

*Д. С. Курдыбайло**

АНТИЧНАЯ КОСМОЛОГИЯ И СТАНОВЛЕНИЕ УЧЕНИЯ О ТВЕРДИ В РАННЕГРЕЧЕСКОЙ ПАТРИСТИКЕ**

Библейское повествование о сотворении неба, небесной тверди и светил в Быт. 1 вызывало затруднения у раннехристианских комментаторов ввиду целого ряда противоречий с традиционными античными представлениями о структуре космоса. «Тимей» Платона и «О небе» Аристотеля долгое время считались образцами космологического дискурса, в том числе и в III–IV вв., когда появляются первые пространственные комментарии на Шестоднев. В статье обсуждаются способы разрешения противоречий между библейской космологией и космологией Аристотеля в трудах Оригена, Василия Великого, Григория Нисского и Иоанна Дамаскина. Показано, какие элементы платонического и аристотелевского дискурса отвергаются, а какие включаются внутрь моделей, истолковывающих библейский текст. Показаны сложности, возникающие при согласовании физики и метафизики в теологическом контексте.

Ключевые слова: космология, небо, твердь, Аристотель, «О небе», Ориген, Василий Великий, Григорий Нисский, Шестоднев.

D. S. Kurdybaylo

ANCIENT COSMOLOGY AND THE CONCEPT OF FIRMAMENT IN EARLY GREEK PATRISTICS

The biblical narrative on the creation of the heaven, firmament and celestial bodies introduced several difficulties for early Christian commentators of Genesis 1 caused by significant contradictions with traditional ancient conceptions of the universe and its inner

* Курдыбайло Дмитрий Сергеевич, канд. филос. наук, научный сотрудник НИУ «Высшая школа экономики»; старший научный сотрудник РГПУ им. А. И. Герцена; старший научный сотрудник БФУ им. Иммануила Канта; theoego@ya.ru

** Исследование выполнено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 21–011–44078 «Слово Бога и Книга Природы в фокусе человеческого познания (Взаимодействие христианской теологии и науки на разных исторических этапах)».

structure. The Timaeus of Plato and De caelo of Aristoteles had been considered a standard of cosmological discourse for a long time, including the third and fourth centuries A. D., when the first verbose commentaries on the six days of creation emerged. In this article, we discuss the ways to solve the contradictions between the ancient Greek cosmology and the cosmology of the Bible in the writings of Origen, Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and John of Damascus. There are several elements of Platonic and Aristotelian discourse, which a strictly rejected from the Christian cosmologic models, while other propositions are accepted into the explanations of the Bible narrative. However, harmonisation of physics and metaphysics in the theological context faces several problems related to the nature of selected exegetical patterns.

Keywords: cosmology, heaven, firmament, Aristoteles, De caelo, Origen, Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, Hexaemeron.

Повествование ветхозаветной Книги Бытия о сотворении мира содержит упоминание нескольких этапов возникновения неба, тверди и связанных с ними высших частей мироздания:

¹В начале сотворил Бог небо и землю. ...⁶И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды. [И стало так.]⁷И создал Бог твердь, и отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью. И стало так.⁸И назвал Бог твердь небом. [И увидел Бог, что это хорошо.] И был вечер, и было утро: день второй.

Истолкование этих строк создаёт существенные затруднения: сначала говорится о сотворении Богом неба в первый день, потом о сотворении тверди в день второй, а затем о том, что твердь названа небом — тем самым, по крайней мере на уровне языка, она отождествляется с небом, сотворённым в первый день (отметим, что в еврейской Библии «небо» в Быт. 1:1 и 1:8 обозначается одним и тем же словом שָׁמַיִם, которое в Септуагинте переведено одним и тем же οὐρανός). Кроме того, само представление о тверди и её отличие от неба (сотворённого в первый день) в Книге Бытия также нигде не прояснено.

Разрешение этих вопросов грекоязычными христианскими экзегетами первых веков происходило в интеллектуальной среде античной учёности, для которой одними из главных авторитетов в вопросах космогенеза и космологии выступали, соответственно, «Тимей» Платона и «О небе» Аристотеля. С ними также сопоставляли учение стоиков о периодически повторяющихся экипирозах и диакосмезах, образующих бесконечную череду миров, сменяющих друг друга; пифагорейские космологические воззрения; астрономические построения Клавдия Птолемея. В контексте античных космологий возникает ряд важнейших противоречий с библейским повествованием. Ниже мы будем говорить о грекоязычных толкователях Писания, которые, за исключением Оригена, читали Ветхий Завет в греческом переводе, причём преимущественно в версии Семидесяти. Соответственно, и наш анализ их понимания библейского нарратива будет осуществляться преимущественно с точки зрения его греческого прочтения.

Итак, главными сложностями, вытекающими из противоречия между нарративом Быт. 1 и платоно-аристотелевской космологией, оказываются:

1) множественность (двойственность) неба (или небес) ввиду разных предметов речи в Быт 1:1 и 1:8. Необходимо либо доказать их тождество, либо объяснить их двойственность (или, возможно, даже тройственность, если различать *твердь* и «второе небо»). При этом Аристотель посвящает две отдельные главы трактата «О небе» доказательству единственности неба (Arist. *De cael.* 1.8–9, [1, 276a18–279b3]);

2) неясность того, что названо «твердью» (στερεώμα), в буквальном значении это «твёрдое тело» или «основа, опора». Ни в одном античном источнике не говорится об «опоре неба» или о чём-то схожем. Также ни в платоновской, ни в аристотелевской модели космоса нет чего-либо, что могло бы быть с очевидностью отождествлено с библейской «твердью»;

3) представление о семи небесных сферах было наиболее распространённым объяснением существования небесных тел, траектории которых существеннейшим образом отличались от круговой траектории сферы неподвижных звёзд как целого. У Платона это ещё «круги» (κύκλοι [2, 38c7-d6]), которые превращаются в «сферы» (σφαῖραι) благодаря модели его ученика Евдокса Книдского [3, 179–180]. И если относительно пифагорейской «гармонии» или «музыки сфер» (Plat. *Tim.* 35b) были разногласия (Аристотель выступает с аргументами против этого учения в *De cael.* 2.9 [1, 290b12–291a28]), то сами семь сфер как таковые не подвергались сомнению. Однако в Быт. 1 говорится просто о солнце, луне и звёздах на небе как чём-то едином, закреплённом на тверди (Быт. 1:14–18), без концентрической сферической структуры;

4) как Платон (*Tim.* 63c–e7 [2]), так и Аристотель (*Phys.* 4.1 [4, 208a27–209a30]; *De cael.* 1.2 [1, 268b11–269b17]) характеризуют всё сущее как «тяжёлое» и «лёгкое» таким образом, что «тяжёлое» опускается вниз или к центру сферического космоса, а «лёгкое» поднимается вверх, или к его периферии. Поскольку *твердь* находится высоко над нами, она должна быть лёгкой, а значит, иметь воздушную или огненную природу — тем самым не обладая плотностью и твёрдостью, свойственным земным предметам. Однако не только название «твердь» подчёркивает её твёрдость, но и способность удерживать «воду, которая над твердью». Для авторов III–VIII вв. твёрдость того, что находится ближе всего к периферии космоса, на уровне небесных светил, также представляла существенное затруднение;

5) наконец, необходимо установить, существует ли что-либо выше сферы неподвижных звёзд. Для античной философии здесь начинается метафизический дискурс, который, благодаря средним платоникам, ко II–III вв. развит гораздо разнообразнее, чем космологические модели. В контексте Быт. 1 упоминание «воды, которая над твердью» при том, что светила находятся «на» тверди, означает, что в библейском контексте можно ставить вопрос о природе того, что существует выше звёздной сферы.

Рассмотрим, как эти вопросы и противоречия разрешались рядом раннехристианских толкователей III–VIII вв.

ОРИГЕН

Толкование возникновения мира по Быт. 1 даётся Оригеном наиболее подробно и последовательно в трактате «О началах» и в омилиях на Книгу Бытия. Первым шагом к истолкованию библейской космогонии для Оригена становится установление статуса невидимого мира. Он настойчиво различает учение Платона об умопостигаемом мире и своё учение о мире материального, но незримого сущего (*De princ.* 2.3.6, lines 241–248 [5, p. 266]). Там же Ориген равным образом дистанцируется и от учения Аристотеля о формах, в котором он видит ложным то, что формы «существуют только в воображении ума и в игре представлений» [6, с. 161]. С точки зрения Оригена, нематериален только Бог, тогда как ангелы и всё прочее, что относится к духовному миру, обладает тонкой материальностью, недоступной, однако, для наших чувств (о тонких телах ангелов см., напр. [7, p. 42–45]). В частности, именно поэтому в ходе перерождений в каждом из новых миров человеческая душа может стать ангельской, и наоборот, равно как и демоны могут перерождаться в людей, а впоследствии также и в ангелов (*Orig. De princ.* 1.6.3 [5, p. 200–204]).

Тонкая материальность духовного мира, по Оригену, недоступна нашим чувствам не потому, что скрыта от нас какой-либо преградой или слабостью нашего зрения, но так как «по природе не может быть видима»; а такие сущности «греки называют ἀσώματα, то есть бестелесными» (*Orig. De princ.* 2.3.6, lines 316–320 [5, p. 270; 6, с. 162]). Этому противопоставлено «то же, о чем Павел сказал „что не видится” (2 Кор 4:18), — это по природе может быть видимо и только ещё не доступно зрению тех, кому обещано это зрение» (*Orig. De princ.* 2.3.6, lines 320–323 [5, p. 270; 6, с. 162]).

Таким образом, всё мироздание неоднородно:

Вся вообще вселенная, состоящая из небесного, сверхнебесного, земного и преисподнего, называется единым и совершенным миром, остальные же миры (если только они есть) содержатся внутри этого мира или этим миром. (*Orig. De princ.* 2.3.6, lines 261–267 [5, p. 266; 6, с. 161])

«Сверхнебесный» мир, таким образом, нужно относить к сфере чувственно не воспринимаемого, «незримого», тогда как мир небесный и земной доступны нашим чувствам.

Вопрос о множестве миров внутри всецелого мироздания для Оригена имеет несколько решений: во-первых, во временном протяжении он признаёт последовательно сменяющие друг друга зоны, в которых существуют сменяющие друг друга миры, подобные нашему (см., напр.: *Orig. De princ.* 1.6.2, lines 90–95 [5, p. 200; 6, с. 129], а также [8, с. 50–54]). Во-вторых, в пространстве, кроме «небесного» и «земного» — которые могут быть названы «мирами», — Ориген говорит отдельно о каждой из семи небесных сфер (ссылаясь на Книгу Варуха, Ориген, вероятно, имеет в виду видение семи светлых и семи тёмных вод во 2 Вар. 53):

как известно, называют мирами сферу луны, или солнца, или остальных так называемых планет в отдельности; также называют миром, в частности,

высшую сферу, именуемую ἀπλανή. Наконец, в качестве свидетельства в пользу этого утверждения ссылаются даже на книгу пророка Варуха, где ясно говорится о семи мирах, или небесах (Orig. *De princ.* 1.6.2, lines 268–274 [5, p. 268; 6, с. 161]).

Наконец, выше сферы неподвижных звёзд, согласно Оригену, находится духовные, невидимые земля и небо — собственно, это и есть «сверхнебесный» мир, так что

всё находится внутри той сферы подобно тому, как эта наша земля находится под небом. Думают, что эта именно сфера называется в Священном Писании *землею благою и землею живых*; она имеет своё высшее небо, на котором написываются или написаны, по слову Спасителя, имена святых; этим небом содержится и замыкается та земля, которую Спаситель в Евангелии обещает кротким и смиренным (Orig. *De princ.* 1.6.2, lines 279–286 [5, p. 268; 6, с. 161]).

Исходя из этой модели, Ориген приступает к истолкованию слов Быт. 1:6–8 о *тверди*. Поскольку весь мир разделён на духовную и телесную область, причём так, что телесное выступает подобием духовного, то и твердь есть не что иное, как телесное небо, сопоставленное небу духовному, о сотворении которого говорится в Быт. 1:1. Поэтому, когда говорится о небе как *престоле* Бога (Ис. 66:1), то речь идёт о высшем, духовном небе, в то время как телесное, видимое и держащее на себе светила небо — это твердь (Orig. *Homil. in Gen.* 1.2 [9, S. 3, lin. 2–4]). Ориген предлагает антропологическую аналогию: как у человека есть ум, имеющий духовную природу и способный воспринимать Бога, так и высшее, духовное небо есть «престол» Божий. Тверди же соответствует человеческое тело, которое способно смотреть и видеть телесные, плотные вещи [9, S. 3, lin. 5–13].

Наконец, и разделение «воды, которая под твердью, от воды, которая над твердью» для Оригена точно так же имеет значение разделения телесного и духовного: теперь оно распространяется на воды: над твердью он располагает «духовные воды», которые могут начать течь и внутри человека, как «воды, текущие в жизнь вечную» (Ин 4:14), тогда как нижние воды — это тёмная бездна, в которой находится «князь мира сего» (Ин 12:31), «дракон и его ангелы» (Отк. 12:7 [9, S. 3, lin. 19 — S. 4, lin. 4]). Известно также свидетельство Иеронима, по словам которого Ориген считал, будто «*вода, которая под твердью*, — это не вода, а известные ангельские силы, тогда как вода, которая над землёй — противные им силы, то есть демоны» (Ieron. *Strid. Ep.* 51.5.7 = *Testimonium С.П.2* [10, S. 54–55], перевод мой. — Д. К.). Однако для Оригена это было лишь одним из толкований, которое при этом нисколько не отрицает и материальную вещественность земных вод, то есть водной стихии в самом буквальном смысле (ср.: Orig. *Hom. in Gen.* 1.2 [9, S. 3]).

Таким образом, твердь для Оригена выступает не только границей между телесным миром и миром духовным, но и границей, отделяющий мир благих существ и чистых душ от области, где обитают падшие духи. Стоит отметить, что схожее построение позднее предложит Дидим Слепец, где только вместо *тверди* из Быт. 1:7 будет выступать *великая пропасть* из Лк. 16:26, точно так же вводящая разделение по этическому основанию, по степени близости

душ к Богу, при этом сохраняя аналогию с сотворением земли и неба (Didymus Caecus, *In Gen.* 20.22–21.7 [11, p. 62–64]).

ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ

Тверди целиком посвящена третья из бесед Василия Великого на Шестоднев. Значительная её часть содержит опровержения ложных мнений о природе тверди, неба и земли, высказывавшихся прежде. Главная исходная точка, которой руководствуется Василий Великий, заключается в онтологической однородности мироздания как ниже тверди, так и выше. Иными словами, он не считает твердь границей раздела между телесным и духовным мирами, а, напротив, весь космос, описанный в Быт. 1, рассматривает как телесный и чувственно воспринимаемый по своей природе.

Первый вопрос, который он подробно обсуждает, это возможность существования многих небес:

дóлжно исследовать, иное ли что отличное от неба, сотворённого в начале, эта твердь, которая и сама называется небом, и точно ли два неба? Философствовавшие о небе... предполагают, что небо одно, и что нет естества, из которого могло бы произойти второе, третье, и так далее, небо, потому что вся сущность небесного тела как они думают, издержана на составление одного неба. И круговращающееся тело, говорят они, одно и притом ограничено, если же оно употреблено на первое небо, то ничего не остаётся к происхождению второго и третьего неба. (Basil. Caesar. *Hom. in hexaem.* 3.3.1–9 [12, p. 196–198])

Здесь Василий Великий кратко излагает аргументацию Аристотеля против существования более чем одного неба (Arist. *De cael.* 1.9 [1, 278b3–9]), однако сам он с этой позицией не соглашается. Далее, не приводя собственной аргументации, Василий Великий полагает нелепым и учение о бесконечной множественности миров как одновременно сосуществующих (Basil. Caesar. *Hom. in hexaem.* 3.3.14–20 [12, p. 198]), так и сменяющих друг друга во времени (οἱ τὸ πᾶν ἐκλυροῦσθαι λέγοντες — здесь явно подразумеваются стоики, *Hom. in hexaem.* 3.8.41–45 [12, p. 234]). Примечательно, что множественность небес и множественность миров здесь рассматриваются синонимически — одно имплицитно предполагает другое, и наоборот.

Наконец, Василий Великий, отвергнув как единственность неба, так и бесконечную множественность, обращается к возможности существования конечного множества небес и, следовательно, к вопросу об их количестве. Он утверждает, что учение о семи небесных сферах, к тому же издающих некие звуки, которые, тем не менее, никем не воспринимаются, выглядит не менее странным, чем и парадоксальность христианского учения о двух небесах (*Hom. in hexaem.* 3.3.33–37 [12, p. 200]).

Отказавшись признавать верным учение о звуках, издаваемых небесными сферами, свт. Василий возвращается к аргументации Аристотеля в его рассуждении о единстве неба. Аристотель утверждает, что для единичных предметов — таких как небо — необходимо различать общее понятие и конкретный

предмет, хотя бы он был и единственным в своём роде (Arist. *De cael.* 1.9, [1, 278a10–28]). Василий Великий продолжает эту же мысль и утверждает, что если существует видовое понятие неба, то ничего не мешает существовать более чем одному небу (*Hom. in hexaem.* 3.3.22–25 [12, р. 198]). Исходя из повествования Быт. 1:1–7, нужно признавать существование двух небес (т. е. небо и твердь), а кроме того, нет оснований для отрицания «и третьего неба, видеть которое удостоен был блаженный Павел (2 Кор. 12, 2). Псалом же, наименоывая *небеса небес* (Пс. 148, 4), подал мне мысль и о большем числе небес» (*Hom. in hexaem.* 3.3.29–32 [12, р. 198–200; 13]).

Тем не менее далее Василий Великий говорит только о двух небесах. Твердь рассматривается им как вещественный, телесный свод, изнутри имеющий форму полусферы. Для того, чтобы находящиеся над ним воды не растекались «по краям», верхняя его поверхность должна быть плоской — подобно тому, как строят здания с каменными перекрытиями: снизу они имеют сводчатую форму, а сверху плоскую, образуя пол следующего этажа (*Hom. in hexaem.* 3.4.8–22 [12, р. 204]). Будучи способной удерживать воду, твердь должна быть прочной и устойчивой — в полном соответствии с её названием (*Hom. in hexaem.* 3.4.24–42 [12, р. 206–208]). Утверждать, что твердь состоит из какого-то определённого вещества, не представляется возможным (*Hom. in hexaem.* 3.4.56–64 [12, р. 210]). При этом, однако, она не состоит из затвердевшей воды (то есть льда — это одно из распространённых толкований, см. ниже в разделе об Иоанне Златоусте) или какого-либо прозрачного минерала (*Hom. in hexaem.* 3.4.43–55 [12, р. 208–210]), также она не состоит в чистом виде из какого-то одного элемента. Кроме того, твёрдость тверди относительна: в строгом смысле «твердью» нужно называть землю, которая в полном смысле слова тверда и устойчива. Небесная же твердь такова только в сравнении с тем, что её окружает, будучи «по природе своей тонкой, редкой и для чувства неуловимой (Λεπτήν οὐρανὸν καὶ ἀραιὸν καὶ οὐδεμιᾶ αἰσθήσει καταληπτὴν)» (*Hom. in hexaem.* 3.7.7–8 [12, р. 222]). В другой беседе на Шестоднев свт. Василий пишет, что «воздух, находящийся над нашею головою, назван также и твердью, потому что он, в сравнении с эфирным телом, несколько плотнее и более сгущён от поднимающихся паров» (*Hom. in hexaem.* 8.7.7–9 [12, р. 462]).

Кроме вод, упомянутых в Быт. 1:7, над твердью находится также эфир — теперь уже в согласии с Аристотелем. Эфир обладает горячей, огненной природой, и потому «воздушная вода» ограничивает его «раскалённое состояние», ибо, не будь её, «раскаляющий всё эфир» уничтожил бы всё иное ему по природе, «воспламеняя и сжигая всё приближающееся» (*Hom. in hexaem.* 3.7.21–25 [12, р. 224]).

Не только имя тверди дано ей в переносном смысле, но также и именование неба (в Быт. 1:8):

Хотя название это собственно причисляет другому, но и твердь, по подобию, приемлет то же наименование. Примечаем же, что небом (οὐρανός) называется часто видимое (ὄραμενον) пространство, — по причине густоты и непрерывности воздуха, который ясно подлежит нашим взорам, и, как видимый, получает наименование неба (Basil. Caesar. *Hom. in hexaem.* 3.8.4–7 [12, 230; 13]).

Здесь Василий Великий пытается объяснить сущность предмета, раскрывая его этимологию — тем же способом, которым это делает Сократ в Платоновском «Кратиле». В отношении названия неба этимология οὐρανός возводится там к ὀράω, «вижу», только в виде более сложной конструкции (οὐρανία < ὀράω τὰ ἄνω, см.: Plat. *Crat.* 396c1).

Однако, если твердь подобна небу по названию, это не даёт оснований для проведения более глубоких параллелей: Василий Великий, не называя имени Оригена, тем не менее, воспроизводит суть его учения так, чтобы те, кто с ним знакомы, идентифицировали его безошибочно, — воспроизводит, чтобы решительно от него отмежеваться. Для свт. Василия ни «верхние» воды не являются ангелами, ни «нижние» воды не могут считаться падшими духами (*Нот. in hexaem.* 3.9.1–20 [12, 234–236]). Примечательно, что в начале своего опровержения он называет метод Оригена аллегорией (εἰς ἀλληγορίας κατέφυγον, *Нот. in hexaem.* 3.9.3 [12, 234]), но далее опровергает прямое отождествление вод с ангельскими силами. Фактически он совершает ту же подмену, что нам знакома по цитированному выше свидетельству Иеронима Стридонского.

ГРИГОРИЙ НИССКИЙ

Григорий Нисский в «Защитительном слове о Шестодневе» занимает позицию, которая, как кажется, имеет целью примирить толкования Оригена и Василия Великого. Несмотря на апологетический характер этого труда, в вопросе об истолковании тверди он в некоторых деталях приобретает характер, скорее, полемический. Главной отправной точкой здесь снова оказывается вопрос о различии сущего *под* твердью и *над* твердью. Вслед за Оригеном и вопреки старшему брату, свт. Григорий полагает, что твердь разделяет чувственный мир и умопостигаемый:

твердь, которая названа небом, есть предел чувственной твари, и за сим пределом следует некая умопостигаемая тварь, в которой нет ни образа, ни величины, ни ограничения местом, ни меры протяжений, ни цвета, ни очертания, ни количества, ни чего либо иного усматриваемого под небом [14, col. 81.43–48; 15, с. 25].

Соответственно, и воды, которые разделяет твердь, различаются по своей природе фундаментальным образом: та вода, над которой «носился Дух Божий» (Быт. 1:2),

есть нечто иное, а не это вниз стремящееся естество текучих вод; она твердь отделяется от тяжелой и вниз стремящейся воды. Если же в Писании и она именуется водою (чем, как по высшему умозрению догадываемся, означает полнота умопостигаемых сил); то никого да не смущает сия подобоимённость; потому что Бог и «есть огонь поедающий» (Втор. 4:24), но понятие об этом огне не имеет вещественного значения [14, col. 81.26–35; 15, с. 24–25].

Как видим, в одном абзаце Григорий Нисский разрешает сразу несколько затруднений из числа перечисленных нами вначале. Во-первых, твердь разделяет чувственный и умопостигаемый мир, и поэтому её «твёрдость» означает

просто её материальную природу. При этом она, располагаясь в самой высшей области чувственного космоса, может оставаться предельно тонкой и лёгкой в сравнении с другими телами — как и его предшественники, свт. Григорий придерживается того взгляда, что лёгкие и тонкие тела поднимаются вверх, а тяжёлые и плотные опускаются вниз [14, col. 80.47–81.11].

То, что над твердью располагаются воды, также не представляет затруднения ввиду нематериальности самих этих вод. Отождествление или аллегорическое понимание вод над твердью как ангельских сил свидетельствует о том, что Григорий Нисский следует здесь Оригену, а не Василию Великому. Однако в отношении учения Оригена свт. Григорий вводит и одно важное ограничение: он отказывается даже на уровне аллегории связывать домирную бездну с падшими духами. В самом деле, если первозданные воды, о которых говорится в Быт. 1:2, имеют умопостигаемую природу, то такой же должна быть и бездна, и тьма над нею:

никто да не подумает о мне, будто бы... соглашаюсь с мнениями тех, которые прежде нас имели подобный взгляд, и говорю: бездною называются отпавшие силы, а под тьмою верху бездны разумеется миродержитель тьмы. Никогда не соглашусь на такую беззаконную мысль, чтобы злобу представлять себе Божиим созданием, когда Божие слово вкратце изрекло ясно: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. 1:31). Если добро все, что сотворил Бог, бездна же, и что около неё, не вне созданного Богом; то следует, что и она, хотя есть бездна, в собственном смысле добра, хотя и не сияет ещё около сей бездны вложенный в существа свет. Посему, когда слышу в Писании слово: «бездна», утверждаю, что означается сим множество вод [14, col. 81.48–84.11; 15, с. 25–26].

Иными словами, Григорий Нисский принимает ту часть истолкования Оригена, где он под водами над твердью понимает совокупность ангельских сил, но отвергает связь первозданной тьмы и бездны с падшими духами. Впоследствии же, когда Бог творит твердь, разделяющую чувственную и умопостигаемую природы, тем самым свидетельствуется и о существовании вод чувственных, располагающихся под твердью: «...в начале одна вода не была растворена другою, но при общности имён естество было не смешано» [14, col. 84.53–85.1; 15, с. 28].

ИОАНН ЗЛАТОУСТ

В проповедях Иоанна Златоуста нет пространных рассуждений о тверди в Быт. 1:6–8, но из его разрозненных высказываний можно реконструировать ряд его взглядов. В целом они близки к буквально-материальному пониманию Василием Великим тверди и вод над нею. Как и свт. Василий, Иоанн Златоуст осторожен в суждениях о веществе тверди: «Но, спросит кто-либо, что же такое твердь? Отвердевшая вода, или сгустившийся воздух, или какое-нибудь другое вещество? Никто из благоразумных прямо решать это не станет» (*In Gen. homil.* 4.3 [16, PG 53, col. 42.2–5; 17, т. 4.1, с. 25]). И так же, как Василий Великий, свт. Иоанн настаивает на том, что небес именно два и не больше, и если в Библии

встречаются другие числа, то эти места нужно соответствующим образом истолковать (*In Gen. homil.* 4.3–4 [16, PG 53, col. 42.15–43.26]).

Сочинения псевдо-Златоуста отличаются несколькими разнообразием и оригинальностью взглядов. Омилия «О сотворении мира», обозначенная Ж.-П. Минем как принадлежащая Севериану Гавальскому, по строю излагаемых взглядов очень близка к подлинным сочинениям Иоанна Златоуста и также в целом продолжает линию Василия Великого:

Бог сотворил небо, не то — горнее, а это — видимое, создав его на подобие льда из отвердевших вод. ... Бог сказал: да будет твердь посреди воды, и вот в середине вод образовалось сгущение наподобие льда, которое подняло половину воды вверх, а половину оставило внизу, как и написано: да будет твердь посреди воды и да отделяет она воду от воды. ... Небо, сгущённое из вод, было ледяное. Между тем оно должно было принять огонь солнца и луны и бесконечное множество звёзд, должно было все наполниться огнём. Чтобы от такого жара оно не сожглось и не уничтожилось, Бог и распростёр на хребте его эти моря вод, для защиты последнего, дабы, таким образом, оно могло противостоять пламени и не сгорать. Воды над небесами не только сохраняют небо, но и направляют вниз свет солнца и луны. Если бы небо было прозрачно, то весь свет устремлялся бы вверх, — потому что огонь по природе стремится вверх, — и земля осталась бы без света. Поэтому Бог и покрыл небо сверху безмерною массою вод, чтобы свет отражался и устремлялся вниз (*De mundi creatione* 2.3 [18, 441.59–443.8; 17, т. 6.2, с. 747–749]).

Иными словами, к мысли Василия Великого о том, что воды над твердью охлаждают жар небесных светил, прибавляется ещё и «оптическое» объяснение. Однако далее обнаруживается уже если не аллегорический ход, то всё же весьма примечательная антропологическая аналогия, напоминающая образ мысли Оригена с тем только исключением, что высшее небо ассоциируется не с человеческим умом, а с головой в целом. Твердь же, также именуемая небом, остроумно ассоциируется с анатомическим нёбом (по-гречески оно тоже называется οὐρανός):

Представь себе, что наша голова — горнее небо, то, что над языком — другое небо, т. е. твердь, почему и называется маленьким небом (οὐρανίσκος). Наверху, в местах сокрытых, находится мозг, которого не видно; внизу — видимый язык. Подобно этому и горнее небо находится в местах незримых, а мир в местах, о которых мы можем говорить. Опять, подобно тому, как в стихиях ты находишь, что земля тяжела, а вода легче земли, хотя тяжелее воздуха, равно как воздух легче воды и тяжелее огня, так точно и у нас чувства — вкус, обоняние, слух, зрение — не все равны (*De mundi creatione* 2.4 [18, 443.11–22; 17, т. 6.2, с. 749]).

В трактатах псевдо-Иоанна Златоуста встречается и прямое разделение твердью чувственного и умопостигаемого:

И он делает храм на подобие всего мира, как чувственного, так и духовного. Подобно тому как есть земля и небо, и средняя перегородка — это твердь; так повелел Бог и тому быть, и разделив этот храм на две части и опустив посредине завесу, в часть, находившуюся вне завесы, позволил входить всем, а внутренняя часть была недоступна для всех и невидима никому, кроме одного только первосвященника... [19, col. 788.58–66; 17, т. 2.2, с. 848].

Также обнаруживается и идея Оригена о небесных водах как месте пребывания ангелов:

Мне кажется, что пророк указывает и ещё на нечто другое, как и в предыдущем псалме. Как там он сказал: «хвалите Его, все Ангелы Его», так и здесь: «хвалите Его на тверди силы Его», т. е. находящиеся на тверди Его. Он непрестанно призывает горние силы к участию в славословии (*Exp. in Ps 150* [20, col. 496.26–31; 17, т. 5.2, с. 557]).

Иными словами, можно предположить следующее: несмотря на то, что в той среде, где возникали псевдэпиграфы, надписанные именем Иоанна Златоуста, представления о тверди Оригена и Григория Нисского были известны и до некоторой степени популярны, сам Иоанн Златоуст избегал аллегорических объяснений, пользуясь почти всегда естественнонаучными моделями своего времени.

Отдельно нужно упомянуть представление о тверди как соединяющей в себе две стихии: водную, то есть воды, находящиеся над твердью, и огненную, то есть светила, расположенные на тверди, на нижнем её своде. Это сочетание двух разнородных стихий вызывало удивление у Севериана Гавальского (*De mundi creatione* 4.1 [18, col. 458.31–33]), Кирилла Иерусалимского (*Cat. ad illum.* 9.5.6–8 [21]: «небо из воды составлено, а солнце, луна и звезды, находящиеся в нем, суть огненного естества; и как сии огненные вещества в воде совершают течение своё?»), у автора толкования на Книгу Бытия, приписываемого Ефрему Сирину: твердь заключена между нижними водами, землёй, огнём и верхними водами «как младенец во чреве матери» [22, с. 193].

ИОАНН ДАМАСКИН

Наконец, обратимся к тому, в каком виде закрепилось представление о тверди в «Точном изложении православной веры» Иоанна Дамаскина. Глава «О небе» включает в себя разрешение основных апорий, связанных с числом небес и пониманием тверди.

Во-первых, высшее, или «первое», небо объемлет весь космос, как чувственный, так и умопостигаемый («умные силы ангелов», *Exp. fid.* 20 (2.6).2–4 [23, S. 50; 24, с. 191]), впрочем, далее об умопостигаемой области больше речь не идёт. Во-вторых, число небес может быть определено по-разному: кроме тверди и первого неба, Иоанн Дамаскин считает возможным добавить к их числу семь небесных сфер, а также воздушное пространство, в котором летают птицы (Быт. 1:20), называемое часто также «твердью» и «небом» (*Exp. fid.* 20 (2.6).42–50, 61–66 [23, S. 52–53]). В-третьих, в отношении природы неба и тверди Иоанн Дамаскин не даёт однозначного ответа, но лишь перечисляет известные мнения (*Exp. fid.* 20.14–17 [23, S. 51]). То же касается и вопроса о том, имеет ли небо форму сферы или полусферы (*Exp. fid.* 20.42–60 [23, S. 52]). Наконец, повторяя Василия Великого, Иоанн Дамаскин утверждает, что ни твердь, ни небо, ни воды сами по себе не одушевлены, а также, в иной главе, объясняет существование воды над твердью так:

...из-за очень жаркого жжения солнца и эфира — ведь прямо под твердию распростёрт эфир, и солнце с луною и звёздами тоже находятся на тверди. И если бы не была помещена сверху вода, то твердь сторела бы от жара (*Exp. fid.* 23 (2.9).13–16 [23, S. 64–65; 24, с. 202]).

Иными словами, в основных вопросах Иоанн Дамаскин следует Василию Великому, в вопросах второстепенных дополняет суждения из бесед на Шестоднев прочими известными мнениями, и единственный пункт, по которому он явно расходится с кесарийским святителем, — это учение об умопостигаемом мире, который также объёмлется первым небом. Заимствованное, по всей видимости, у Григория Нисского (или его последователей), оно едва ли согласуется с натуралистическим пониманием тверди, небесных вод и огненных светил, что придаёт началу главы «О небе» эклектическое звучание.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В целом, по мере распространения истолкования Быт. 1:6–8 Василием Великим в беседах на Шестоднев вместе с ним распространяется, с одной стороны, критика античных учений как о единственности неба, так и о бесконечном множественности миров. Вместе с ним отвергается аристотелевская концепция перводвигателя, а также пифагорейское учение о гармонии сфер. С другой стороны, у того же Аристотеля в полной мере заимствуется представление о концентрических небесных сферах, в центре которых находится земля, а также об универсальных направлениях прямолинейного движения: для лёгких тел «вверх», то есть от центра небесных сфер к периферии, а для тяжёлых, напротив, «вниз», от периферии к центру. Особую сложность составляет наследие платонического учения об умопостигаемом мире: с одной стороны, полностью отвергнуть его невозможно, так как с его помощью описывается существование ангелов и душ вне тела. С другой стороны, рецепция платонизма происходит с затруднениями и ограничениями — начиная с Оригена, введившего тонкую телесность невидимых сущностей. Для его последователей затруднения возникали уже при интерпретации построений самого Оригена. Как можно судить по обобщению Иоанна Дамаскина, вплоть до VIII в. окончательный синтез платонических и аристотелевских линий в истолковании тверди и первого неба из Быт. 1:1–8 так и не был достигнут.

ЛИТЕРАТУРА

1. Aristote. Du ciel / éd. P. Moraux. — Paris: Les Belles Lettres, 1965.
2. Platonis opera. — Vol. 4 / ed. J. Burnet. — Oxford: Clarendon Press, 1968.
3. Die Fragmente des Eudoxos von Knidos / hrsgb. Fr. Lassaerre. (Texte und Kommentare 4). — Berlin: de Gruyter, 1966.
4. *Aristotelis physica* / ed. W. D. Ross. — Oxford: Clarendon Press, 1966.
5. Origène. Tarité des principes, t. 1 / éd. H. Crouzel, M. Simonetti. (SC 252). — Paris: Cerf, 1978.

6. Ориген. О началах. Против Цельса / перев. Л. Писарева. — СПб.: Библиополис, 2008.
7. Crouzel H. L'anthropologie d'Origène: De *l'archê* au *telos* // *Arche e Telos: L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa: Analisi storico-religiosa* / ed. U. Bianchi, H. Crouzel. — Milan: Università Cattolica del Sacro Cuore, 1981.
8. Серёгин А. В. Трактаг Оригена «О началах» // *Философский журнал*. — 2015. — Т. 8. — № 2. — С. 44–55.
9. Origenes Werke. — Bd. 6.1 / hrsg. W. A. Baehrens. — Leipzig: Hinrichs, 1920.
10. Origenes: Die Kommentierung des Buches Genesis / hrsg. K. Metzler. (Origenes Werke mit deutscher Übersetzung 1.1). — Berlin: De Gruyter; Freiburg: Herder, 2010.
11. Didyme l'Aveugle. Sur la Genèse, vol. 1 / éd. P. Nautin, L. Doutreleau. (SC 233). — Paris: Cerf, 1976.
12. Basile de Césarée. Homélie sur l'hexaéméron / éd. S. Giet, 2^{me} éd. (SC 26 bis). — Paris: Cerf, 1968.
13. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. — Ч. 1. — М., 1891.
14. Gregorius Nyssenus. Apologia in hexaemeron // PG 44, col. 61–124.
15. Творения святого Григория Нисского. — Ч. 1. — М.: Типогр. В. Готье, 1861.
16. Joannes Chrysostomus. In Genesim (homiliae 1–67) // PG 53, col. 21–385; PG 54, col. 385–580.
17. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. Т. 1–12. — СПб: Изд. СПб Духовной академии, 1895–1906.
18. Severianus Gabalensis. In mundi creationem // PG 56, col. 429–500.
19. Ps.-Joannes Chrysostomus. In laudem conceptionis sancti Joannis Baptistae // PG 50, col. 787–792.
20. Joannes Chrysostomus. Expositiones in Psalmos // PG 55, col. 39–498.
21. Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia, vol. 1 / ed. W. C. Reischl, J. Rupp. — Hildesheim: Olms, 1967.
22. Святой Ефрем Сирин. Творения: В 8 т. — Т. 6. — М.: Русский изд. центр им. св. Василия Великого, 2014.
23. Die Schriften des Johannes von Damaskos. — Vol. 2 / hrsg. B. Kotter. (Patristische Texte und Studien 12). — Berlin: De Gruyter, 1973.
24. Иоанн Дамаскин. Источник знания / перев. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. — М.: Индрик, 2002.