннее время, Шамп не объясняет. Датировка Шольтена / Пирсона является доминирующей в современной науке. Как формулирует это обстоятельство Мари-Элен Конгурдо, «датировка 556 годом, которая связана со временем рукоположения Сергия, больше не является обязательной» (Congourdeau, Rosset 2004, 19). Однако на это можно снова повторить: совершенно очевидно, что подобные построения полностью определяются господством гипотезы о том, что основным оппонентом Иоанна Филопона был Косма Индикоплов. Если бы перед учеными не стояла задача доказать хронологическую близость трактата «О сотворении мира» к «Христианской топографии», им бы в голову не пришло оспаривать датировку, основанную на ясном свидетельстве текста.

4. СТРУКТУРА И ОБЩЕЕ СОДЕРЖАНИЕ ТРАКТАТА

Трактат «О сотворении мира» состоит из 7 книг, каждая из которых посвящена нескольким стихам первой главы книги Бытия. Первая книга имеет дело со стихами Быт. 1:1–3. В ней обсуждаются мотивы Моисея при написании книги Бытия, дана трактовка понятия «начало», рассматриваются природа первоначальных неба и земли в Быт. 1:1, а также первоэлементов, упоминаемых в этих стихах. Однако большая часть книги посвящена ангелологии и обоснованию тезиса о том, что ангелы сотворены прежде материального мира, бестелесны, непричастны времени и пространству. Из текста ясно следует, что Иоанн Филопон полемизирует с ангелологией Феодора Мопсуестийского. Вторая книга посвящена стихам Быт. 1:2–5 и в ней в основном представлено учение о свете и тьме, дне и ночи. В данном случае Иоанн Филопон, помимо естественнонаучной аргументации, использует также библейско-историческую, приводя в доказательство своего мнения отсылки ко времени празднования Пасхи. В третьей книге обсуждаются стихи 1:6–8, рассматривается природа тверди и доказательство того, что описанное Моисеем в общем и целом соответствует птолемеевой картине мира. Эта книга также имеет острополемический характер, будучи направлена против сторонников плоскоотно-комарной

(= «литургической») космологии. Четвертая книга содержит толкование на стихи Быт. 1:9–17 и посвящена учению о суше — тут Иоанн Филопон дает краткий очерк актуальной для его времени географии — и в большей степени учению о небесных светилах. Несколько параграфов посвящено критике астрологии. В пятой книге толкуются стихи Быт. 1:20–24 и рассматривается христианское понимание животного мира. Книга поднимает вопросы, связанные с учением о животной душе в сопоставлении с разумной душой человека, о свойствах различных типов душ, и во многом ориентирована на школьную философскую традицию. Шестая книга заключает в себе толкование на стихи Быт. 1:26–28 и полностью посвящена антропологии. В книге достаточно подробно разбираются отдельные положения антропологии и христологии Феодора Мопсуестийского и дается их опровержение. В последних главах исследуется вопрос о времени творения души человека, некоторые страницы посвящены эмбриологии. Эта книга также в значительной мере зависит от школьного неоплатонического учения о душе. Седьмая книга посвящена стихам Быт. 1:29–31. В ней обсуждаются вопросы, связанные с возрастом и питанием живых существ, с интерпретацией «божественных реплик»: «и увидел Бог», «и сказал Бог», обрамляющих повествование о творении. В последних параграфах предлагается объяснение того, почему творение совершилось в шесть дней и что означает божественный отдых.

5. МЕТОДОЛОГИЯ ЭКЗЕГЕЗЫ В «О СОТВОРЕНИИ МИРА» В ЕЕ ОТНОШЕНИИ К ЦЕЛИ НАПИСАНИЯ ТРАКТАТА: АПОРИИ ШЕСТОДНЕВА И ПОНЯТИЕ БОЖЕСТВЕННОГО ТВОРЕНИЯ

Уже достаточно подробно рассмотренный нами проэмий и первые две главы первой книги «О сотворении мира» в сопоставлении с отрывком из первой главы четвертой книги, на наш взгляд, дают также определенный материал, позволяющий объяснить специфику метода экзегезы Шестоднева книги Бытия, которым пользуется Иоанн Филопон, или, точнее, специфику ограничений на использование тех или иных уже ставших традиционными методов экзегезы, которые он применяет.

Формально основная модель толкования у Филопона определяется заявленной в трактате непосредственной технической целью: чтобы получить власть над умами образованных язычников и христиан, необходимо истолковать весь комплекс высказываний Моисея в Быт. 1:1–31 с точки зрения их соответствия школьным физическим знаниям о космологии, географии, а также ботанике, зоологии и антропологии (учении о связи с телом растительных, животных и разумных душ), поскольку часть его высказываний, как полагают эти люди, не соответствует наблюдаемым явлениям, и к тому же была оставлена без внимания Василием Великим в его «Шестодневе». Однако столь прямой подход к некоторым местам повествования Моисея, как отлично понимал Филопон, невозможен. Речь идет прежде всего о космологических утверждениях,

которые действительно непосредственно никак не согласуются с рациональной интерпретацией видимых явлений природы, а также с представлениями о невидимых персонифицированных силах, присутствующих в космосе, согласно неоплатоническим представлениям о его строении, которые, вероятно, также принимались в качестве реальных сущих многими образованными адресатами и потенциальными читателями трактата. Как таковые эти утверждения представляют собой апории, на решение которых и были направлены усилия экзегетов Шестоднева. Это прежде всего: 1) вопрос об отсутствии в изложении Моисея упоминания о творении ангелов (богов и демонов неоплатонического пантеона), влекущий за собой различные вопросы об ангельской природе; 2) апория разделения вод и появления двух небес — первого неба, сотворенного в первый день творения, и второго — тверди или неба видимого мира, сотворенного в день второй; 3) апория сотворения света до светил и непосредственно связанная с ней 4) апория возникновения растений до творения Солнца, которое своим теплом обеспечивает их произрастание в мире уже пришедшем к своему нынешнему состоянию. С этими четырьмя были связаны также и другие апории, появившиеся в зависимости от тех решений, которые принимались экзегетами относительно первых четырех.

Первую и с точки зрения веры, самую главную апорию, которая не входит в число названных четырех, Филопон решил в своих философских полемических трактатах, с упоминания которых и начал повествование в «О сотворении мира» — это апория либо вечности, либо тварности мироздания. По отношению к Моисею это непреложная действительность твердого знания, сообщенного ему самим Богом, которого достигает верой в библейское откровение о творении мира Богом и рациональной аргументацией в пользу этого положения и сам Филопон. Эта апория является таковой вовсе не для верующего и осознавшего принцип своей веры христианина: он уже заранее имеет знание о Творце всего мира. Если остальные апории должны восприниматься как загадки, которые искушают ум верующего, то эта выступает условием первоначального доступа к смыслу рассказа Моисея о творении мира. В этом смысле ее решение и предшествует толкованию Шестоднева для его автора и раскрывается в нем, т. е. в толковании последующих апорий, уже и для него самого и для читателя, которому толкование предназначено. Остаток и обновление рациональной аргументации в пользу тварности мира уже в новом контексте толкования слов Моисея составляет в первой книге «О сотворении мира» сравнение во 2 главе речи демиурга из «Тимея» Платона (*Tim.* 41b) и высказывания Моисея в Быт. 1:3 «И сказал Бог: да будет свет; и возник свет» (*Philop. Opif.* I.2; Scholten 1997, 80.3–82.6), а также рассуждение о смыслах слова «начало» в 3 и 4 главах.

Цитируя Платона, Филопон решает сразу как минимум две задачи. Во-первых, он наглядно, с помощью цитаты, показывает своей потенциальной целевой аудитории в пику неоплатоническим толкованиям, что Платон был приверженцем идеи божественного творения мира и вовсе не рассуждал

о вечной эманации его из сверхсущего единого, как учили в философских школах неоплатоники. Он выбирает тот отрывок, где демиург повелевает уже сотворенным им небесным созданиям принять от него семена для порождения живых смертных существ, которые они должны производить вложенной им в них силой, подражая ему самому:

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 и руководящее для 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 порождайте живых существ, взращивайте, давай пропитание, и принимайте обратно, когда они умрут (Philop. *Opif.* 1.2; Scholten 1997, 80.10–82.1)

Несомненно, Филопон имеет в виду, что Платон подразумевал в этом месте, помимо прочего, движения небес и животворящую силу тепла, источаемую Солнцем. Но с точки зрения метода экзегезы Филопону важнее сама форма отданного демиургом приказа, соответствующего приказу Творца в рассказе Моисея. Так он строит грамматическую аналогию между высказыванием Платона и высказыванием Моисея, которая риторически должна подтвердить несомненную зависимость более позднего высказывания Платона от слова Моисея. Такое грамматико-риторическое толкование представляет собой вполне весомый, хотя и только риторический, аргумент для аудитории, получившей грамматическое и риторическое образование, и сила этого аргумента далее будет подтверждаться самим Филопоном посредством приведения в согласие научных теорий о природных явлениях и высказываний Моисея, ведь «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» (Philop. *Opif.* 1.2; Scholten 1997, 84.12–16).

Подражание собственной творящей силе, которого у Платона требует демиург от сотворенных им небесных созданий, т. е. богов (небесных светил и других божественных сущностей), воспроизводится в тексте Филопона как подражание самого Платона высказыванию Моисея о христианском Творце. Моисей ведет к богопознанию даже «совершенно не обученные души», Платон учит «уже занявшихся философией», т. е. избранные разумные души, тому, что мир создан Богом, и при этом подражает Моисею (Philop. *Opif.* 1.2; Scholten 1997, 80.3–7). Иными словами, красочный, полный иносказаний и многословный

пассаж Платона, который цитирует Филопон, в грамматико-риторическом смысле есть ничто иное, как метафорический перенос буквально, в простых словах, почти без использования каких-либо тропов высказанного Моисеем. Собственно, метафора (или перенос) (μεταφορά) первый и важнейший из поэтических тропов, главное оружие поэтов, по традиции идущей от «Риторики» Аристотеля, все же вписана в высказывание Моисея, ибо он использует по отношению к Богу фразу «и сказал». Однако за этим следованием ограниченными возможностями языка, предполагающим его отрицание в самом факте появления по творящему слову Бога света («да будет свет, и возник свет»), выражается превосходство Моисея над Платоном, хотя оба имеют в виду мысль о том, что желание, помысел и его реализация в Боге тождественны. Как пишет Филопон:

Но послушай, насколько более величественно богословствовал Моисей: *И сказал Бог: да будет свет; и возник свет*, — 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? (Philop. *Opif.* 1.2; Scholten 1997, 82.3–11).

Таким образом, Иоанн Филопон доводит решение первой своей задачи до конца, показывая, что Платон подражал Моисею, поскольку метафора не может не иметь буквального значения, вместо которого привносится иносказательное, т. е. аллегория в широком смысле¹⁶, и он истинный подражатель Моисея, который также и сам подражал в языке открытому ему Богом процессу творения, дав наиболее буквальное его описание из всех возможных. Оба они поступают как поэты, основным багажом словесной техники которых, согласно Аристотелю и всей грамматико-риторической традиции, как раз и является метафора. Однако в основе их боговдохновенного поэзиса в обоих случаях лежит прочное схватывание мысли о божественном руководстве миром и понимание смысла того, как оно совершается, т. е. понимание различия

16 В обоих случаях мы имеем дело с точки зрения современной Филопону школьной грамматики и риторики с метафорой в собственном смысле, поскольку речь идет о замещении буквального значения переносным: Платон замещает иносказанием (аллегорией) слова Моисея, используемые в их буквальном значении, т. е. сами представляемые вещи (свет, тьма, небо, воды и т. д.), как и слово приказа, перенося его на уже сотворенные подручные демиургу сущности, а Моисей замещает действительность открытого его умозрению акта творения наиболее подходящим словом человеческого языка: «и сказал». Соответственно, в используемых Платоном и Моисеем словах, которые выражают метафорический перенос, обнаруживается специфическая, порожденная замещением буквального смысла иносказательным синонимия. См. также исследование Людвиг Фладерера, посвященное анализу грамматических категорий в логических текстах Александрийской школы Аммония и методологии античных грамматиков, а также применению Филопоном грамматико-риторической экзегезы в «О сотворении мира»: Fladerer 1999.

между Богом, для которого нет разрыва между желанием бытия вещи, замыслом о ней и ее бытием, и человеком, бытие которого как раз и конституировано этим разрывом.

Но попутно Филопон решает и другую задачу: он ограничивает буквальное понимание текста Моисея в стиле антиохийцев, а точнее, Феодора Мопсуестийского, истинным иносказанием (аллегорией), которое в этом случае необходимо ведет к истинному буквальному толкованию, поскольку аллегория в виде метафоры использует сам Моисей, который, в отличие от тварных бессмертных богов Платона, не может вместо Бога продемонстрировать своим слушателям и читателям творение даже какой-то одной части мира непосредственно, повторив его, и показывает при помощи доступного пониманию всех выражения, как совершалось творение самих вещей, которые называет их собственными именами. Это станет полностью ясным из последней, 22 главы I книги, где Филопон критикует представленное Феодором Мопсуестийским в проэмии к своему толкованию на книгу Бытия¹⁷, учение о том, что Бог в Быт. 1:1 («вначале сотворил Бог небо и землю») еще не пользуется словом, а после использует его постоянно, буквально при помощи слов повелевая вещам прийти в бытие, с педагогической целью, поскольку создав после неба и земли ангелов, он уже имел в их лице зрителей и слушателей, наставляя их таким образом тому, что вещи творятся именно его повелениями, а не возникают сами по себе. Подобный буквализм, ведущий к натуралистическому представлению о телесности и Бога, и ангелов, конечно, позволяет вложить в совсем несведущие и прибитые к телу души, каковыми у Феодора оказываются и ангелы, идею о руководстве Творца, но не имеет никакого отношения к истинному понятию о Боге. Бог Феодора Мопсуестийского скорее напоминает земного повелителя, который озабочен только тем, чтобы, постоянно демонстрируя свою власть и силу, держать подданных в повиновении. Такой мир напоминал бы театр, в котором бы разыгрывалась одна и та же пьеса, репрезентирующая бесконечную мощь Творца и абсолютную немощь наблюдающей этот спектакль и одновременно исполняющей в нем роль коллективного субъекта литургического славословия твари¹⁸.

17 См. сохранившийся в сирийском переводе фрагмент этого толкования: Theodor. Mops. *Frg. in Gen. Proem.*; Sachau 1869, 1 — 2; Филопон приводит в 22 главе часть данного пассажа в греческом оригинале: Philop. *Opif.* I.22; Scholten 1997, 170.14–24).

18 Это суждение никак не противоречит той исключительной роли, которую Феодор Мопсуестийский отводит человеку в своей концепции творения. Человек, сотворенный по образу и подобию Божию, у него понимается как венец, итог и завершение всего творения, заключающий в себе связь всей твари, над которой он властвует и которая покорена ему волей Бога. Как одновременно духовное и телесное существо, человек объединяет видимые и невидимые творения, которые принуждены служить ему и поклоняться, поскольку только он один зримо являет божество и приутовлен к спасению. Однако божий образ трактуется Феодором исключительно в виде внешнего механического подражания, на основе концепта тотального подчинения и полной преданности заповеди Бога, которые в чистом и неиспорченном виде после падения Адама являет Христос, Второй Адам. Только в нем образ Бога явлен в должном, а значит и полном, совершенном виде. В итоге

Итак, цель Иоанна Филопона крайне сложна: ему необходимо дать физическое (в традиционной для эллинизма и поздней античности раскладке токования священных текстов на физическую и нравственную аллегорезу) толкование рассказу Моисея, который сам по себе является богословской демонстрацией силы Творца, т. е. содержит в значительной мере материал для нравственного толкования. Иными словами, Филопон должен, сохранив как указание на особую способность Бога творить всякое сущее только желанием, т. е. уникальную способность творения из ничего, так и телеологическую связность частей космоса законами его собственной, вложенной в него Богом гармонии, изъять из толкования какие-либо ссылки на конечную телеологию творения, которая подразумевала бы намеренное желание Творца дать урок своим созданиям, ограничив свободу их собственного ума и возвышения к пониманию Его замысла о мире.

Любое физическое объяснение может быть произведено только из конечного состояния уже сотворенного мира, и поэтому возникающие при буквальном понимании повествования Моисея, перечисленные выше апории сами по себе не разрешимы без ссылки на потенции вещей, которые могут актуализироваться на разных этапах еще неполного творения. Тогда мир будет во всякий день творения представлять как своего рода тщательно продуманный Творцом бриколаж, из которого на каждом шаге творения собирается все более гармоничное и уравновешенное в своих частях целое. Эта мысль о целом тогда и будет выражаться в понятии о руководстве творца. Собственно, этот путь толкования и выбирает Филопон. Именно поэтому из толкования должны быть изъятые все элементы буквального и аллегорического толкований, не обусловленные исторической или физической необходимостью. Таковыми и будут правила метода Филопона.

Уже приведенные выше примеры толкования Филопона это показывают. Так, с одной стороны, он изымает из буквального толкования Феодором

вся история творения и спасения (перехода из тленного и изменчивого состояния мира в нынешнем веке в состояние нетленности и бессмертия другого мира в веке грядущем) предстает как постоянно возобновляющийся нравственный урок, который Творец дает всей разумной твари, пользуясь слабостью ее природы, расставляет ловушки ее неведению и бессмысленному желанию понять, вместо того чтобы просто подчиняться данной заповеди. Этот образ мысли ярко иллюстрирует серия греческих фрагментов из комментария на книгу Бытия, изданных Франсуазой Пети: в I и II из них Феодор строит впечатляющую аналогию между очень большим и крайне приметным изображением императора в центре построенного им огромного города, поклоняясь которому все жители отдают честь его отсутствующему лично основателю, и человеком — творец вселенной оставил человека, чтобы тот исполнял функцию его видимого образа, посредством поклонения которому, вся тварь по установлению божественного закона, всячески ему угождая и доказывая свою преданность, отдает честь своему невидимому творцу (Petit 1987, 274, 276). О Феодоре Мопсуестийском см.: Devreesse 1948. См. также критику Филопоном в «Арбитре» юридической концепции лица в несторианской христологии, где он сравнивает Христа и префекта, действующего от лица императора, т. е. в качестве лица, его представляющего, как Христос представляет Слово: Philop. *Arb.* 7.25, греческий фрагмент у Иоанна Дамаскина: Jo. Dam. *De haer.* 83.111–129; Kotter 1981, 53–54.

Мопсуестийским божественного творящего глагола понимание Божьего словесного повеления в качестве внешней презентации в целях нравственного воспитания ангелов, иными словами, устраняет истолкование целей Бога при творении мира в качестве буквально понятой нравственной аллегории. Тем более, что такого рода аллегории, приравненные к буквальному смыслу исходного текста неизбежно ведут к неуместному натурализму, наделяя и Бога, и ангелов (в данном конкретном примере) телами. Вероятнее всего, выбор из множества антиохийских толкователей книги Бытия Феодора Мопсуестийского в качестве основного объекта полемики в первую очередь был обусловлен тем, что, как позволяют судить сохранившиеся фрагменты его комментария, такого рода модель толкования, построенная на превращении нравственно-аллегорического толкования в буквальное, составляла особую черту метода Феодора, в столь высокой мере не свойственную другим антиохийцам. Буквальное толкование, в противоположность превратному его пониманию Феодором и другими авторами, соответственно, должно быть сведено к физическому толкованию на основе объяснительных моделей причин явлений природы, либо к историческому, т. е. такому, которое связано не с презентацией тех или иных частных нравственных целей Бога, но с обстоятельствами презентации и написания текста Моисеем, коль скоро его основная цель привести народ к богопознанию должна была быть реализована в наличных, не им выбранных обстоятельствах.

С другой стороны, в согласии с таким пониманием метода, использование аллегорического толкования в качестве техники экзегезы должно быть сведено к тем случаям, где аллегорией вынужден пользоваться сам Моисей, как в случае с демонстрацией творящей способности Бога посредством метафоры вербального приказа, или к тем, где толкование сталкивается с неоднозначным греческим переводом исходного, написанного на еврейском текста, обусловленным наличным состоянием словаря и синтаксиса обоих языков (в этой связи Филопон использует в своем толковании все имевшиеся в его время авторитетные переводы Ветхого завета). В противном случае, толкователь опять же рискует приписать Богу нравственные цели, исполненные иносказательной хитрости, т. е. лжи во благо.

Эта опасность прекрасно осознавалась сторонниками аллегорического метода, и чтобы пояснить этот момент и оттенить, сделав более ясным, уже представленный пример использования аллегорезы Филопоном, мы приведем параллельный пример аллегорического понимания творения из начала трактата «О сотворении мира» образцового для всех христианских аллегористов автора — Филона Александрийского. Он так начинает свой трактат:

Из законодателей одни просто и без прикрас узаконили существовавшие у них обычаи (τὰ νομιθεύοντα) [или: то, что было у них перед глазами], другие, придавая вид многозначительности [своим] измышлениям, обморочили людей, сокрыв истину под пеленой мифических выдумок. Моисей же, отвергнув и то и другое — первое как решение неразумное, поспешное и немудрое, второе —

как заведомо ложное и исполненное обмана, предпослал [изложению] законов всепрекрасное и наидостойнейшее начало, не тотчас предписав, что следует или чего не следует делать, и не придумывая небылиц, когда необходимо было прежде подготовить сознание тех, кому предстояло пользоваться этими законами, и не одобряя сочиненных другими [мифов]. Начало же, как я сказал, в высшей степени удивительно, поскольку содержит [описание] сотворения мира, при этом, поскольку мир созвучен закону и закон миру, [получается так, что] муж законопослушный, будучи гражданином этого мира, исполняет в своих деяниях повеление природы, которая и лежит в основании устройства всего мира. Красоту замыслов мироздания никто — ни поэт, ни сочинитель речей, — пожалуй, не смог бы восславить по достоинству, ибо они превосходят речь и слух, будучи величественнее и досточтимее [всех попыток] приспособить их к органам любого из смертных (*Philo De opif.* 1–4; Cohn 1896b, 1.1–2.3¹⁹).

Итак, Моисей предпосылает обнародованию открытых ему Богом законов изложение истории творения, чтобы подготовить сознание тех, кто должен их исполнять, чтобы они могли подготовиться к жизни сообразно закону мира, законосообразной необходимости в бытии тварной природы, которая являет себя в истории творения, представленной в книге Бытия. Богооткровенность творения мира — это аллегория закона, которую можно развернуть в физическом и нравственном толковании, которые оба, соответственно, демонстрируют склонному к обращению исключительно с чувственными предметами человеку только умопостигаемую силу творца, в законе выраженную на материальном человеческом языке. И далее Филон везде, где только это уместно, трактует порядок творения и сами творения, в высшей степени удивительное начало бытия которых являет Моисей, как приманки для освобождения ума от пут чувственного созерцания и нравственные уроки. Но прежде, как показывает процитированный текст, богооткровенный рассказ Моисея и одновременно аллегория закона отделяется Филоном от двух других типов аллегорического письма, поскольку они, как и в случае аллегорического толкования книги Бытия, также представляют собой модели политического законодательства. Это поэзия и риторика. Поэт и сочинитель речей не могут достойно представить смысл мироздания, т. е. репрезентировать его закон. Именно они подразумеваются в первых строках, где речь идет о законодателях, одни из которых «просто и без прикрас узаконили существовавшие у них обычаи», а другие — «придавая вид многозначительности [своим] измышлениям, обморочили людей, сокрыв истину под пеленой мифических выдумок». Вряд ли это будет натяжкой, если указать, что в обоих случаях мы имеем дело с отсылкой к стандартным для античной школы риторическим топосам политического применения аллегории. В первом случае за словами Филона не трудно увидеть ироническую отсылку к риторическому определению поэтической метафоры: поэты, трактуя обыденные вещи, используют особые слова, которые делают их речь изукрашенной и оттого торжественной, «ведь люди так же относятся к стилю, как

19 Рус. пер.: Филон Александрийский 2000, 51.

к иноземцам и своим согражданам», а потому «следует придавать своему языку [чтобы добиться эффекта от своих речей на политическом поприще] характер иноземного, ибо люди склонны удивляться тому, что [приходит] издалека, а то, что возбуждает удивление, приятно» (Arist. *Rhet.* III.2, 1404b9–12). Удаленность слова от буквального значения в «Риторике» Аристотеля — основная характеристика качества метафоры, совпадающая по значению с мерой уместности ее использования в риторической речи. Но за этими ухищрениями стоит только синонимия между внешним украшением речи и словами с преимущественно буквальным значением, т. е. простое описание уже существующего. Во втором случае обмана под пеленой мифических выдумок ясно открывается контекст софистической риторики и ее критики, например, в «Федре» Платона, в качестве средства добиться превращения частных выдумок в законы полиса (*Phaedr.* 257b–258c).

Иоанн Филопон полностью изымает из своего высказывания о начале мира этот контекст, в котором аллегория берется в ее естественном тождестве с политикой: рациональное физическое и историческое толкование, использующее грамматико-риторические методы только по необходимости, как подсобные средства, должны стать единственными средствами убеждения его читателя и быть максимально приближены к доказательству в собственном смысле. Едва ли не наиболее отчетливо эти черты его методологии на протяжении трактата, пожалуй, обнаруживаются в 1 главе IV книги, посвященной вопросу: «почему светила не начали существовать раньше того, что растет из земли», где он дает в непосредственной связке нравственное и физическое толкование одной и той же апории. Там он пишет:

Для чего, в то время надлежало светилам быть помещенными на тверди и наполнить и украсить ее, Моисей не передал об их возникновении сразу же [после возникновения тверди]? Ведь представлялось бы последовательным, чтобы Бог сначала закончил с возникновением всех небесных [сущих], а затем перешел к наземным (ἐπί τὰ πρόσωτα κατελθεῖν) и приказал отныне произрастать плодам на освобожденной от вод земле. Итак, какова же причина того, что Моисей не передал сказание о природных явлениях в таком порядке?

Я неоднократно говорил, что он написал эту книгу как введение в богопознание для бывших с ним, долгое время воспитывавшихся у египтян и обляпанных их нечестивым богопочитанием. Почти все варвары, которые еще не приняли таинство (μυστήριον) Христова, и доныне считают, что солнце, луна и прочие звезды являются богами. И они приписывают преимущественно солнцу возникновение плодов, поскольку даже Аристотель говорит: «человека порождает человек и солнце»²⁰. А то, что еврейский род был замаран принятым у египтян поклонением, обнаружилось, когда Моисей пребывал в облаке, будучи сорок дней невидимым для них: ибо они, немедленно сделав золотого тельца — идола Аписа, который был местным богом египтян, — и обожествив его, позабыв о столь великих знаменьях, ниспосланных Богом,

20 Arist. *Phys.* II.2, 194b13.

дерзнули говорить: *Вот боги твои, Израиль, которые вывели тебя из земли Египетской* (Исх. 32:4), — а ведь они слышали Бога, говорящего: *Я Господь Бог твой, выведший тебя из земли Египетской, из дома рабства. Да не будет у тебя других богов, кроме Меня: не сотворишь сам себе идола, ни подобия всего, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в водах ниже земли, не поклонись и не послужишь им; ибо Я Господь Бог твой* (Исх. 20:2–5). Итак, как я сказал, Моисей, желая привести таких [людей] к богопознанию, передал [им], что возникновение звезд, солнца и луны произошло на следующий день после земных произрастаний, уча не надеяться на них как на богов, даже если позднее при природном возникновении (ἐν τῇ φυσικῇ γενέσει) возникающих солнце, как и прочие элементы, оказывается содействующим, своим движением создавая времена года — весну, лето, осень, зиму — и мягкий климат в продолжение их (τὴν ἐντεῦθεν εὐκρασίαν τοῦ περιέχοντος), благодаря которому бывает произрастание плодов. Вот почему Моисей учит, что первозданные растения и животные были произведены только одним божественным повелением, не нуждаясь в солнце, которого еще не было. Итак, эта первая и главнейшая причина порядка наличествующих [творений] истинна и, я думаю, соответствует цели пророка (Philop. *Opif.* IV.1; Scholten 1997, 368.12–370.29).

Далее Филопон приводит физическую причину такого устройства, однако прежде необходимо внимательнее присмотреться к этому нравственному объяснению. Оно примечательно уже тем, что Филопон не помещает историю о буквальной цели и адресатах рассказа Моисея в то место, где оно обычно содержалось в толкованиях на книгу Бытия, начиная как минимум с Ефрема Сирина. Все сохранившиеся толкования с IV в. и до Филопона, за одним исключением Василия Великого, на построения которого он сам, указав на это, ориентируется, в том или ином виде помещают рассуждение о том, что Моисей предпринял свой труд, чтобы вернуть к единому Богу растлившиеся за долгие годы египетского пленения души иудеев, снова начавших склоняться к многобожию, в начало комментария до толкования первого стиха. К сожалению, сохранившиеся отрывки из проэмия и других книг комментария Феодора Мопсуестийского не дают нам никаких оснований гадать, имелось ли это толкование в его книге. Эта справка об исторических обстоятельствах написания трактата и его нравственной цели именно в таком виде содержится не только у всех остальных антиохийцев, но и у аллегориста и оригениста Дидима Слепца (Didym. *In Gen.* 1A.7–10; Nautin, Douterleau 1976, 1). При этом сам Филопон в начале процитированного нами толкования пишет, что он «неоднократно говорил», что Моисей написал книгу Бытия «как введение в богопознание для бывших с ним, долгое время воспитывавшихся у египтян и облянанных их нечестивым богопочитанием». Но в предыдущих книгах, он только говорит о цели Моисея привести людей к богопознанию, причем определяется как тот, кто «первый был избран Богом, чтобы привести людей к богопознанию и научить подобающей для этого жизни; 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» (Philop. *Opif.* I.1; Scholten 1997, 78.4–11). Иными словами, Моисей, по словам Филопона, — это первый богослов вообще, который привел людей, а во времени его жизни — иудеев, к знанию о творении Богом мира из ничего, а значит и к твердому понятию о Его единственности. Филопон, зная традицию толкований книги Бытия, конечно, мог и здесь подразумевать общеизвестный, хотя, вероятно, не всей его целевой аудитории, рассказ о египетском пленении и религиозно-нравственной развращенности иудеев в те времена, однако не стоит гадать на этот счет, важно то, что он переместил этот рассказ в ответ на вопрос о причинах творения растений ранее, чем светил.

Его рассказ, помимо самого упоминания нравственного состояния непосредственных адресатов труда Моисея, включает еще два элемента. Во-первых, указание на свойственное язычникам обожествление светил, вдобавок подтверждаемое ссылкой на Аристотеля, как одного из поклонников многобожия, верования которых и принимают развращенные иудеи. А, во-вторых, собственно нравственное толкование: Моисей, желая привести падших иудеев к богопознанию, передал им, что возникновение светил произошло на следующий день после создания растений, уча не надеяться на небесные тела как на богов, хотя теперь они и содействуют их произрастанию — в этом причина того, что Моисей учит, что первозданные растения и животные были созданы только повелением Бога, не нуждаясь в солнце, которого тогда не было.

Однако в таком виде этот рассказ не встречается ни в одном из сохранившихся полностью толкований на Бытие. Сам по себе он есть только у Дидима Слепца (*Didym. In Gen.* 36.13–15; Nautin, Douterleau 1976, 96), Василия Великого (*Bas. Caes. Hex.* 6.2; Giet 1949, 330–332), Севериана Гавальского (*Sever. Creat.* III.2; PG 56, 448) и дважды появляется у Прокопия Газского (*Proc. G. Gen.* 1.11(–13) 28–31, *Gen.* 1.14–15 31–36; Metzler 2015, 42, 45), но не в виде развернутого рассказа, а как сжатый ответ на вопрос о том, почему устройство земли совершается Богом ранее неба, т. е. почему растения возникают, когда еще не сотворены светила и им не придано движение по небосводу, отмечающее смену дней и времен года. Во всех случаях мы имеем дело с помещенным среди других толкований кратким указанием на то, что знание о таком порядке творения могло бы отвратить от ложного почитания солнца (Василий Великий, Прокопий Газский) или всех светил (Дидим Слепец, Севериан Гавальский) в качестве богов и создателей растений. При этом только Дидим Слепец дополнительно упоминает в качестве примера приверженности к заблуждению многобожия египтян, указывая таким образом на более полный контекст толкования, которое в развернутом виде представлено Филопоном. Ни в одном случае из наличного текста нельзя понять имеется ли в виду буквальное толкование из исторического контекста богословской миссии Моисея, т. е. нет указания на его желание подчеркнуть данную апорию, или же это аллегория, которую задумал сам Бог.

Второй вариант вовсе не надуман, поскольку, по всей видимости, исходный текст всей традиции этого толкования, правда, вообще без упоминания растлившихся иудеев и Моисея, именно таков. Он представлен в уже цитированном нами трактате Филона Александрийского «О сотворении мира», где выглядит так:

В четвертый день вслед [за устройением] земли Он начал украшать небо, не потому что отводил ему второстепенную роль, отдавая преимущество слабейшей природе, а сильнейшую и более божественную удостоивая второго места, но для очевиднейшего доказательства [своей] начальственной власти. Ведь заранее зная о еще не появившихся людях, каковы они будут по своим наклонностям, — исследователями того, что правдоподобно и вероятно, в чем много разумного, но никак не беспримесной истины, — и [заранее зная] о том, что они будут скорее доверять явлениям, нежели Богу, восхищаясь более мудрованиями, чем мудростью, и что они, взирая на движения солнца и луны, из-за которых лета и зимы и их осенние и весенние превращения [друг в друга], вместе с тем будут полагать, что причинами всего вырастающего и рождаемого в течение всего года на земле являются движения звезд по небу, — Он, чтобы никто ни из бесстыдной дерзости, ни по величайшему невежеству не осмеливался полагать первопричины в чем-либо возникшем, — повелел, чтобы [люди] восходили в своем размышлении к самому возникновению всего, когда прежде солнца и луны земля произвела различные растения и различные плоды, и чтобы они, постигнув [это] своим разумением, имели уверенность, что по велению Отца она и впредь будет приносить [плоды], раз это угодно Ему, не нуждающемуся в возникших на небе [светилах], которым Он дал силы, но не самовластные (Philo *De opif.* 45–46; Cohn 1896b, 14.5–15.7²¹).

Итак, согласно Филону, Бог (посредством внутреннего Ему Логоса) сам устраивает дело так, чтобы поколения людей, созданных Им с наклонностью, прежде всего, к чувственным созерцаниям, приобщаясь к чтению Его книги, переданной Им Моисею, имели шанс обратиться к Нему самому умственным взором. Этот хитроумный замысел, конечно, не приемлем для Филопона: у него скорее имеется попытка оправдать Моисея. Моисей, хотя и желал своим рассказом отвратить иудеев от многобожия, но никакой уловки с его стороны не случилось, поскольку в действительности порядок творения был именно таким, как Филопон указывает далее, приводя физическое толкование апории:

...можно сказать и о другой, природной [причине], к тому же вполне соответствующей уже сказанному ранее: ведь *в начале сотворил Бог небо и землю* (Быт. 1:1), затем свет, а в-третьих установил твердь. Моисей же, сказав: *Земля же была невидима и не устроена* (Быт. 1:2), сразу сообщает причину этого. Каким образом, стало быть, она, будучи невидимой, сделалась видимой, он разъяснил, сказав: *Да соберется вода, которая под небом, в одно собрание, и да покажется суша* (Быт. 1:9). Он немедленно присоединил к этому и то, как это она была неустроена: ибо она, скрытая водами, освободившись от них,

21 Рус. пер.: Филон Александрийский 2000, 59–60.

взамен получила свое собственное устройство (κατασκευήν); ведь он говорит: *да покажется суша*. Ибо естествоведы говорят, что сухость (τὸ ξηρόν) является отличительным признаком (χαρακτηριστικόν) сущности земли; но, она еще не обладала этой [особенностью] в действительности (κατ' ἐνέργειαν), будучи смешана с водами, а когда они отступили, она стала сухой в действительности. Если же ныне она обладает силой, производящей растущее из нее, то очевидно, что она была ее лишена, будучи смешана с водами, и эта самая [ее отличительная особенность] пришла в действие, когда Бог сказал: *да произрастят земля пастбище травы* (Быт. 1:11), и последующее, — ведь одновременно с божественным словом то, что было у нее в возможности, пришло в действительность (τὸ δυνάμει αὐτῆς εἰς ἐνέργειαν προσελήλυθεν). А поскольку и возникшая после нее твердь еще была неблагоустроена (ἀκόσμητον) и не завершена, так как еще не появились светила, Бог и их, последовательно создав, поместил на тверди. Стало быть, у мудрейшего Моисея в рассуждениях о природе ничего не сказано без подобающего порядка (Philop. *Opif.* IV.1; Scholten 1997, 370.29–372.23).

Таким образом, апория вполне разъясняется в порядке физического истолкования: свет, хотя и без наличия светил, уже имелся до возникновения растений и освободившись от вод земля, перешла в действительность своих возможностей, к каковым и относится произрастание всевозможных растений, а поскольку еще не хватало благоустроенной тверди, Бог, указав земле произвести в действительность то, на что она была способна, следом создал светила, которые могли бы поддерживать природное плодородие земли уже без Его первоначального посредничества. Но если у «мудрейшего Моисея» ничего не было высказано без должного порядка, то зачем Филопону использовать нравственное, пусть и буквальное историческое, толкование?

Можно предположить, что он просто поместил это толкование на подобающее для него место, но учитывая собственную программную задачу Филопона ограничиваться, по возможности, физическим толкованием, данное предположение едва ли верно. Скорее всего, мы имеем дело именно с нравственным уроком в подражание Моисею, точнее, риторическим примером, в котором потенциальные адресаты трактата Филопона могли бы увидеть себя, приложив вторую половину сравнения, т. е. свое состояние номинальной веры в Христа, или в случае язычников — исповедания многобожия, ко взятому из истории примеру, и сделали правильный вывод²². В этой связи цитата из Аристотеля служит своеобразной сигнальной меткой, инородным вкраплением во фрагменте, в остальном целиком ориентированным на язык христианского библейского толкования, которая должна была привлечь внимание именно таких читателей и на которую они, конечно, не могли не отреагировать.

22 Пример (παράδειγμα) в школьной философской систематике методов представлял собой слабое с точки зрения притязания на истинность доказательство, поскольку посредством примера вывод делается от частного к частному; однако, будучи хорошим средством убеждения, пример широко использовался в риторике. См.: Ноговицин 2020, 200–211.

Наконец, данный сюжет, в котором поясняется исторический повод к написанию истории творения Моисеем, в сопоставлении с началом трактата, где Моисей назван первым, кто был избран Богом, чтобы привести людей к богопознанию, т. е. к демонстрации того, что мир создан желанием и помыслом Бога и не было ничего, что этому созданию предшествовало, а следовательно, и к демонстрации того, что Бог — один, дает возможность также кратко высказать гипотезу относительно того, в какой мере экзегетическое толкование начала книги Бытия в качестве репродукции такой демонстрации уже у самого Иоанна Филопона получает вид не только риторического приема, но и научной демонстрации, в которой поэтическое подражание является дополнительным моментом и проблемой для философской экспликации проблемы знания.

6. ОПРЕДЕЛЕНИЯ ФИЛОСОФИИ И НАЧАЛО БОГОСЛОВИЯ: ПИФАГОР И МОИСЕЙ

Дело в том, что уже у Аммония (между 435/445 — между 517/526), учителя Филопона (как мы уже отмечали ранее), в его комментарии к «Исагоге» Порфирия, которым во времена его руководства Александрийской философской школой, по всей видимости, открывался курс философии, мы обнаруживаем общее введение, которое у его учеников и их учеников превращается в отдельный курс, посвященный определениям философии. Определение философии, как и всякое определение, выявляет природу вещи, т. е. ее сущность. Сохранившиеся курсы «Определений философии», как и введение Аммония в качестве образцового для них курса, показывают, что такое определение мыслилось в александрийской школе как особая процедура рефлексивного отнесения к знанию первой Причины сущего посредством сведения шести традиционных, кодифицированных в неоплатонической традиции определений философии (пифагорейско-платонического и перипатетического происхождения) к одному, последнему — «философия есть любовь к мудрости», как и первые два, преподанному Пифагором. Для примера, поясняющего эту мысль, мы возьмем два наиболее развитых рассуждения на эту тему, Давида и Элия, возможно, учеников Олимпиодора (ок. 495 — ок. 570), как и Филопон, ученика Аммония и его приемника на посту сcholарха школы. Читались и были записаны курсы Давида и Элия, возможно, приблизительно в тот же временной период, когда Филопон написал «О сотворении мира»²³.

Итак, Давид, желая показать, что все шесть легитимных определений философии составляют замкнутое на себя единство, по поводу классических определений философии Пифагора, с одной стороны, утверждавшего, что

23 В силу почти полного отсутствия исторических свидетельств такую датировку можно дать, только исходя из того, что курсы введений в философию и комментарии на «Исагогу» Порфирия у Давида и Элия более разработаны и включают гораздо больше проблем, чем у Аммония, но при этом явно наследуют топике рассматриваемых апорий и расположение материала в его комментарии на «Исагогу», т. е. читались и записаны, вероятно, во второй четверти — середине VI в.

«философия есть знание сущего как сущего» и «философия есть познание вещей божественных и человеческих», и с другой — «философия есть любовь к мудрости»²⁴, говорит, что Пифагор для философов есть начало и конец, поскольку, обращаясь только к самому себе, молча — добавляет Элий (*Elias Prol. phil.* 23.26–27; ed. Busse 1900), он соединял начало с концом, как и круг, так как по кругу начало соединено с концом (ῥωτηρ καὶ ὁ κύκλος· καὶ γὰρ ἐν τῷ κύκλῳ συνημμένη ἐστὶν ἡ ἀρχὴ τῷ πέρατι) (*David Prol. phil.* 45.28–29; ed. Busse 1904). Первые два определения Пифагора берутся как одно и составляют начало, а третье — конец этого круга определения, где они взаимозаменяемы. Давид подразумевает, что и оставшиеся три определения философии также входят в этот круг, Элий, в свою очередь, обсуждая сразу шестое как конечный пункт всего списка, не говорит о круге в определениях философии Пифагора, но говорит, что Пифагор должен быть началом и концом «наших» определений философии (*Elias Prol. phil.* 23.26–27)²⁵.

Однако против такого обмена определений местами предлагались возражения. Так, Давид говорит о тех, кто подверг критике третье определение Пифагора на том основании, что хорошие определения должны обращаться, а данное определение не обращается (ὅτι οἱ εὖ ἔχοντες ὄροι ἀντιστρέφειν θέλουσιν, ὁ δὲ παρῶν ὄρος οὐκ ἀντιστρέφει) (*David Prol. phil.* 46.2–3), ведь хотя философия и есть любовь к мудрости, тем не менее не всякая любовь к мудрости есть философия, поскольку всякое искусство стремится к собственному подлежащему (καὶ γὰρ πᾶσα τέχνη ἐφίεται τοῦ ἰδίου ὑποκειμένου) (*David Prol. phil.* 46.4–5), т. е. любовно привязано к своему предмету. Как пример, как бы встав на позицию оппонентов, и Давид, и Элий приводят цитаты из поэтов, засвидетельствовавших это широкое, доступное всякому, кто душой привязан к своему искусству (или ремеслу), определение мудрости.

Элий поясняет: антистрофа или обращение является признаком совершенства определения, и, чтобы не думали возражающие, определение философии Пифагора есть совершенное определение (ὁ ὀρισμὸς τέλειος), более того, оно, в отличие от остальных определений, касающихся только реальности, обсуждает и имя, и реальность (καὶ τὸ ὄνομα καὶ τὸ πράγμα) (*Elias Prol. phil.* 23.23–24), т. е. имя философии, непосредственно данное по обе стороны в субъекте и предикате третьего определения — φιλοσοφία ἐστὶ φίλια σοφία, раскрывается в двойной данности предмета первого и второго определений, согласно Давиду, и всего круга определений философии, согласно им обоим. Речь идет об определении как основе знания природы всякой вещи, в данном случае — философии, и однозначном имени, в котором неэксплицитно мыслится то же, что в развернутом виде через род и составляющие вид различия дано в определении.

24 Список из шести определений у всех авторов, начиная с Аммония, один и тот же. Три других определения принадлежат: два Платону — «философия есть уподобление богу в меру человеческих возможностей» и «философия есть забота о смерти», одно Аристотелю — «философия есть искусство искусств и наука наук».

25 Все обсуждение: *David Prol. phil.* 45.27–46.25; *Elias Prol. phil.* 23.21–24.25.

И Давид, и Элий дают соответствующие пояснения в первой части курса «Определений философии» (David *Prol. phil.* 11.16–12.18; более краткий вариант рассуждения: Elias *Prol. phil.* 4.5–12). Имя, выражает природу вещи в значении общей природы всех вещей такого-то вида одним словом, основное значение которого применительно к такому-то виду вещей общепотребительно и всем понятно. Напротив, определение (ὄρισμός) есть такое слово (или речь) (λόγος) о природе вещи, которая выражает ее в нескольких словах, строго артикулированных согласно правилам построения определения в науке логики, и позволяющих дифференцированно выразить то значение, которое содержится в имени неявным образом. Поэтому его называют краткое слово (λόγος σύντομος), чтобы отличить от λόγος в обычном значении речи ратора или повествования (David *Prol. phil.* 12.9–11). Обратимость (ἀντιστροφή) по отношению к определяемой вещи, означенной ее именем, основное (или в экзегетическом смысле — буквальное) значение которого соответствует определению (хотя само имя может иметь и дополнительные, омонимичные значения), — главное условие совершенства определения (David *Prol. phil.* 19.9–25; с вариациями: Elias *Prol. phil.* 5.5–18): например, то, что есть человек — это и разумное, смертное животное, мыслящее и восприимчивое к науке, и наоборот, то, что есть всякое разумное, смертное животное, мыслящее и восприимчивое к науке, — это и человек. Иными словами, в определении не должно содержаться больше или меньше значений, чем мыслится в сущности (природе) определяемого, т. е. нельзя упустить ни одного различия (в этом случае мы расширим его объем, так, если не упомянуть в определении человека его смертность, под него попадут и ангелы, и демоны), и нельзя добавлять ничего привходящего (в этом случае его объем станет меньше, и добавив к определению человека грамматик, мы исключим из под него всех людей, не обучающих других грамматике). В итоге мы получим необратимые определения: 1) всякий человек есть разумное животное, мыслящее и восприимчивое к науке, но не всякое разумное животное, мыслящее и восприимчивое к науке, — человек, 2) всякое разумное, смертное животное, мыслящее и восприимчивое к науке, грамматик есть человек, но не всякий человек — грамматик.

Элий в начале данного рассуждения добавляет, что определения только тогда являются обратимыми, когда они «анти» (вместо) того (т. е. одно вместо другого) являются равнообращаемыми по отношению к реальному, поскольку это «анти» (т. е. замещающее одно другое) принимается от равного (τότε γὰρ μόνον ἀντιστρέφουσιν, ἀντὶ τοῦ ἰσοστροφῆ εἰσι τῷ πράγματι· τὸ γὰρ ἀντὶ ἐπὶ τοῦ ἴσου λαμβάνεται). В качестве пояснения он указывает на ἀντίθεος καὶ ἀντιάνειρα (и все подобное), т. е. на «богоравного» и «мужеравную» (амазонку) (Elias *Prol. phil.* 5.5–8). Не трудно заметить, что эти грамматические примеры из этимологии одновременно есть и имена, включающие определения, отсылающие ко всем очевидной реальности предметов, чтобы дать отчет о которых они и были изобретены; при этом такие имена-определения обратимы по отношению к вещам, которые сразу и обозначают, и определяют. Также не

трудно заметить, что той же природы и третье определение философии Пифагора: «философия есть любовь к мудрости». Только в данном случае изобретатель слова известен, и он обращался не к внешним вещам, а к самому себе²⁶.

Итак, в изложении Давида, Пифагор первый определил философию посредством слова «мудрость» и поэтому он первый, кто назвал мудростью одно только знание сущего, или Бога (πρῶτος γὰρ οὗτος σοφίαν ἐκάλεσε μόνην τὴν τοῦ ὄντος γνῶσιν ἥγουν τοῦ θεοῦ) (David *Prol. phil.* 46.9–11), в то время как применение его к искусствам (ремеслам), как это принято у поэтов, неверно²⁷. Поскольку только божественное в строгом смысле является сущим, ибо сущее вечно, тождественно себе и неизменно, то Пифагор правильно назвал стремление к сущему, т. е. к божественному, философией. Нужно видеть, что в собственном смысле наиболее предпочтительно применять слово «мудрость» к божественному, так как — и здесь Давид прибегает к этимологии — мудрость (σοφία), как говорят, в действительности — это «хранилище» (σαοφία), т. е. «сберегающая свет» (ἢ τὸ φῶς σώζουσα), ведь божественное нематериально и невосприимчиво к противоположностям, и потому сберегает свет своей природы, в то время как в чувственном мире его сохранить невозможно, поскольку материальное сущее принимает противоположности и свет его природы прикрывается ими (David *Prol. phil.* 46.13–19). Так обращаются первые два определения философии Пифагора с третьим, и начало соединяется с концом в свете традиции и в круге определения и действительности его предмета²⁸.

Элий, в целом повторяя тот же ход мысли, дает интересную вариацию этого рассуждения: он не упоминает критиков, указывающих на отсутствие обращения в определениях философии Пифагора, но подчеркивает, что сам Пифагор его не сделал непосредственно, так что ученики ничего не могли ответить на вопрос об очевидном отсутствии обращения и могли лишь сослаться на то, что Пифагор так сказал, и только платоники совершают это обращение, как и сам Элий сейчас (Elias *Prol. phil.* 23.28–24.9). Так он, по существу, подчеркивает, что совершенное определение должно обращаться в отношении своего предмета, оно выражает его природу, так что все, что присуще вещи в определении, есть сама эта вещь, а в случае обращения определений философии, то, что есть — это сам этот философ. Соответственно, шесть определений философии в действительности составляют одно, они синонимичны и только специфицируют то

26 См. пассажи, представляющие эпистемологический контекст понимания места определения философии по этимологии среди других определений: David *Prol. phil.* 23.5–6, 23.22–24, 23.30–32, 25.25–26.13, 48.14–49.6, 78.15–26; Elias *Prol. phil.* 7.27–31, 8.11–12, 8.14–16, 8.20–27.

27 В исходном для Давида и Элия тексте Аммоний даже говорит о том, что Пифагор исправил ошибку древних, опять же указывая в этом качестве поэтов: он придал понятию мудрости его собственное значение, ибо мудр только Бог, а философы получили это имя из любви к нему (Ammon. *In Isag.* 9.7–23; ed. Busse 1891).

28 Может показаться, что Давид упустил здесь из первых двух определений Пифагора человеческие и другие сущие вещи, но он подробно разъяснил оба определения до этого места, см.: David *Prol. phil.* 26.30–29.11.

общее, что в каждом из них высказывается, т. е. переход от одного к другому можно представить в форме серии силлогизмов, в которых все эти определения могут выступать терминами посылок и вывода. Как раз эту процедуру должен был совершить, согласно Элию, Пифагор посредством силлогистического обращения предикатов «любовь к мудрости» и «знание сущего, или Бога», в отношении «философии» как их подлежащего.

Аналогия очевидна: в «О сотворении мира» у Иоанна Филопона Моисей замещает Пифагора философской платонической традиции, но замещает так, что имя его стирается: такая замена возводит в начало философского познания Бога родоначальника иной традиции и сводит весь ряд подлинных философов к Моисею как к первому, кому Бог поручил обратить человечество к богопознанию. Все τέχνες (искусства, ремесла) радикально отделяются от богопознания, как у Аммония, Элия и Давида, так и в 1 главе I книги «О сотворении мира» Филопона, так что обладание понятием божественной Причины (в случае философов) или Творца (у Филопона) обнаруживается в качестве условия доступа к истине, который не могут обеспечить поэты, поскольку при помощи метафор только разнообразят, подтверждая и возводя в закон обычай — любовь каждого к своей мудрости — и, в конце концов, сложившийся порядок разделения труда и мест в полисе. Метафора, как поэтическое замещение одного слова другим по подобию, согласно философам, не способна вобрать в себя знание мудреца в собственном смысле и конкурировать с логическим замещением значений слов и обозначаемых ими вещей в правильно построенной антифразе определения. Иоанн Филопон строит более изначальную, чем философская, генеалогию мудрости, в рамках которой модель поэтического подражания одного мудреца другому также должна быть обоснована с точки зрения принципа познания. Реализуя эту программу, Филопон, кажется, просто дополняет философское понятие о божественной Причине тем знанием, что принес Моисей, а именно знанием о единственном Творце всех вещей, в котором желание, замысел о вещи и ее бытие непосредственно совпадают.

Подражание поэтов — это только подражание тому, что уже и так имеется, вся его сущность обнаруживается в истории учеников Пифагора, оказавшихся не способными дать антистрофу его определений философии, которые они вынуждены просто повторять, той же природы и возвращение к дозаветному многобожию иудеев в Египте. И тем не менее поэты продолжают конкурировать с твердым знанием о Первопричине философов и Творце христианских богословов. Однако, как указывает Филопон, слово Моисея о Творце «и сказал» не есть просто метафора, оно совпадает с «сотворил» 1 стиха книги Бытия. Именно поэтому толкование выражения «в начале» в полной фразе «в начале сотворил», у Филопона, не означает «в Премудрости», т. е. «во Христе», ведь тогда бы творение, которое совершает Слово, распространялось бы только на небо и землю первого стиха. Даже смысл творения «через Него» (δι' αὐτοῦ), по словам Филопона, здесь не вполне уместен, хотя и подчеркивает то, что все творится Богом, поскольку в стихе отсутствует указание на конечную цель

творения (Philop. *Opif.* I.3; Scholten 1997, 90.23–92.14). «В начале» (ἐν ἀρχῇ) означает, скорее, «в целом» (ἐν κεφαλαίῳ) перевода Акилы, т. е. сотворение неба и земли одновременно и вместе (Philop. *Opif.* I.4; Scholten 1997, 92.21–94.11), и этот смысл начала совпадает с главным, согласен Филопону, смыслом слова «начало» в 1 стихе, т. е. началом самого времени, поскольку «в самом первом неделимом моменте времени, который является началом времени, Бог сотворил небо и землю» (Philop. *Opif.* I.1; Scholten 1997, 88.10–20).

Однако в 1 стихе слово «сотворил» хотя и имеет буквальный смысл, но его не достаточно, чтобы сделать доступным понятие, которое в этом буквальном значении должно мыслиться применительно к Творцу, т. е. понятие о совпадении желания, замысла и самого творения, для тех, кто не имеет его заранее в своем умозрении. Поэтому Моисей в 3 стихе, когда приступает к описанию следующего акта творения, прибегает к иносказанию, и говорит о Боге «и сказал», т. е. к метафоре. Он просто пользуется разрывом или омонимией между понятием о творении в отношении человека и Бога, и, чтобы его предъявить непонимающим смысла божественного творения, замещает слово «сотворил» словом «сказал», выражающим божественное повеление, которое не может не исполниться: «да будет свет», и потому за ним сразу следует дело: «и возник свет». Здесь нет места натуралистическому буквализму Феодора Мопсуестийского, с его ангелами — слушателями в школьной аудитории творящегося мира, которых Бог учит исключительно повиновению. Но его толкование — удобный для Филопона пример, на котором он может провести то же различие, что и Моисей, когда тот показывает смысл слова «сотворил» применительно к Богу посредством введения метафоры «и сказал». И потому объяснение метода Моисея снова после краткого первого пояснения во 2 главе, к толкованию которого мы уже приступали, появляется у Филопона именно в 22 главе I книги, ее завершающей. Показав глупость буквализма, основанного на общеупотребительном использовании языка в качестве простого указания на предметы в частных целях общающихся, пусть это и буквализм нравственного урока, Филопон пишет:

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, очистишь* (Мф. 8:3); *как ты веровал, да будет тебе* (Мф. 8:13), когда дело совершалось одновременно с пожеланием. Стало быть, [выражение] *Сказал Бог: да будет свет; и возник свет* (Быт. 1:3) означало не что иное как мысль Бога и желание, чтобы появился свет. Тому же самому научил и Давид, говоря: *Он сказал — и возникло, Он повелел — и сотворилось* (Пс. 148:5), указывая посредством *сказал* на мысль Бога, а посредством *повелел* — на волю о возникновении задуманного (Philop. *Opif.* I.22; Scholten 1997, 174.9–25).

Итак, здесь, в отличие от 1 главы IV книги Филопон не прибегает к расказу об исторических обстоятельствах проповеди Моисея и слабости ума развращенных в египетском пленении иудеев, хотя контекст части читателей был, несомненно, понятен, так, что Филопон, вероятно, следуя логике жанра увещевания, отложил последнюю буквальность, для самых «непонятливых», до места, где удобно было и прямо инсценировать нравственный урок для нерадивых христиан. Он серьезен и подробно поясняет, что метафора в 3 стихе «и сказал» к «сотворил» 1 стиха должна читаться полностью: «сотворил» соответствует «Сказал Бог: да будет свет; и возник свет». А неучами выступают Феодор Мопсуестийский и его поклонники, т. е. настоящие еретики.

Таким образом, метафора «Сказал Бог: да будет свет; и возник свет» совпадает с действительностью, выражая желание Бога, Его замысел, волю к осуществлению замысла и его осуществление. Это и есть Творец и в этой фразе Он есть. И все содержание такого понятия о Творце полностью присутствует не только в 1 стихе, но во всех стихах книги Бытия, где описывается творение мира. Именно этой процедуре подражает Платон в пассаже из «Тимея», процитированном Филопоном во 2 главе. Такого рода процедура, как можно думать, предшествует любому определению, поскольку в основе его лежит только умопостигаемое различие между умопостигаемым и чувственным, сам принцип божественной Причины, продуманный до предела в понятии о Творце всего мира. Или как пишет Филопон непосредственно перед процитированным фрагментом: «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» (Philop. *Opif.* 1.22; Scholten 1997, 174.5–8). И более об этом сказать нечего.

Более чем вероятно, что Филопон, создавая «О сотворении мира», рассчитывал именно на такой эффект, на узнавание читателем его книги в слове о Боге Моисея слова философа, как части в целом, малого в большом. Иными словами, главной его задачей было представить дело так, что христианское дополнение философского понятия о божественной Причине осмыслением творческого акта Бога в действительности есть в купе с самим этим понятием то изначальное целое, из которого философы свое понятие изымают, придав полученному ими осколку неподобающий ему статус. Этому знанию и должны, ради собственной пользы, т. е. спасения, научиться разумные души, уже получившие понятие о божественной Причине в философских школах; они должны воспринять то знание, которому Моисей, будучи призван к этому Богом, учил всех людей.

По всей видимости, в такой демонстрации приоритета богословия, рассчитанного на всех, и была истинная цель написания «О сотворении мира». Не следует забывать, что Филопон, выставляя Платона подражателем Моисея, пусть и со всеми описанными нами оговорками, совершает ход, рискованный с точки зрения построения системы философского образования своего времени: он ставит считавшиеся боговдохновенными речи Платона из диалога

«Тимей», составлявшего предмет последнего курса обучения философии, для прохождения которого требовалось уже наличное знание всех наук, в том числе математики, в зависимости от боговдохновенных речей Моисея, адресованных необразованному слушателю и читателю. Поступая таким образом, Филопон отделяет духовную процедуру возвышения ума до понятия о Творце от теургического возвышения ума к понятию о Первопричине философов и превращает процедуру философского познания в рациональное упражнение, дополнительное по отношению к богословию Моисея и необязательное.

Однако одновременно Филопон, как можно было уже заметить, такой трактовкой, ставит на первый план в буквальном историческом толковании мотивов писательской активности Моисея ту самую всеобщность адресата его богословия, по сути, следуя мысли Василия Великого, ведь тот также не стал рассказывать историю исправления иудеев после египетского пленения, чтобы поведать читателю своего Шестоднева о цели сочинения Моисея. И это также было небезобидным ученым свершением, ведь дело касалось статуса Ветхого завета, т. е. собственно закона Моисея, в мире, в котором Воплощение уже свершилось. Специфика проблемы становится хорошо видна из полного варианта буквального исторического толкования цели Моисея при написании им Пятикнижия, которое, как мы помним, все авторы целиком сохранившихся комментариев на Бытие, кроме Василия Великого, до Иоанна Филопона в том или ином виде помещали в самое начало своего труда. Однако и они оставили за его пределами одно рассуждение, которое включил в свой труд лишь Прокопий Газский (ок. 475 — ок. 528), старший современник Филопона.

Речь идет об уже упомянутой нами идее истории творения как аллегории данного через Моисея израильскому народу закона. Во введении к своему толкованию на Бытие, представляющему нечто среднее между катенами, правда, без упоминания имен авторов токований, и авторским повествованием, Прокопий, описав откровение Бога Моисею, формулирует цель его труда, а именно: Моисей «стремясь привести вверенный ему народ к богопознанию и изложить законы, ведущие ко спасению, последовательно развернул (μετελήλυθεν) два вида Писания — исторический и законодательный» (Proc. G. Gen. Einleitung 21–24; Metzler 2015, 2). Смысл следующего далее длинного пассажа, представляющего собой пересказ фрагмента из «Жизни Моисея» Филона (Philo *Vita M.* II.46–53; Cohn 1902, 210.14–212.17), в котором поясняется история творения как аллегория закона из уже процитированного нами начала трактата «О сотворении мира» (Philo *De opif.* 1–4; Cohn 1896, 1.1–2.3), в том, что Моисей посредством исторического повествования об истине творения научает народ способности подчиняться и следовать закону, данному Богом, который Моисей преподает во вторую очередь, поскольку до появления закона нужно вначале познать законодателя, его абсолютную творящую мощь²⁹.

29 Идея истории творения как аллегории закона и разделение на исторический и законодательный виды Писания рассматривается также Климентом Александрийским в контексте

Далее следует традиционный рассказ о непосредственных адресатах книг Моисея — иудеях, впавших в Египте в многобожие, а после опускаемая всеми комментаторами часть: характеристика того, в каком виде они восприняли идею божественного руководства, и того, как расценивал сам Моисей свою миссию. Прокопий пишет (издатель критического издания не нашел ни одной параллели этому тексту):

Моисей как наставник юношей, с одной стороны, не говорит ничего такого, что нельзя было бы выразить в слове. С другой же, он предложил [к рассмотрению] первое творение Божие и неписанные законы [для] тех давнишних людей, которые жили по ним. Эти законы ведь были восприняты в божественных видениях — теми, кто мог их вынести по мере сил. Действительно, Бог избрал Себе некий народ из семени Авраамова, при помощи различных повелений соблюл его несмешанным с остальными [народами] и презрительно удостоил Своего Промысла — сохранить то, что подобало через них сохранить в научение [их] потомкам. А все дело в том, что надлежало через них различные постановления Божии передать и людям. Ибо Христос воссиял ко спасению посреди тех, кто [со] всей своей жизнью [находился] под законом и в чьей среде и пророки возвещали Его пришествие. Вот [иудеи] и были удостоены особого Промысла — для того, чтобы они не растлились, смешавшись с иными [народами], но вовремя подали остальным предзнаменования пришествия Христова, а также [возвестили] ту изрядную заботу о людях, которую Бог изначально выказывал [человеческому роду], так что, начав с обетований Аврааму[е], сделанных во времена] господства закона, [Он] всех и довел до Христова пришествия.

А причина той затемненности, что [господствовала] в Ветхом Завете — немощь древних людей, нуждавшаяся в некоей завесе сообразно с их достоинством. Ибо Моисей не пребывал в неведении; ведь и покрывало он носил из-за них, а не из-за самого себя; [он не нуждался в нем даже тогда,] когда обращался к Господу. Итак, что касается тех, кто оставался в неведении, то не было против них обвинения. «Если бы Я не пришел и не говорил им, — сказал Христос, — то не имели бы греха» (Ин. 15:22) (Proc. G. Gen. Einleitung 76–103; Metzler 2015, 4–5)³⁰.

Итак, как следует из текста, Моисей хорошо знал, что уяснение идеи божественного всемогущества до пришествия Мессии является пределом возможного богопознания даже для избранного народа; этот народ лишь сосуд для передачи закона и пророчеств о мессии; он мог стать сосудом этих истин, как и составить первоначальную социальную среду домостроительства Христа,

обсуждения постоянно возобновляющегося беспамьяства эллинов по отношению к извечному закону Бога (Clem. Str. I.XXVIII.176.1–XXIX.182.2; Stählin 1906, 41.22–92.3). Климент дает доказательство тождества закона Моисея и законов Платона, которые последний у Моисея заимствовал (Clem. Str. I.XXV.165.1–166.5; Stählin 1906, 103.8–104.12). Из антиохийцев косвенное упоминание этих двух видов Писания в контексте изложения идеи необходимости познать законодателя прежде закона имеется у Севериана Гавальского (Sever. Creat. I.2; PG 56, 431).

30 Рус. пер. Д. И. Макарова.

только потому, что со всем, что составляло его жизнь был способен ходить по законом, т. е. закону подчиняться. Такое руководство Творца, состоящее в полном подчинении, только этот народ и мог воспринять. Потому Моисею ничего не оставалось как носить покрывало, т. е. не быть вполне откровенным. Его откровение в мере своей откровенности зависело от необходимости достичь цели, которую поставил ему Бог, и способности целого народа это откровение воспринять.

Вполне вероятно, что Филопон знал толкование Прокопия Газского; по крайней мере, сама его формулировка цели миссии Моисея *εἰς θεογνωσίαν ἀνθρώπων ἀγαγεῖν πρῶτος ὑπὸ θεοῦ προῦκεχίριστο καὶ βίον διδάξει ταύη προσήκοντα* («он первый был избран Богом, чтобы привести людей к богопознанию и научить подобающей для этого жизни») (Philop. *Opif.* 1.1; Scholten 1997, 78.4–6) удивительно напоминает формулировку Прокопия *Οὗτος οὖν τὸν ἐμπιστευθέντα λαὸν αὐτῷ πρὸς θεογνωσίαν ἄγειν πειρώμενος καὶ νόμους ἐκθέσθαι πρὸς σωτηρίαν ἐνάγοντας δύο* («И вот таким образом, стремясь привести вверенный ему народ к богопознанию и изложить законы, ведущие ко спасению») (Proc. G. *Gen.* Einleitung 21–23; Metzler 2015, 2), но с существенными заменами: Филопон добавляет первенство Моисея и исключает закон, заменяя его на соответствующую богопознанию жизнь, а «вверенный ему народ» на людей вообще. Не сложно заметить, что разница между формулировкой Прокопия и Филопона — это разница между двумя целями Моисея, которые лишь кажутся одной, или оказываются вместе только по сопутствию: целью привести всех людей к богопознанию и целью влить в сосуд коллективного сознания такого народа, который способен пронести откровение о руководстве Творца до назначенного момента ничего в нем не поняв, т. е. донести до Воплощения букву богопознания, его, Моисея, книгу. Формулировка цели Моисея у Филопона могла бы с полной точностью завершить весь пассаж Прокопия, как итог проделанного в нем размышления и как бы переформулировав начальную формулировку самого Прокопия. Это то новое и первое начало, из которого исходит Иоанн Филопон.

Если следовать такой трактовке, яснее становится и риторическое указание Филопона в начале 1 главы IV книги перед описанием обстоятельств египетского пленения иудеев и цели Моисея вывести их из тупика духовного падения, на то, что он уже не раз об этом говорил, хотя не говорил ничего. Он указывает здесь на пустое, или почти пустое, место, в котором случаются все частные и даже исключительные истории, традиции и философии. Оно означено именем Моисея и словом «богопознание», но обнаруживается как сущее только в домостроительстве Христа.

7. ПРИНЦИП ПОСТРОЕНИЯ ТОЛКОВАНИЯ В I КНИГЕ ТРАКТАТА

По существу, вся экзегеза в I книге «О сотворении мира», посвященная толкованию только 1 стиха книги Бытия «В начале сотворил Бог небо и землю», обрамляется представленным во 2 и 22 главах толкованием слова «сотворил»,

взятого применительно к Богу, через метафору в 3 стихе «И сказал Бог: да будет свет; и возник свет». Смысл различия божественного и человеческого творения задает норму толкования 1 стиха. Он проясняется на каждом этапе толкования, а в качестве образцов для демонстрации не способных его продемонстрировать мнений, которые, однако, позволяют этот смысл подчеркнуть, берутся только диаметрально противоположные ему мнения.

Во-первых, рассматривается смысл выражения «в начале» (ἐν ἀρχῇ) по отношению к «сотворил небо и землю». Сам смысл «начала» толкуется, с одной стороны, посредством философской, с привлечением стандартного школьного понятийного инструментария, экспликации списка значений слова «начало» в «Шестодневе» Василия Великого (3 гл.)³¹, а с другой — посредством грамматического толкования с привлечением перевода «в начале» как ἐν κεφαλαίῳ у Акилы (4 гл.). Отрицаемым мнением выступает здесь толкование «в начале» как «в Премудрости» или во Христе, которое Филопон отрицает (гл. 3), на основаниях, которых мы коснулись немногим выше. Нужно, однако, иметь в виду, что таким образом он дистанцируется от стандартного аллегорического толкования, восходящего к Филону Александрийскому, представленного в оригенистской традиции и широко распространенного. Примечательно, что Филопон даже не упоминает здесь воспринимавшегося в этой традиции в качестве парного к этому стиху фрагмента 1:1–4 Евангелия от Иоанна «В начале было Слово...».

Далее Филопон дает в 5, 6 и 7 главах краткое толкования 1 и 2 стиха 1 главы кн. Бытия, за исключением уже рассмотренного смысла выражения «в начале»: «В начале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою». Небо и земля — означают пределы, между которыми Моисей помещает четыре элемента (небо, состоящее из огня, восходящий к нему воздух и бездны вод, покрывающих землю), из которых как из начал будут созданы сложные тела остальных вещей материального мира. Имя «воздух» отсутствует в словаре Моисея, о чем Филопон подробно будет говорить в 14 главе III книги (Philop. *Opif.* IV.14; Scholten 1997, 354.22–356.21), определив, что оно высказывается у него посредством омонимии от других слов. Во 2 стихе книги Бытия воздух — это «дух» Божий, носящийся над водами. Здесь Филопон, как и не раз в последующем повествовании, вынужден отойти от изложения Василия Великого, трактующего этот дух, как Святой Дух, и последовать стандартному антиохийскому толкованию. Он умалчивает об отрицаемом им толковании, но что это за толкование очевидно: восходящая к Филону и принятая в оригенистской традиции физическая аллегория умопостигаемого космоса, который Бог творит прежде творения космоса материального с его вторым небом — твердью. Фрагмент этого толкования в его развитии до духовного смысла как раз и сохранил Василий Великий, отказавшись от толкования противоположности духовной сферы первого неба, как местопребывания ангельских сил, и бездны вод, как места для сил дьявольских

31 См. ниже примечания к публикации русского перевода 3 и 4 глав трактата.

(Orig. *In Gen. hom.* 1.1; Baehrens 1920, 1.10–2.11), и предав суровой критике аллегорезу Оригена (Bas. Caes. *Hex.* 3.9; Giet 1949, 234–238). В 7 главе Филопон впервые вводит для первого неба, указав на его различие с созданной позднее твердью или вторым небом, впервые вводит для его наименования понятие «девятой сферы», сославшись на Гиппарха и Птолемея, так же говоривших о сфере, находящейся за восьмой сферой недвижных звезд. Подробнее Филопон еще вернется к тематике 5–7 глав I книги в последующих 3 книгах.

Почти все оставшиеся главы, большая часть I книги посвящены разрешению апории творения ангелов до мира или вместе с ним и, соответственно, телесности или бестелесности ангелов. Из мнений, предполагавших наделение ангелов какой-либо степенью телесности, Филопон выбирает крайнее, и с 8 главы, воспользовавшись как поводом защитой мнения Василия Великого о творении ангелов до чувственного космоса, открывает прямую полемику с Феодором Мопсуестийским (и отчасти с Феодоритом Кирским)³². Натурализм Феодора, который тот принимал за истинный буквализм в понимании писания, служит прекрасной мишенью для интеллектуала такого класса, как Филопон. Начиная с преимущественно стандартной философской аргументации, задающей норму определения различия между материальным и нематериальным, Филопон включает в свою аргументацию также и общую критику распространенных среди поклонников антиохийской космологии мнений о природе космоса, скорее, их высмеивая, как ведущих к принятию телесности даже самого Бога (12 гл.). Нелепость физических мнений антиохийцев, и в первую очередь Феодора, для Филопона соседствует с откровенной ложностью метода последнего, поскольку он не выдерживает даже установленного им самим правила буквального толкования, постоянно противореча в своих буквальных утверждениях букве Писания или поправляя порядок отдельных частей переданной Моисеем истории творения (12 и 13 гл.). В итоге Филопон показывает, что Феодор и Феодорит просто не понимают смысл слов, которыми пользуются (16 гл.) и переходит к аргументации от Писания (18–22 гл.). Филопон завершает свою критику ключевым аргументом, показывая на примере, уже обсуждавшегося нами толкования Феодором 3 стиха, как первого элемента божественной педагогики, когда Бог переходит от молчаливого творения неба и земли на язык повеления, чтобы преподать ангелам на примере творения света первый урок повиновения, что и главная цель Шестоднева, состоящая в том, чтобы дать людям понятие о Боге, как Творце, таким способом не достигается. Напротив, как мы видели, он сам в этой главе завершает формулировку собственной демонстрации понятия о Творце мира. Поскольку комментарий к книге Бытия Феодора Мопсуестийского сохранился в отдельных фрагментах, лишь немногие из которых поясняют предмет критики Филопона, его трактат

32 Об ангелологии Иоанна Филопона см.: Scholten 1996, 147–185; Pearson 1999, 184–239; Elwesköld 2005, 48–84; MacCoull 1995, Щукин 2020, а также ниже примечания к русскому переводу соответствующих глав трактата.

остается единственным пособием, по которому мы можем судить о многих толкованиях Феодора.

Предлагаемый ниже русский перевод 1-й книги трактата «О сотворении мира» выполнен по критическому изданию Клеменса Шольтена: Johannes Philoponos. *De opificio mundi*. Übersetzt und eingeleitet von C. Scholten. T. 1. Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York (Fontes christiani. Bd. 23/1), 1997. S. 72–178.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 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. Bd. 29). S. 1–144.
- Busse A., ed. (1891) *Ammonius in Porphyrii isagogen sive quinque voces*. Berlin: G. Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV. Pars 3).
- Busse A., ed. (1900) *Eliae In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*. Berlin: G. Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XVIII. Pars 1).
- Busse A., ed. (1904) *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*. Berlin: G. Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XVIII. Pars 2).
- Cameron A. (1969) «The Last Days of the Academy in Athens». *Proceedings of the Cambridge Philological Society*. Vol. 195 (n. s. 15). P. 7–29.
- Chabot J.-B., éd. (1928) *Iacobi Edesseni Hexameron, seu In opus creationis libri septem*. Vol. 1: Textus. Louvain: L. Durbecq (Corpus Scriptorum Christianorum orientalium. Vol. 92. Scriptores Syri. Vol. 44).
- Chabot J.-B., éd. (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.
- Clark T. L. (2008) *Imaging the cosmos: The Christian Topography by Kosmas Indikopleustes* (Dissertations. Temple University).
- Claude-Villey É., éd. (2012) *Les textes astronomiques syriaques produits aux 6e et 7e s. AD: établissement d'un corpus et de critères de datation*. Édition, traduction et lexique (Thèse de doctorat de l'Université de Caen).
- Cohn L. (1896a) «Prolegomena». *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Vol. I–VII. Ed. L. Cohn et P. Wendland. Vol. I. Berlin: G. Reimer. P. I–LXXXIX.
- Cohn L., ed. (1896b) «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.
- Congourdeau M.-H., Rosset M.-C., tr. (2004) Jean Philopon. *La Creation du monde*. Paris: Migne (Les Pères dans la foi. Vol. 87–88).
- Corderius B., ed. (1630) *Ioannis Philoponi in cap. 1. Geneseos de mundi creatione libri septem nunc primum in lucem editi*. Wien: Typis Gregorii Gelbhaar, typogr. Caesar.
- 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.
- Elweskiöld B. (2005) *John Philoponus Against Cosmas Indicopleustes. A Christian Controversy on the Structure of the World in Sixth-century Alexandria*. Lund: Lund University, Department of Classics and Semitics.
- Fladerer L. (1999) *Johannes Philoponos. De opificio mundi: Spätantikes Sprachdenken und christliche Exegese*. Stuttgart; Leipzig: B. G. Teubner (Beiträge zur Altertumskunde. Bd. 135).
- Fogielman C.-A. (2020) «L'exégèse anti-origéniste de Jean Philopon: origines et postérité». *Augustinianum*. Vol. 60. No. 2. P. 479–498.
- Giet S., éd. (1949) Basile de Césarée. *Homélie sur l'Hexaéméron*. Texte grec, introduction et traduction. Paris: Édition du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 26).
- Gleede B. (2017) «Christian Apologetics or Confessional Polemics? Context and Motivation of Philoponus' *De opificio mundi*». *Light on Creation. Ancient Commentators in Dialogue and Debate on the Origin of the World*. Ed. by G. Roskam, J. Verheyden. Tübingen: Mohr Siebeck (Studien und Texte zu Antike und Christentum. Bd. 104). P. 157–168.
- Graf G. (1942) «Ein arabischer Pentateuchkommentar des 12. Jahrhunderts». *Biblica*. Vol. 23. No. 2/3. P. 113–138.
- Haar Romeny, R. B. ter (2008) *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*. Leiden; Boston: Brill.
- Hayduck M. (1897) *Ioannis Philoponi in Aristotelis De anima libros commentaria*. Berlin: G. Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XV).
- Henry R., éd. (1967). Photius. *Bibliothèque*. Texte grec et traduction. 9 vols. Vol. 5. Paris: Les Belles Lettres (Collection Budé).
- 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.
- Inglebert H. (2001) *Interpretatio christiana: les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne, 30–630 après J.-C.* Paris: Institute d'Études Augustiniennes (Collection des études augustiniennes. Série Antiquité. Vol. 166).
- 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).
- Kotter B., hg. (1981) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. IV: *Liber de haeresibus. Opera polemica*. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Patristische Texte und Studien. Bd. 22).
- 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).
- Lempire J. (2011) «D'Alexandrie à Constantinople: le Commentaire astronomique de Stéphane». *Byzantion*. Vol. 81. P. 241–266.
- Lempire J., éd. (2016) *Le commentaire astronomique aux Tables Faciles de Ptolémée attribué à Stéphane d'Alexandrie, tome I, histoire du texte, édition critique, traduction et commentaire, chapitres 1–16*. Louvain: Institut orientaliste, Université

- catholique de Louvain (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain. Vol. 68, Corpus des Astronomes Byzantins. Vol. 11).
- MacCoull L. S. B. (1995) «The Monophysite Angelology of John Philoponus». *Byzantion*. Vol. 65. P. 388–395.
- MacCoull L. S. B. (2006) «The Historical Context of John Philoponus' *De Opificio Mundi* in the Culture of Byzantine-Coptic Egypt». *Zeitschrift für Antikes Christentum*. Bd. 9. Heft 2. P. 397–423.
- 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).
- Nau F. (1910) «La Cosmographie au VIIe siècle chez les Syriens». *Revue de l'Orient chrétien*. T. 5 (15). P. 228–254.
- Nau F., éd. (1899) *Le Traité sur l'astrolabe plan de Sévère Sabokht écrit au VIIe siècle d'après des sources grecques, et publié pour la première fois d'après un ms. de Berlin*. Paris: Leroux.
- Nautin P., Doutreleau L., édés. (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).
- Petit F., éd (1987) «L'homme crée à l'image de Dieu. Quelques fragments grecs inédits de Théodore de Mopsueste». *Le Muséon*. Vol. 100. P. 269–281.
- Reichardt G., ed. (1897) *Joannis Philoponi De opificio mundi libri VII*. Leipzig: Teubner.
- Roueché M. (2011) «Stephanus the Alexandrian philosopher, the Kanon and a seventh-century Millennium». *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 74. P. 1–30.
- Sanda A., ed. (1930) *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi*. Ed. Syriac text with Latin transl. Beirut: Typographia Catholica PP. Soc. Jesu.
- Schamp J. (2000) «Photios et Jean Philopon: sur la date du *De opificio mundi*». *Byzantion*. Vol. 70. No. 1. P. 135–154.
- Schleicher F. (2014) *Cosmographia Christiana. Kosmologie und Geographie im frühen Christentum*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Scholten C. (1996) *Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift «De opificio mundi» des Johannes Philoponos*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- 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.
- Severianus Gabalensis (1859) «In mundi creationem». *Patrologia cursus completus. Series Graeca*. Ed. J.-P. Migne. T. 34. Parisiis: Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem. Col. 429–500.
- Stählin O., hg. (1906) Clemens Alexandrinus. Bd. II. *Stromata I–VI*. Leipzig: J. C. Hinrichs (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Bd. 15).
- Usener H. (1914) «De Stephano Alexandrino». *Kleine Schriften von Hermann Usener*. Vol. III. Leipzig; Berlin: Teubner. S. 247–322.

- Vaschalde A., éd. (1932) *Iacobi Edesseni Hexameron, seu In opus creationis libri septem*. Vol. 2: Lat. transl. Louvain: L. Durbecq (CSCO; 97. Syr.; 48).
- Villey É. (2015) «Ammonius d'Alexandrie et le *Traité sur l'astrolabe* de Sévère Sebokht». *Studia graeco-arabica*. Vol. 5. P. 105–128.
- Villey É. (2017) «Syriac Astronomical Texts (500–700 CE): Christian Voices Defending Ptolemaic Astronomy». *New Themes, New Styles in the Eastern Mediterranean: Christian, Jewish, and Islamic Encounters, 5th–8th Centuries*. Ed. by H. Amirav and F. Celia. Turnhout: Brepols (Late Antique History and Religion 16). P. 205–232.
- Watts E. J. (2006) *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press (The Transformation of the Classical Heritage. Vol. 41).
- Wolska-Conus W. (1962) *La "Topographie chrétienne" de Cosmas Indicopleustès. Théologie et science au VI^e siècle*. Paris: Presses universitaires de France (Bibliothèque byzantine. Études 3).
- Wolska-Conus W. (1994) «Stephanos d'Athènes (d'Alexandrie) et Théophile le Prôtospathaire, commentateurs des *Aphorismes* d'Hippocrate, sont-ils indépendants l'un de l'autre?». *Revue des études byzantines*. T. 52. P. 5–68.
- Грацианский, М. В. (2016) *Император Юстиниан Великий и наследие Халкидонского Собора*. М.: Изд-во Московского университета (Труды исторического факультета МГУ. Т. 86; Серия II: Исторические исследования. Т. 42).
- Иванов И., священник (2016) «Святой Фотий, патриарх константинопольский, о философе Иоанне Филопоне (Bibliotheca: cod. 21–23, 43, 55, 75, 215, 240)». *Христианское чтение*. № 6 (71). С. 67–86.
- Лурье В. М. (2013) «Две иудейские космологии: Косма Индикоплов и рабби Иуда бар Илай». *Иудаизм эпохи Второго Храма, раннее христианство и античность. Взаимодействие в истории, литературе и культуре и отражение этого периода в культурной памяти Средних веков и Нового времени*. Под ред. И. Р. Тантлевского. СПб.: Изд-во СПбГУ. С. 84–123.
- Ноговицин О. Н. (2020) «“Антропологическая парадигма” и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского *Contra Nestorianos et Eutychianos* и школьная неплатоническая философия (I)». *Платоновские исследования*. Вып. 1 (12). С. 190–213.
- 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.
- Щукин Т. А. (2020) «Кому служат ангелы? Учение Иоанна Филопона об ангельском мире в контексте христологической полемики середины VI в.». *Библия и христианская древность*. № 4 (8). С. 72–100.

THE CONCEPT OF GOD AS THE CREATOR IN THE BOOK I OF JOHN PHILOPONUS' TREATISE "ON THE CREATION OF THE WORLD": THEOLOGICAL EXEGESIS AND SCHOOL NEOPLATONIC PHILOSOPHY

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

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

KEYWORDS: *John Philoponus, Theodore of Mopsuestia, exegesis of the Book of Genesis, Hexameron, literal and allegorical interpretation, Moses, creation, knowledge of God.*

The paper is an introduction to the reading of a treatise by the largest philosopher of the Alexandrian Neoplatonic school and a monophysite theologian of the 6th century John Philopon "De Opificio Mundi" and, in particular, in reading its I book. The treatise contains an exegesis of Hexameron, and is distinguished by the use of many interpretation techniques characteristic of philosophical and theological literature of that time — rhetorical-grammatical, logical, physical, as well as a special variant of combining literal and allegorical theological methods of interpretation. The paper highlights the problems of textual analysis, dating, goals and historical context of writing the treatise. Special attention is paid to the analysis of the methodology of the interpretation of the Hexameron in the context of the tradition of Christian exegesis. The treatise of John Philoponus is a special phenomenon against the background of other exegetical works of the epoch, since in it John Philoponus directly addresses the demonstration by the example of the formulation of the discourse of the knowledge of God of the relationship between the goals of philosophical and theological enterprises and is a concrete example of proof of the dependence of philosophical knowledge of the divine Cause on the form and content of the theological demonstration of God as the creative cause of the world. In addition, the treatise "De Opificio Mundi" provides a vivid example of the polemical literature of the era of Christological disputes, in particular, polemics with the Antiochian model of angelology, cosmology and anthropology, primarily in the person of its ancestor — Theodore of Mopsuestia. The paper is accompanied by a Russian translation of the first book of the treatise, provided with extensive comments and explanations.

REFERENCES

- Baehrens W. A. (hg.) (1920) "Origenes. Die 16 Genesisihomilien". *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. Bd. 29): 1–144.
- Busse A. (ed.) (1891) *Ammonius in Porphyrii isagogen sive quinque voces*. Berlin: G. Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV. Pars 3).
- Busse A. (ed.) (1900) *Eliae In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categoriae commentaria*. Berlin: G. Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XVIII. Pars 1).
- Busse A. (ed.) (1904) *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*. Berlin: G. Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XVIII. Pars 2).

- Cameron A. (1969) "The Last Days of the Academy in Athens". *Proceedings of the Cambridge Philological Society*. Vol. 195 (n. s. 15): 7–29.
- Chabot J.-B. (éd.) (1928) *Iacobi Edessenii Hexameron, seu In opus creationis libri septem*. Vol. 1: Textus. Louvain: L. Durbecq (Corpus Scriptorum Christianorum orientalium. Vol. 92. Scriptores Syri. Vol. 44).
- Chabot J.-B. (éd.) (1901) *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199)*. Éditée pour la première fois et traduite en Français. Vol. 2. Paris: E. Leroux.
- Clark T. L. (2008) *Imaging the cosmos: The Christian Topography by Kosmas Indikopleustes* (Dissertations. Temple University).
- Claude-Villey É. (éd.) (2012) *Les textes astronomiques syriaques produits aux 6e et 7 e s. AD: établissement d'un corpus et de critères de datation*. Édition, traduction et lexique (Thèse de doctorat de l'Université de Caen).
- Cohn L. (1896a) "Prolegomena". *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Vol. I–VII. Ed. L. Cohn et P. Wendland. Vol. I. Berlin: G. Reimer: I–LXXXIX.
- Cohn L., ed. (1896b) "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. P. 119–268.
- Congourdeau M.-H., Rosset M.-C. (tr.) (2004) Jean Philopon. *La Creation du monde*. Paris: Migne (Les Pères dans la foi. Vol. 87–88).
- Corderius B. (ed.) (1630) *Ioannis Philoponi in cap. 1. Geneseos de mundi creatione libri septem nunc primum in lucem editi*. Wien: Typis Gregorii Gelbhaar, typogr. Caesar.
- 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.
- Elweskiöld B. (2005) *John Philoponus Against Cosmas Indicopleustes. A Christian Controversy on the Structure of the World in Sixth-century Alexandria*. Lund: Lund University, Department of Classics and Semitics.
- Fladerer L. (1999) *Johannes Philoponos. De officio mundi: Spätantikes Sprachdenken und christliche Exegese*. Stuttgart; Leipzig: B. G. Teubner (Beiträge zur Altertumskunde. Bd. 135).
- Fogielman C.-A. (2020) "L'exégèse anti-origéniste de Jean Philopon: origines et postérité". *Augustinianum*. Vol. 60. No. 2: 479–498.
- Giet S. (éd.) (1949) Basile de Césarée. *Homélie sur l'Hexaéméron*. Texte grec, introduction et traduction. Paris: Édition du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 26).
- Gleede B. (2017) "Christian Apologetics or Confessional Polemics? Context and Motivation of Philoponus' *De officio mundi*". *Light on Creation. Ancient Commentators in Dialogue and Debate on the Origin of the World* (ed. by G. Roskam, J. Verheyden). Tübingen: Mohr Siebeck (Studien und Texte zu Antike und Christentum. Bd. 104). P. 157–168.
- Graf G. (1942) "Ein arabischer Pentateuchkommentar des 12. Jahrhunderts". *Biblica*. Vol. 23. No. 2/3: 113–138.
- Gratsiansky M.V. (2016) *Emperor Justinian the Great and the legacy of the Council of Chalcedon*. Moscow: Moscow University Publishes (Works of the Faculty of History of Moscow State University. Vol. 86; series II: Historical Studies. Vol. 42). (in Russian).
- Haar Romeny, R. B. ter (2008) *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*. Leiden; Boston: Brill.
- Hayduck M. (1897) *Ioannis Philoponi in Aristotelis De anima libros commentaria*. Berlin: G. Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XV).

- Henry R. (éd.) (1967). Photius. *Bibliothèque*. Texte grec et traduction. 9 vols. Vol. 5. Paris: Les Belles Lettres (Collection Budé).
- 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.
- Inglebert H. (2001) *Interpretatio christiana: les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne, 30–630 après J.-C.* Paris: Institute d'Études Augustiniennes (Collection des études augustiniennes. Série Antiquité. Vol. 166).
- Ivanov I., priest (2016) "Saint Photius, the patriarch of Constantinople, about a philosopher John Philoponus. (Bibliotheca: cod. 21-23, 43, 55, 75, 215, 240)". *Christian reading*. No. 6 (71): 67–86. (in Russian).
- 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).
- Kotter B. (hg.) (1981) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. IV: *Liber de haeresibus. Opera polemica*. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Patristische Texte und Studien. Bd. 22).
- 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).
- Lempire J. (2011) "D'Alexandrie à Constantinople: le Commentaire astronomique de Stéphane". *Byzantion*. Vol. 81: 241–266.
- Lempire J. (éd.) (2016) *Le commentaire astronomique aux Tables Faciles de Ptolémée attribué à Stéphane d'Alexandrie, tome I, histoire du texte, édition critique, traduction et commentaire, chapitres 1–16*. Louvain: Institut orientaliste, Université catholique de Louvain (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain. Vol. 68, Corpus des Astronomes Byzantins. Vol. 11).
- Lourié B. M. (2013) "Cosmas Indicopleustes: The Cosmology of the Alleged Opponent of John Philoponus". *Second Temple Judaism, Early Christianity and Antiquity. Interaction in history, literature and culture and the reflection of this period in the cultural memory of the Middle Ages and the New Age* (ed. I. R. Tantlevsky). St. Petersburg: Publishing House of St. Petersburg State University: 84–123. (in Russian).
- MacCoull L. S. B. (1995) "The Monophysite Angelology of John Philoponus". *Byzantion*. Vol. 65: 388–395.
- MacCoull L. S. B. (2006) "The Historical Context of John Philoponus' *De Opificio Mundi* in the Culture of Byzantine-Coptic Egypt". *Zeitschrift für Antikes Christentum*. Bd. 9. Heft 2. P. 397–423.
- 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).
- Nau F. (1910) "La Cosmographie au VIIe siècle chez les Syriens". *Revue de l'Orient chrétien*. T. 5 (15): 228–254.
- Nau F. (éd.) (1899) *Le Traité sur l'astrolabe plan de Sévère Sabokht écrit au VIIe siècle d'après des sources grecques, et publié pour la première fois d'après un ms. de Berlin*. Paris: Leroux.
- 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).
- Nogovitsin O. N. (2020a) "'Antropological paradigm' and paradigmatic method: particular and common nature in the treatise of Leontius of Byzantium *Contra Nestorianos et Eutychianos* and the Neoplatonic commentary tradition (I)". *Platonic Investigations*. Issue 12 (1): 190–213. (in Russian). (in Russian).
- Pearson C. W. (1999) *Scripture as Cosmology: Natural Philosophical Debate in John Philoponus' Alexandria* (Dissertations. Harvard University).
- Petit F. (éd.) (1987) "L'homme cree à l'image de Dieu. Quelques fragments grecs inedites de Théodore de Mopsueste". *Le Muséon*. Vol. 100: 269–281.

- 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).
- Reichardt G. (ed.) (1897) *Joannis Philoponi De opificio mundi libri VII*. Leipzig: Teubner.
- Roueché M. (2011) "Stephanus the Alexandrian philosopher, the Kanon and a seventh-century Millennium". *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 74: 1–30.
- Sanda A. (ed.) (1930) *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi*. Ed. Syriac text with Latin transl. Beirut: Typographia Catholica PP. Soc. Jesu.
- Schamp J. (2000) "Photios et Jean Philopon: sur la date du *De opificio mundi*". *Byzantion*. Vol. 70. No. 1: 135–154.
- Schleicher F. (2014) *Cosmographia Christiana. Kosmologie und Geographie im frühen Christentum*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Scholten C. (1996) *Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift «De opificio mundi» des Johannes Philoponos*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- 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.
- Severianus Gabalensis (1859) "In mundi creationem". *Patrologia cursus completus. Series Graeca*. Ed. J.-P. Migne. T. 34. Parisiis: Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem: 429–500.
- Shchukin T. A. (2020) "Whom do Angels Serve? The Teaching of John Philoponus on the Angelic World in the Context of the Christological Controversy of the Mid Sixth-century". *Bible and Christian Antiquities*. No. 4 (8): 72–100. (in Russian).
- Stählin O. (hg.) (1906) Clemens Alexandrinus. Bd. II. *Stromata I–VI*. Leipzig: J. C. Hinrichs (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Bd. 15).
- Usener H. (1914) "De Stephano Alexandrino". *Kleine Schriften von Hermann Usener*. Vol. III. Leipzig; Berlin: Teubner: 247–322.
- Vaschalde A. (éd.) (1932) *Iacobi Edesseni Hexameron, seu In opus creationis libri septem*. Vol. 2: Lat. transl. Louvain: L. Durbecq (CSCO; 97. Syr.; 48).
- Villey É. (2015) "Ammonius d'Alexandrie et le *Traité sur l'astrolabe* de Sévère Sebokht". *Studia graeco-arabica*. Vol. 5: 105–128.
- Villey É. (2017) "Syriac Astronomical Texts (500–700 CE): Christian Voices Defending Ptolemaic Astronomy". *New Themes, New Styles in the Eastern Mediterranean: Christian, Jewish, and Islamic Encounters, 5th–8th Centuries*. Ed. by H. Amirav and F. Celia. Turnhout: Brepols (Late Antique History and Religion 16): 205–232.
- Watts E. J. (2006) *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press (The Transformation of the Classical Heritage. Vol. 41).
- Wolska-Conus W. (1962) *La "Topographie chrétienne" de Cosmas Indicopleustès. Théologie et science au VIe siècle*. Paris: Presses universitaires de France (Bibliothèque byzantine. Études 3).
- Wolska-Conus W. (1994) "Stephanos d'Athènes (d'Alexandrie) et Théophile le Prôtospathaire, commentateurs des *Aphorismes* d'Hippocrate, sont-ils indépendants l'un de l'autre?". *Revue des études byzantines*. T. 52: 5–68.

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".*

DOI: <https://doi.org/10.31119/essepts.2021.6.1.11>

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 6. No. 1. 2021. P. 238–285.

© Oleg Nogovitsin, 2021 © Timur Shchukin, 2021