

**С КЕМ ПОЛЕМИЗИРУЕТ ИОАНН ФИЛОПОН:
ИДЕНТИФИКАЦИЯ ОРИГЕНИСТСКОГО ИСТОЧНИКА В VII КНИГЕ
ТРАКТАТА «О СОТВОРЕНИИ МИРА»**

Т. А. ЩУКИН
Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН
tim_ibif@mail.ru

TIMIUR SHCHUKIN

A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences
WHO IS JOHN PHILOPONUS ARGUING WITH: IDENTIFICATION OF THE ORIGENIST SOURCE IN BOOK
VII OF THE TREATISE 'DE OPIFICIO MUNDI'

ABSTRACT: The paper aims to analyze chapters VII.1–3 of John Philoponus' treatise 'De Opificio Mundi', in which he provides an interpretation of Gen. 1.28 and refutes the opinions of unnamed interpreters belonging to the Origenist tradition and adhering to the doctrine of pre-existence of soul. The comparison we made of the interpretation of Gen. 1.22, 28 in Opif. VII.1, along with Origen's interpretations known to us, reveals that the most likely source for John Philoponus was a short passage preserved in the catenae. Our analysis of Opif. VII.2 leaves no doubt that John Philoponus was hardly familiar with the texts of the Origen tradition in any sufficient quantity to avoid reproducing its doctrinal characteristics in a significantly distorted form. Finally, though, we assume that the most likely source for Opif. VII.3 contains a theological digression from Didymus the Blind's interpretation of the Book of Job. There is a lot of evidence that John Philoponus was familiar with this fragment in a significantly stripped-down form, probably as a part of the anti-Origenist compilations of the sixth century.

KEYWORDS: John Philoponus, Origen, Didymus the Blind, origenism, pre-existence of the soul, exegesis.

* Исследование выполнено по гранту в форме субсидии Минобрнауки РФ в Институте мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук (проект «Русская и европейская классика в XXI веке: подготовка цифровых научных комментированных изданий», соглашение № 075-15-2024-549 от 23.04.2024 г.). The work was financially supported by the grant from the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation at the A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences (agreement no. 075-15-2024-549 by April 23, 2024) "Russian and European Classical Texts in the 21st Century: Preparing Digital Academic Editions with Commentaries".

То, что Иоанн Филопон в трактате «О сотворении мира» полемизирует с оригенистской концепцией предсуществования души, в частности в Orif. VI.20–25 отстаивая ту точку зрения, что библейский стих Быт. 2.6 говорит о сотворении разумной души после формирования органов (данный тезис соответствует антропологии Иоанна Филопона¹), довольно хорошо исследовано, прежде всего в контексте позднеантичной эмбриологии². Объектом нашей статьи является почти не привлекаемый в этом контексте фрагмент Orif. VII.1–3, где Иоанн Филопон трактует стих Быт. 1.28 (и параллельный ему Быт. 1.22), указывая на то, что этот фрагмент противоречит учению Оригена о предсуществовании души. Нам представляется, что адресат полемических высказываний Иоанна Филопона не вполне очевиден и нуждается в идентификации. Статья ставит перед собой задачу найти автора толкования, несомненно принадлежащего к оригенистской традиции, но, вероятно, к более поздней ее итерации.

Толкование Иоанна Филопона изложено в 1-й главе VII книги (Scholten 1997, 594–596) и заключается в следующем: первые существа были созданы ровно такими, какими их задумал Бог, в силу чего каждое индивидуальное существо не нуждалось в физическом увеличении, приращении. Поэтому, в

¹ См. релевантные пассажи комментария Иоанна Филопона на аристотелевский трактат «О душе»: In DA 214.15–16, 214.24–25; Hayduck 1897. В трактате «О сотворении мира» он формулирует это следующим образом: «Вот в таком порядке и происходит развитие природы: ведь семя сходит бездушным во чрево и воспринимает там растительную жизнь, питаясь и возрастая; затем, по мере развития, оно формируется и одушевляется, и возникает животное; затем, наконец, оно получает разумную душу и рождается совершенным человеком» (Orif. V.1; Scholten 1997, 460, 21–27). Иоанн Филопон не предлагает в трактате «О сотворении мира» какого-то нового учения: уже в комментарии на «О душе» он артикулирует мнение, что живое существо приобретает последовательно растительную, неразумную и разумную души (In DA 198.29–199.3; Hayduck 1897). См. подробно об одушевлении эмбриона: Варламова 2020. Дискуссионным, на наш взгляд, является вопрос, в каком смысле Иоанн Филопон придерживался учения о предсуществовании в своем раннем творчестве и в каком смысле отказался от него, приняв христианство (см. краткие формулировки данной позиции: Congourdeau 2002, 214–216; Беневич 2009, 45). Мы сформулировали свою точку зрения в статье Щукин 2020, 76–77, где указываем, что, в рамках логики Иоанна Филопона, душа в любом случае имеет отличное от тела, божественное, происхождение, а значит, существует вне времени, и применительно к ней нельзя задать вопрос «когда». Если она и предсуществует телу, то не во временном, а в онтологическом смысле.

² Scholten 2005, 395–397; Congourdeau 2002, 314–316; Congourdeau 2007, 332; Беневич 2009, 45.

отличие от некоторых своих предшественников, которые считали, что повеление «возрастайте» относится к увеличению в размерах, а «умножайтесь» – к умножению численности особей, Иоанн Филопон полагает, что Священное Писание использует эти глаголы синонимично: и то и другое указывает исключительно на увеличение численности особей одного вида. При неизменности видовой особенности и качественных характеристик того или иного живого существа изменяется лишь количественная характеристика вида. Точка зрения Иоанна Филопона не касается сущностного в живом существе, его внутреннего устройства, структуры – в частности, деления на душу и тело и статуса этих частей. Однако именно этот вопрос в полемическом ключе поднимается во 2-й главе.

Позицию оппонентов Иоанн Филопон формулирует следующим образом:

Если же по жребию благословения Бог предписал и людям, и другим животным: *возрастайте, и умножайтесь, и наполните землю*, – и приказание стало делом, то, следовательно, не по причине отступления от блага, как представляется некоторым, души сошли сюда от бестелесной жизни (ἐκ τῆς ἀσωμάτου ζωῆς). Ибо [такое] предположение не согласуется с данным благословением: ведь, если бы это было истинно, изречение *возрастайте, и умножайтесь, и наполните землю* оказывалось бы ничем иным как пожеланием для душ впасть в крайнюю негодность (κακίαν ἐκπεσεῖν ἐσχατήν), так что одни погрузились бы в человеческие тела, другие – в [тела] диких зверей, а иные – в [тела] рыб и китов из-за превосходящей порочности (δι' ὑπερβάλλουσιν πονηρίαν), чтобы исполнилось божественное повеление <...> Итак, если это нелепо, а распространение людей и прочих животных имело место в качестве благословения и животными наполнилась каждая из стихий, в которой они обитают, – земля, вода и воздух, – значит, не истинно то, что это из-за падения разумных существей (ἐκπτώμα τῶν λογικῶν οὐσιῶν) души спускаются сюда и облекаются в те или другие тела, худшие или лучшие, сообразно их падению в негодность (Opif. VII.2; Scholten 1997, 596.10–21, 598.8–15)³.

Оппоненты считают: во-первых, что разумные души когда-то существовали отдельно от тел; во-вторых, что это пребывание было бытием в благе; в-третьих, что их отпадение от блага стало причиной вселения в тела; в-четвертых, что изначально равные в своей разумности и благодати души приобрели различия и причастие к видам живого в зависимости от степени уклонения от блага, так что в большей степени уклонившиеся от блага оказались причастны наименее разумному виду (степень уклонения от блага в таком случае оказывается видообразующим признаком).

³ Здесь и далее пер. Т. А. Сениной с некоторыми коррективами.

Иоанн Филопон опровергает эту точку зрения прежде всего ссылкой на буквальное значение слов «возрастайте, и умножайтесь, и наполните землю», поскольку Бог не мог пожелать своему творению отпадения от блага, то есть от Себя Самого. Действительно, недоумевает Иоанн Филопон, если бы автор Шестоднева почитал приобретение тел следствием греха, то Бог призывал бы тварь не к погружению в природно-биологический цикл, а напротив, к избавлению от него. Философ приводит в пример ветхозаветных патриархов, которым Бог обещает увеличение потомства в качестве награды, что не согласуется с тезисом о том, что это увеличение является следствием отпадения от блага (Opif. VII.2; Scholten 1997, 596.27–598.8).

В 3-й главе (Opif. VII.3; Scholten 1997, 598.18–604.7) Иоанн Филопон останавливается на цитате из Екклесиаста, которую оппоненты приводят в качестве аргумента в пользу своего учения. «Что есть бывшее? То, что и будет. И что есть сделанное? То, что будет сделано. И нет совершенно ничего нового под солнцем, о чем кто-либо будет говорить и скажет: вот, это новое, – оно уже было в веках, бывших прежде нас» (Еккл. 1.9–10). По их мнению, из этой цитаты следует, что душа не творится вместе с материальным миром или после него, а предшествует ему и лишь облекается в тело в зависимости от «уклонения от прекрасного к худшему» (Opif. VII.3; Scholten 1997, 600.1–2). Иоанн Филопон опровергает ссылку на Екклесиаста философским рассуждением. По его мнению, нужно спросить у авторов толкования: о чем новом говорит Екклесиаст – о новой единичности или о новом виде? Если о первом, то это абсурд, поскольку чувственное восприятие постоянно сообщает нам, что одни единичности исчезают навсегда, а другие, никогда не бывшие, возникают. Если же автор библейского текста говорит о виде, то, конечно, под солнцем нет ничего нового, ведь Бог не творит новых видов после первых шести дней творения. Иоанн Филопон также указывает, что предсуществование душ не имеет отношения к существующему «под солнцем», ведь души эти, если и существовали, то до создания мира, а значит, и солнца. Мимоходом философ также упоминает о том, что есть и вовсе бездушные живые существа и растения, которым, следовательно, никакая душа не предшествовала.

Изложив аргументы Иоанна Филопона и его оппонентов, попытаемся идентифицировать последних. Вопрос этот не такой уж и простой. Л. Фладерер резонно предполагает⁴, что данные главы, так же как и VI.20–25, имеют в

⁴ Fladerer 1999, 386.

виду оригенистскую концепцию предсуществования душ⁵, в то время как К. Шольтен позитивистски констатирует, что речь идет о неопределенных (*einige*) толкователях⁶. Первый исследователь указывает также на параллелизм 2–3 глав, где рассматривается учение о предсуществовании, и 10–11 глав, где обсуждается концепция субстанциального зла, не обращая внимания на то, что в первом случае Иоанн Филопон предпочитает никак не идентифицировать тех, с кем полемизирует, а манихеи во втором случае названы прямо. На наш взгляд, самым очевидным и надежным способом идентифицировать оппонентов Иоанна Филопона является рассмотрение конкретных толкований Оригена и его последователей – толкований на Быт. 1.28 (1.22) и Еккл. 1.9–10.

Из внимательного прочтения 2-й главы ясно, что предлагаемое оппонентами Иоанна Филопона толкование на Быт. 1:28, с точки зрения александрийского философа, не поддерживает доктрину о предсуществовании, но противоречит ей. Напротив, Иоанн Филопон показывает, каким должно быть это толкование, если рассматривать его в контексте данной доктрины: либо благословение Божие является ложным, либо его не следует понимать буквально.

Ни того, ни другого мы у Оригена не найдем. Нам известно три его толкования на Быт. 1.28 (1.22), и мы можем достаточно уверенно реконструировать точку зрения Оригена, даже с учетом того, что самые пространные экзегетические тексты до нас не дошли. Из сопоставления толкований видно, что взгляды Оригена проделали некоторую эволюцию (мы не будем пытаться датировать те или иные тексты – речь только об усложнении экзегетической модели), но никогда не были прямо связаны с концепцией предсуществования.

В «Гомилиях на книгу Бытия» мыслитель предлагает два толкования: буквальное и аллегорическое. Буквальное предполагает исключительно количественное увеличение индивидуумов. Единственный вопрос, который интересует Оригена: почему повеление было дано Богом до создания женщины, – и отвечает в том духе, что обещание сотворить женщину как бы дополняет и подкрепляет заповедь «плодитесь и размножайтесь». Аллегорическое толкование отождествляет мужчину и женщину со духом и душой, союз которых

⁵ О концепции предсуществования и вообще о пневматологии Оригена: Давыденко 1908; Tripolitis 1978; Schibli 1992; Blosser 2012; краткое резюме учения: Баранов 2022, 346.

⁶ Scholten 1996, 86. См. также: Scholten 1996, 57 (п. 210), где исследователь обращает внимание на то, что Иоанн Филопон отождествляет мнение оппонентов с учениями Платона и Прокла (и соответственно прямо не связывает с именем Оригена).

должен производить добрые намерения или благие помыслы (Or. Hom. 1 in Gen. 10; Habermehl 2012, 18–20). Тем самым аллегорическое толкование в «Гомилиях на книгу Бытия» противопоставлено буквальному не только с точки зрения того, к какому смысловому пласту текста оно отсылает, но и по тому, как оно связано с онтологией Шестоднева. Аллегория имеет дело с вневременной, внеисторической моделью человеческого устройства.

В «Гомилиях на Евангелие от Луки» Ориген предлагает совершенно иное толкование, вовсе отказываясь от аллегории:

О возрастании (τὸ ἀυξάνειν) говорится в двух смыслах: одно возрастание – телесное, когда произволение (προαίρεσις) человека не имеет значения, другое – духовное, когда произволение выступает причиной возрастания <...> Бог дает заповедь в форме повеления: «Возрастайте и размножайтесь». Я не понимаю, каким образом слушающие слово могут возрастать по плоти? Допустим [так можно понять] «размножаться», поскольку увеличение умножаемых приводит к большему числу, – но почему к сказанному Бог присовокупляет «возрастать»? Всякий человек желает увеличиться в росте, но не все этого достигают. Тем самым, если есть повелевающий и прибавление возможно исполнить, то «возрастать» обращено к нам (Or. Hom. 11 in Lc.; Rauer 1959, 66.5–9, 66.23–67.10).

Ориген предполагает, что если Бог использовал два слова, а не одно, то первое должно иметь особенное значение. И если речь идет не о физическом возрастании (в силу того, что мы не можем приказать себе расти), то о каком-то другом, скорее всего, духовном. Свой тезис Ориген подкрепляет ссылкой на слова книги Бытия о патриархе Исааке (Быт. 26.13) и на слова Евангелия о Христе (Лк. 2.40) (67.15–31). Однако суть его аргумента в том, что в случае живых существ, к которым Бог обращается в первой главе книги Бытия, речь должна идти не только о количественном, но и о качественном увеличении. Позиция Оригена формально основывается только на убежденности в том, что слова «возрастайте» и «размножайтесь» не могут употребляться синонимично. Однако, очевидно, имеет более глубокие основания – в самом экзегетическом методе Оригена, который не допускает одного только «плотского» толкования. При этом, хотя толкование александрийского богослова «духовно», оно все же имеет дело с буквальным, хотя и не столь очевидным смыслом толкования.

Некоторые проблемы для реконструкции позиции Оригена, кажется, создает фрагмент, сохранившийся в катенах и в пересказе (вероятно, очень точном, поскольку он совпадает с катенарной цитатой) Прокопия Газского. Он, как кажется, противоречит и толкованию «Гомилий на Евангелие от Луки», и толкованию «Гомилий на книгу Бытия».

Толкование в составе катен:

Оригена: «Возрастание же означает прибавление в росте (τὴν εἰς μέγεθος ἐπίδοσιν), а “размножайтесь” – последовательность [поколений] в множестве [особей] благодаря совокуплению» (τὴν ἐκ τῆς μίξεως εἰς πλῆθος διαδοχήν).

Парафраз Прокопия Газского:

Хорошо сказано и «плодитесь и размножайтесь». Ведь с самого посева семени они, прибавляя в росте, достигают зрелости и тогда переходят к рождению другого. Итак, возрастание означает прибавление в росте, а «размножайтесь» – последовательность [поколений] в множестве [особей] благодаря совокуплению (Fr. D10; Metzler 2010, 158).

Действительно, мы имеем дело с буквальным, физиологическим толкованием, которое притом по-разному объясняет слова божественного повеления: если в «Гомилиях на книгу Бытия» Ориген считает, что слова следует понимать синонимично, однако предлагает их физическое и духовное понимание, если в «Гомилиях на Евангелие от Луки» второй глагол трактуется физически, а первый – духовно, то в данном случае Ориген предлагает третью объяснительную модель. Можно предположить, что в катенах идет речь о толковании на Быт. 1.22 (которое относится только к животным), но в расширенной цитате, приводимой Прокопием, говорится о семени неопределенного животного (растениям никакого повеления не дается), каковым является и человек. Если данная аргументация работает применительно к животным в узком смысле, то она должна работать и применительно к человеку. Последний, как и всякое животное, растет, достигает зрелости и дает потомство. Следовательно, довод Оригена из «Гомилий на Евангелие от Луки» о том, что человек не мог исполнить повеление возрасть в физиологическом смысле, поскольку не мог его исполнить, явно противоречит логике катенарного отрывка. Последний, кажется, можно частично (за исключением того, что в катенарном отрывке «плодитесь» и «размножайтесь» толкуются не синонимично) согласовать с толкованием «Гомилий на книгу Бытия», если мы допустим, что в недошедшем до нас большом комментарии на книгу Бытия (Быт. 1.22, 28) содержалось и аллегорическое толкование⁷.

⁷ Анонимный папирусный фрагмент Papyrus bibliothecae universitatis Gissensis 17 содержит аллегорическое толкование Быт. 1.28, где «плодитесь и размножайтесь» трактуется как приращение и распространение по земле добродетелей. Издатель фрагмента (Glauke 1928) приписывает его Оригену, однако последующие исследователи ставят эту атрибуцию под сомнение (см. перечень защитников и противников атрибуции Оригену: Metzler 2010, 21).

Итак, Ориген оставил как минимум три толкования на стихи книги Бытия, которые либо частично согласуются между собой, либо противоречат друг другу. Для нас важно, что Иоанн Филопон из всех этих толкований знал только последнее и, почти наверняка, в урезанном виде катенарной цитаты. Вероятно, это лапидарное толкование, сопровождающееся именем Оригена, спровоцировало Иоанна Филопона на антиоригенистские рассуждения в *Opif.* VII.2–3.

Как мы уже сказали, в *Opif.* VII.2 Иоанн Филопон не предлагает какого-то другого «оригеновского» или «оригенистского» толкования на Быт. 1.22, 28, но конструирует это толкование, исходя из своего представления об оригеновской доктрине. Можно ли ответить на вопрос, из какого источника о ней знает Иоанн Филопон? На наш взгляд, глава VII.2 не дает каких-либо маркирующих элементов, предлагая учение Оригена в обобщенном, общеизвестном виде: души, сотворенные бестелесными, отпадают от блага и сообразно мере отпадения приобретают те или иные тела – человеческие, диких зверей, рыб или китов. Последний тезис придает учению Оригена карикатурный оттенок, поскольку сам богослов III в., как хорошо известно, никогда не учил о том, что разумные души могут облекаться в тела животных (*Or. Princ.* II.9.3; Crouzel, Simonetti 1978, 356–358; Cels. IV.74; Borret 1968, 166–168). В таком виде Иоанн Филопон мог почерпнуть сведения откуда угодно. Куда интереснее в этом отношении глава *Opif.* VII.3:

Поскольку же они приводят и свидетельства из священных книг в подтверждение этого предположения, справедливо будет, немного отклонившись в сторону, опровергнуть одно из них, на которое они особенно полагаются. «Екклесиаст, – говорят они, – указывая на это, написал следующее: “Что есть бывшее? То, что и будет. И что есть сделанное? То, что будет сделано. И нет совершенно ничего нового под солнцем, о чем кто-либо будет говорить и скажет: вот, это новое”, – оно уже было в веках, бывших прежде нас. Итак, если это истинно, – говорят они, – значит, ни одна душа не вводится во вселенную новой (*πρόσφατος*), но она, уже существовавшая в веках, бывших прежде нас, сходит сюда и облекается телами соответственно своему уклонению от прекрасного к худшему (*ἐκ τοῦ καλοῦ πρὸς τὸ χεῖρον αὐτῆς ὑφέσεως*)» (*Opif.* VII.3; Scholten 1997, 598.18–600.2).

Оппоненты Иоанна Филопона ссылаются на конкретный библейский отрывок. Кроме того, они делают из него вывод применительно к бытию души, которая, с их точки зрения, никогда не творится одновременно с телом, но предсуществует ему «в веках» и получает телесную оболочку сообразно со степенью отклонения от блага. Использование цитаты из Екклесиаста, каза-

лось бы, с очевидностью отсылает нас к трактату «О началах», где Ориген цитирует тот же отрывок (Or. Princ. III.5.3; Crouzel, Simonetti 1980, 222–224). Однако можно согласиться с наблюдением К. Шольтена, что мы имеем дело не с цитатой из Оригена, а с изложением точки зрения его последователей, которые развивают мысль александрийского богослова⁸. Действительно, в указанном параграфе «О началах» Ориген ничего не говорит о предсуществовании души. Речь идет о том, что материальный мир имеет начало и конец во времени, и если не приписывать божественной природе бездействие, то мы должны сделать вывод о множестве последовательно сменяющих друг друга (но не со-существующих) миров. Именно этот тезис и поддерживает цитата из Екклесиаста. Аргументация в пользу множества миров соседствует с рассуждениями о предсуществовании души, а точнее «параллельном» существовании вечной разумной природы и возобновляющегося космоса (Or. Princ. III.5.4 и следующие главы; Crouzel, Simonetti 1980, 224 и далее), однако в отрывке Иоанна Филопона сведены элементы текста (а точнее, аргументационной модели) Оригена, которые в трактате «О началах» вовсе не прилегают друг к другу: цитата из Екклесиаста не работает сама по себе на учение о предсуществовании душ. Присовокупим к этому наблюдение о том, что Иоанн Филопон явно не был знаком с учением Оригена о происхождении животных, и сделаем вывод: Иоанн Филопон не работал с трактатом «О началах» непосредственно и, возможно, вообще не имеет в виду текст Оригена. Кроме того, заметим, что, будучи «экспертом» по спорам относительно вечности мира⁹, Иоанн Филопон вряд ли оставил бы этот момент без внимания.

В любом случае мы стоим перед необходимостью предложить другой источник учения о предсуществовании, характеризующийся прежде всего тем, что в нем в пользу данного учения используется конкретная цитата из Екклесиаста. И нам представляется, что наиболее близким возможным источником является комментарий Дидима Слепца на книгу Иова¹⁰:

⁸ Scholten 1997, 600 (п. 2).

⁹ См. обзорную статью: Varlamova 2017.

¹⁰ Толкование на книгу Иова дошло до нас в единственном и сильно испорченном папирусе VI–VII вв., обнаруженном египетскими рабочими в 1941 г. в Туре (тогда пригород, а сейчас район Каира). О найденных папирусах: Guéraud 1946; Puech 1951; Doutreleau 1955; Илюточкин 2005, 59–60; Bayliss 2015, 46–55. Разбор данного фрагмента: Bienert 1972, 116–117; Морза 2009, 40–41; ценные замечания: Duffy 2000, 93–94. Специальная работа о толковании Дидима на книгу Иова Marchal 1977 нам была недоступна.

Душа человека, будучи бессмертной и обладая не только иной по сравнению с телом, но и более божественной сущностью, связана с ним различными способами: либо сама благодаря собственной склонности и стремлению (*κατὰ ῥοπὴν ἰδίαν καὶ πόθον*) к телам посчитала достойным общение с ними, либо соединилась с ним, чтобы быть полезной нуждающимся в помощи. Ведь она и не была зачата вместе с телом, вопреки мнению тех, кто не знает о ее величии, поскольку бестелесная сущность не может произойти из телесного семени, и не образовалась после тела, будучи предшествующей. Действительно, Бог ничего не приводит в бытие из небытия после того, как «почил от всех дел Своих» (Быт. 2.3). Ибо сказано: «Что есть бывшее? То, что и будет. И что есть сделанное? То, что будет сделано. И нет совершенно ничего нового под солнцем, о чем кто-либо будет говорить и скажет: вот, это новое, – оно уже было в веках, прошедших прежде нас» (Еккл. 1:9–10). Свидетельствами того, что душа вовлекается в [телесную] жизнь и сплетается с телами – и из-за собственного зла, и ради пользы другим, – выступают слова, которые слышит Иеремия: «Прежде нежели я образовал тебя во чреве, я познал тебя, и прежде нежели ты вышел из утробы, я освятил тебя, пророком для народов поставил тебя» (Иер. 1.5), а также Иаков и Исав, о которых Бог говорит: «Иакова я возлюбил, а Исава возненавидел» (Мал. 1.2–3), еще когда они были во утробе, и Иоанн, который «взыграл и возрадовался» (Лк. 1.44) в утробе матери. Эти свидетельства показывают, что души не сопровождают тела все время. Ибо радующийся во чреве матери и причастный Духа Святого от чрева матери его, и ненавидимый прежде, чем родился, и другой возлюбленный не без причины испытывают это. Соединяться с телом – дело тягостное и изнурительное не только из-за собственных грехов, но и из-за помощи другим. Ведь как ради победителей в войне не подобает хвалить развязывание войны, являющееся предпосылкой многих несчастий, так ради достигших нравственного совершенства подобает не хвалить вступление в жизнь, но убедиться, что по собственной воле поддавшиеся искушению дошли до крайнего зла и стали причинами страданий для тех, кто прибыл ради помощи другим (Didym. *Hiob.* 1.56, 20 – 58, 16; Henrichs 1968, 172–180).

В этом отрывке Дидим Слепец артикулирует две мысли: основную, которая более или менее поддерживается аргументами, и второстепенную, которая только повторяется и не подкрепляется никакими доводами. Второстепенная мысль заключается в том, что душа может быть соединена с телом не только в силу отклонения от блага, но и для того, чтобы помочь другим душам, соединившимся с телами, достичь совершенства. Эта мысль Дидима, которой эксплицитно нет у Оригена¹¹, как представляется, сформулирована на основании двух тезисов александрийского богослова. Последний, с одной

¹¹ Краткая формулировка того, в чем различаются антропологические модели Оригена и Дидима: Blosser 2012, 269–270.

стороны, утверждает, что в божественном предбытии разумные души находились в некоем свободном взаимодействии, так что могли помогать друг другу в выборе блага и принимать помощь, либо же создавать препятствия для других разумных душ (Or. Princ. II.1.2; Crouzel, Simonetti 1978, 236–238). С другой стороны, по мнению Оригена, в качестве помощников и противников разумных душ, пребывающих в теле, выступают ангелы и демоны, которые сами тем самым вовлекаются в материально-телесные отношения (III.5.4; Crouzel, Simonetti 1980, 224–226). Дидим, следовательно, как бы складывает «два и два» и делает вывод, что и разумные существа, становящиеся людьми, делают это не только из-за своих грехов, но и потому, что стремятся помочь другим, соединившимся с телами, душам. У Оригена такой разумный дух только один – Иисус Христос, который приходит на смену помощникам-ангелам (III.5.6; Crouzel, Simonetti 1980, 228–230)¹². По Дидиму, выходит, что Христос принадлежит к группе «добровольных помощников» и, вероятно, настаивая на том, что такая группа существует, он формулирует тем самым логическую предпосылку для Боговоплощения, доказывает его возможность. Иоанн Филопон не обращает внимания на мотив падения ради помощи, вероятно потому, что Дидим этот мотив только обозначает. Впрочем, куда вероятнее, что Филопон не был знаком и с текстом Дидима Слепца в полном объеме. Перечислим аргументы в пользу этого.

Во-первых, он обращает внимание только на цитату из Екклесиаста, которая подтверждает учение о предсуществовании души, однако не рассматривает остальные цитаты – из 2-й главы книги Бытия, из книг Иеремии и Малахии, а также из Евангелия от Луки. Лучше всего это объясняется тем, что Иоанну Филопону не было известно, что Дидим или другой автор используют

¹² См. ремарку Джозефа Уилсона Тригга: «Хотя для большинства душ воплощение – это исправительное наказание, некоторые души приняли тела, чтобы служить своим братьям. Это в первую очередь относится к человеческой душе Христа» (Trigg 1983, 107). Несомненно, Дидим лишь довел до логического завершения тезис Оригена, однако последний, кажется, нигде эксплицитно не говорит о том, что какой-то другой человек, помимо Христа, может выступать в качестве служителя. В то время как для Дидима таковыми являются святые, например, Иов. Замечание Э. Ф. Даффи (Duffy 2000, 93), что прямой параллелью к разобранному пассажиру из Дидима служит Princ. III.4.2, представляется натянутым, поскольку в данном пассаже Оригена ничего не говорится о той помощи, которую совершенные души, облеченные телами, оказывают несовершенным. Однако тот же исследователь справедливо отмечает, что используемый Дидимом набор библейских примеров, скорее всего, заимствован у Оригена.

эти цитаты с подобной целью. Во-вторых, поскольку Иоанн Филопон задается вопросом, о чем «новом» говорит Екклесиаст – о новом виде или новом индивидуе – то он, опять-таки, скорее не имеет в виду конкретный текст Дидима, из которого совершенно очевидно, что речь идет об индивидуальных душах, которые сходят в тела с определенной целью и которые «индивидуально» оцениваются как богословским суждением, так и Богом. В-третьих, Иоанн Филопон, как мы сказали, придерживается мнения, что с точки зрения Оригена, души облачаются в тела только вследствие уклонения от блага. Это верно применительно к обобщенной оригенистской традиции, но не относится к точке зрения Дидима Слепца, сформулированной в данном отрывке (см. выше). Наконец, в-четвертых, о чем мы тоже уже сказали, Иоанн Филопон полагает, что в рамках оригенистской теории разумные души могут воплощаться в телах животных и растений. Однако это ясно отвергается Оригеном, и, как мы видим, Дидим, следующий логике своего учителя, также этого не предполагает. По этой причине аргумент Иоанна Филопона, основанный на существовании животных и растений, которые не обладают душой (а значит, не являются воплощениями разумных душ), неприменим в полемике с Оригеном и Дидимом.

Если Иоанн Филопон не был знаком с текстом Дидима непосредственно, в чем мы убедились, и, скорее всего, не был знаком и с сочинениями Оригена, что следует из разобранных выше толкований на Быт. 1.22, 28, нужно заключить, что Иоанн Филопон получал информацию из вторичных и/или компилятивных источников. Если в случае толкования на Быт. 1.22, 28 мы можем почти точно установить объем цитируемой цитаты и с большой вероятностью можем сказать, что речь идет о катенах, близких к традиции Прокопия Газского, то в случае текста, который использует цитату из Екклесиаста для обоснования учения о предсуществовании, мы можем лишь предположить, что речь идет либо о флорилегии, содержащей «компрометирующие» цитаты из Оригена, Дидима и других авторов, либо о сборнике «антиоригенистских материалов». Оба рода источников, дошедших до нас, связаны с деятельностью императора Юстиниана: в его посланиях к епископам и соборам 536, 542, 551 гг., а также в выдержках из сочинений Оригена можно найти параллели с рассуждениями Иоанна Филопона. Так, император – подобно александрийскому философу – в своем послании к патриарху Мине сетует на то, что оригенисты, если бы они были последовательными, не могли толковать Быт. 1.28 в духе благословения. Возможно, Иоанн Филопон был знаком с рассуждениями императора, но более вероятно, что подобная аргументация была общим местом в антиоригенистской полемике. Вероятно, столь же ограниченным был и набор цитат, которыми пользовались полемисты. Этим

объясняется неосведомленность Иоанна Филопона, например, о том, что разумная душа, с точки зрения Оригена, не может вселиться в животное, и о концепции Дидима, согласно которой душа может облечься телом не только вследствие греха.

Но если Иоанн Филопон все же знал о том, что цитата из Екклесиаста используется для обоснования учения о предсуществовании души, но, скорее всего, получил информацию из какого-то компилятивного источника, то, вероятно, цитата из толкования на книгу Иова была ему известна в усеченном виде. Мы бы предложили такую реконструкцию:

Ведь она [душа] и не была зачата вместе с телом, вопреки мнению тех, кто не знает о ее величии, поскольку бестелесная сущность не может произойти из телесного семени, и не образовалась после тела, будучи предшествующей. Действительно, Бог ничего не приводит в бытие из небытия после того, как «почил от всех дел Своих» (Быт. 2:3). Ибо сказано: «Что есть бывшее? То, что и будет. И что есть сделанное? То, что будет сделано. И нет совершенно ничего нового под солнцем, о чем кто-либо будет говорить и скажет: вот, это новое, – оно уже было в веках, прошедших прежде нас» (Еккл. 1.9–10) (56, 30–57, 13; Henrichs 1968, 176).

В таком виде цитата отвечает нашим требованиям, то есть соответствует контраргументации Иоанна Филопона. В ней цитата из Екклесиаста используется в защиту учения о предсуществовании души. В ней отсутствует учение о вольном, но не греховном отпадении души. Из нее невозможно вывести отрицание того, что разумная душа может вселиться в тело животного. Она слишком коротка, чтобы однозначно сказать: в ней речь идет об индивидуальной душе, а не об идее. Наконец, в этой цитате отсутствуют фрагменты из Священного Писания, которых нет и у Иоанна Филопона, за исключением Быт. 2:3. Параллель к которому, впрочем, составляет следующий тезис александрийского мыслителя: «ведь после того как Бог основал мироздание, Он не ввел в него ни одного другого нового вида». Иоанн Филопон в данном случае указывает, что и эта цитата работает скорее на его точку зрения: Бог творит не новые виды, а новые единичности.

Подведем итог. Разбор глав Orif. VII.1–3 показал, что хотя предположение о том, что в них Иоанн Филопон полемизирует с Оригеном и / или оригенистами, является очевидным, лежит на поверхности, конкретные источники выявить не так просто. Так, сопоставление оригенистского толкования Быт. 1.22, 28 в Orif. VII.1 с известными нам толкованиями Оригена демонстрирует, что источником для Иоанна Филопона служил скорее всего короткий отрывок, сохранившийся в составе катен. Анализ Orif. VII.2 не оставляет сомнений, что Иоанн Филопон вряд ли был знаком с текстами Оригена и / или его

последователей в объеме достаточном для того, чтобы не воспроизводить их учение в существенно искаженном виде. Наконец, хотя наиболее вероятным источником для Orif. VII.3 представляется богословский экскурс из толкования Дидима Слепца на книгу Иова, многое указывает на то, что и с этим фрагментом Иоанн Филопон был знаком в существенно урезанном виде – вероятно, в составе антиоригенистских компиляций VI в.¹³ Таким образом, по крайней мере применительно к антиоригенистским пассажам Иоанна Филопона мы можем говорить о том, что даже обсуждая ключевые богословско-философские вопросы, такие как вопрос предсуществования души, он считал возможным пользоваться компилятивными или вторичными источниками.

БИБЛИОГРАФИЯ /REFERENCES

- Баранов, В.В. (2022) “Одушевление тела в трактате ‘О сотворении мира’ Иоанна Филопона”. *Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций*. Архив конференции. Выпуск 2: материалы международной научной конференции (Санкт-Петербург, 22–24 сентября 2022 г.). Отв. ред. О. Н. Ноговицин; ФНИСЦ РАН. СПб.: Издательство РХГА, 341–362.
- Беневич, Г. И. (2009) “Иоанн Филопон”, *Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия*, под ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова. В 2-х т. Т. 2. Москва: Никея; Санкт-Петербург: РХГА, 33–54.
- Варламова, М. В. (2020) “Одушевление эмбриона в комментарии Иоанна Филопона на ‘О душе’ Аристотеля”, *Платоновские исследования* 13/2, 157–173.
- Давыденко, В.Ф. (1908) *Святоотеческое учение о душе человека*. Харьков: Тип. Губ. правл.
- Деяния вселенских соборов (1913) *Деяния Вселенских соборов изданные в русском переводе при Казанской духовной академии*. В 7 томах. Т. 5. Казань: Центральная типография.
- Илюточкин, К. (2005) *Корпус Дидима Слепца как памятник церковной письменности IV века*. Диссертация на соискание ученой кандидата богословия. Сергиев Посад: Московская духовная академия, Кафедра филологии.
- Морза, И. (2009) “Богословие Дидима Слепца по его комментариям на Книгу Иова”, *Труды Минской духовной академии* 7, 21–50.
- 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), 72–100.

¹³ К аналогичным выводам мы пришли на материале антиоригенистского пассажа Orif. VI.2, показав, вопреки мнению К. Шольтена (Scholten 1996, 83), что Иоанн Филопон почти наверняка имел дело с текстами Дидима Слепца (Щукин 2022). См. сопоставление антропологических моделей Иоанна Филопона и Дидима: Баранов 2022.

- Щукин, Т. А. (2020) "По образу Сына Божия? Полемика Иоанна Филопона с оригинализмом в VI книге трактата 'О сотворении мира' ", *Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций*. Архив конференции. Выпуск 2: материалы международной научной конференции (Санкт-Петербург, 22–24 сентября 2022 г.). Отв. ред. О. Н. Ноговицин; ФНИСЦ РАН. СПб.: Издательство РХГА, 393–402.
- Amelotti, M., Zingale, L. M., ed. (1977) *Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano* (Legum Iustiniani imperatoris vocabularium. Subsidia 3). Milan: A. Giuffrè.
- Bayliss, G. D. (2015) *The Vision of Didymus the Blind. A Fourth-Century Virtue-Origenism*. Oxford: Oxford University Press.
- Bienert, W. (1972) «Allegoria» und «Anagoge» bei Didymos dem Blinden von Alexandria (Patristische Texte und Studien 13). Berlin: Walter de Gruyter.
- Blosser, B.P. (2012) *Become Like the Angels: Origen's Doctrine of the Soul*. Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- Borret, M. (1968) Origène. *Contre Celse*. Tome II (Livres III et IV) (Sources Chrétiennes 136). Paris: Cerf.
- Congourdeau, M.-H. (2002) "L'embryon entre néoplatonisme et christianisme". *Oriens-Occidens. Cahiers du Centre d'histoire des sciences et des philosophies arabes et médiévales* (UMR 7062). No. 4 (Actes de table ronde Sciences et philosophie à Byzance: Physis et Technè à Byzance au VIe s., de Villejuif, 5.02.2000), 201–216.
- Congourdeau, M.-H. (2007) *L'embryon et son âme dans les sources grecques (VIe siècle av. J.-C. – Ve siècle apr. J.-C.)*. Paris: Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance (Collège de France – CNRS. Centre de recherche d'histoire et de civilisation de Byzance. Monographies 26).
- Crouzel, H., Simonetti, M. (1978) *Origène. Traité des principes*. Tome I (Livres I et II) (Sources Chrétiennes 252). Paris: Cerf.
- Crouzel, H., Simonetti, M. (1980) *Origène. Traité des principes*. Tome III (Livres III et IV) (Sources Chrétiennes 268). Paris: Cerf.
- Doutreleau, L. (1955) "Que savons-nous aujourd'hui des papyrus de Toura", *Recherches des sciences religieuses* 43, 161–193.
- Duffy, E. F. (2000) *The Tura papyrus of Didymus the Blind's Commentary on Job: an original translation with commentary* (thes.). Donaldson, Indiana.
- Fladerer, L. (1999) *Johannes Philoponos. De opificio mundi: Spätantikes Sprachdenken und christliche Exegese* (Beiträge zur Altertumskunde 135). Stuttgart; Leipzig: B. G. Teubner.
- Glaue, P. (1928) *Ein Bruchstück des Origenes über Genesis 1,28* (P. bibl. Univ. Giss. 17) (Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Giessener Universitätsbibliothek 2). Giessen: Töpelmann.
- Grillmeier, A. (1987) *Christ in Christian Tradition*. Vol. 2: *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604)*. P. 1: *Reception and Contradiction. The development of the discussion about Chalcedon from 451 to the beginning of the reign of Justinian*, tr. by P. Allen, J. Cawte. London; Oxford: Mowbay.

- Guéraud, O. (1946) "Note préliminaire sur les papyrus d'Origène découverts à Toura", *Revue de l'histoire des religions* 131: 85–108.
- Habermehl, P. (2012) *Origenes Werke*. Bd. 6: *Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung*. Teil 1: *Die Homilien zu Genesis (Homiliae in Genesin)*. Berlin: De Gruyter.
- Hayduck, M. (1897) *Ioannis Philoponi in Aristotelis De anima libros commentaria*. Berlin: Reimer.
- Henrichs, A. (1968) *Didymos der Blinde. Kommentar zu Hiob*, pt. 1 (Papyrologische Texte und Abhandlungen 1). Bonn: Habelt.
- Marchal, G.W. (1977) *Didymus de Blinde en zijn interpretatie van het boek Job*. Sneek: Doevendans.
- Metzler, K., Hrsg. (2010) *Die Kommentierung des Buches Genesis (Origenes: Werke Mit Deutscher Übersetzung 1/1)*. Berlin; New York: De Gruyter; Freiburg; Basel; Wien: Herder.
- Puech, H. (1951) "Les nouveaux écrits d'Origène et de Didyme découverts à Toura", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 31, 293–329.
- Rauer, M. (1959) *Origenes Werke*, vol. 9 (Die griechischen christlichen Schriftsteller 49 (35)). Berlin: Akademie-Verlag.
- Schibli, H.S. (1992) «Origen, Didymus and the Vehicle of the Soul». *Origeniana Quinta*, Papers of the Fifth International Origen Congress, Boston College, 14–18 August 1989, ed. by R. Daly. Leuven: University Press, 381–391.
- 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. (2005) "Welche Seele hat der Embryo? Johannes Philoponus und die Antike Embryologie", *Vigiliae Christianae* 59, 377–411.
- 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.
- Trigg, J. W. (1983) *Origen: the Bible and philosophy in the third-century church*. Atlanta, Ga.: John Knox Press.
- Tripolitis, A. (1978) *The Doctrine of the Soul in the Thought of Plotinus and Origen*. Roslyn Heights, NY: Libra Publishers.
- Varlamova, M. (2017) "Philoponus' Dispute Against the Eternity of the World and Its Influence on the Byzantine Philosophy", *Scrinium* 13, 383–399.

References in Russian:

- Baranov, V.V. (2022) "Odushevlénie tela v traktate 'O sotvorenii mira' Ioanna Filopona" [Ensoulement of the Body in John Philoponus' On the Creation of the World]. *Vizantiya, Evropa, Rossiya: socialnye praktiki i vzaimosvyaz duhovnykh traditsij*. Arhiv konferencii. Vypusk 2: materialy mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii (Sankt-Peterburg, 22–24 sentyabrya 2022 g.), ed. by O. N. Nogovitsin; FNIS RAN. Sankt-Peterburg, RKhGA, 341–362.
- Benevich, G. I. (2009) "Ioann Filopon" [John Philoponus], *Antologiya vostochno-hristianskoj bogoslovskoj mysli. Ortodoksiya i geterodoksiya*, pod red. G. I. Benevicha i D. S. Biryukova. V 2 t. T. 2. Moskva, Nikeya; Sankt-Peterburg, RKhGA, 33–54.

- Varlamova, M. V. (2020) "Odusheвление embriona v kommentarii Ioanna Filopona na 'O dushe' Aristotelya" [Arguments on the Animation of the Embryo in his Commentary on Aristotle's On The Soul], *Platonovskie issledovaniya* [Platonic Investigations] 13/2, 157–173.
- Davydenko, V.F. (1908) *Svyatootecheskoe uchenie o dushe cheloveka* [The Patristic Teaching about the Human Soul]. Harkov, Tip. Gub. pravl.
- Deyaniya vselenskih soborov (1913) *Deyaniya Vselenskih soborov izdannye v russkom perevode pri Kazanskoj duhovnoj akademii* [Acts of the Ecumenical Councils, published in Russian Translation at the Kazan Theological Academy]. V 7 tomah. T. 5. Kazan, Centralnaya tipografiya.
- Ilyutichkin, K. (2005) *Korpus Didima Slepca kak pamyatnik cerkovnoj pismennosti IV veka* [The Corpus of Didymus the Blind as a Monument of Church Writing of the 4th Century]. Dissertatsiya na soiskanie uchenoj kandidata bogosloviya. Sergiev Posad, Moskovskaya duhovnaya akademiya, Kafedra filologii.
- Morza, I. (2009) "Bogoslovie Didima Slepca po ego kommentariyam na Knigu Iova" [The Theology of Didymus the Blind according to his Comments on the Book of Job], *Trudy Minskoj duhovnoj akademii* 7, 21–50.