



КОСМА ИНДИКОПЛОВ: КОСМОЛОГИЯ МНМОГО ОППОНЕНТА ИОАННА ФИЛОПОНА

1. Введение

В своем трактате *О сотворении мира* Иоанн Филопон постоянно полемизирует с Феодором Мопсуестийским и восточной экзегетическо-космологической традицией, которая во времена Филопона ассоциировалась с несторианством, хотя и не была с ним связана по сути. Особенностью этой экзегетической традиции было стремление к буквальному пониманию всех текстов Священного Писания, не исключая и таких, которые говорили о космологии. Такой подход никогда не разделялся другими традициями внутри христианства, причем, не только александрийской традицией иносказательного толкования Писания, восходящей еще к Филону Александрийскому и эллинистическому иудаизму, но и традицией Каппадокийцев, в которой были созданы еще в IV веке такие авторитетные трактаты, как *Шестоднев* Василия Великого и *Об устройении человека* Григория Нисского. В Каппадокийской традиции считалось нормальным обращаться для исследования подобных вопросов к данным современной науки и языческой философии, причем, вполне допускалось придерживаться разных естественнонаучных и философских взглядов. Так, различие в космологических концепциях просматривается даже между Григорием Нисским и Василием Великим, хотя первый считал себя учеником второго.¹

В отличие от Филопона, его современник и согражданин (также житель Александрии) Косма Индикоплов в своей *Христианской топографии* эксплицитно исповедует свою верность восточной экзегетической традиции и даже лично несторианскому католику Антиохии Мар Абе, и действительно, его обращение с текстами Священного Писания крайне буквалистическое. В такой ситуации предположение о наличии полемики между Филопоном и Космой Индикопловом было для современной науки естественным и неизбежным. Оно высказывалось уже на рубеже XIX и XX веков и было окончательно «канонизировано» в исследованиях Ванды Вольска-Коню в 1960-е годы, особенно благодаря осуществленному ей новому изданию *Христианской топографии*, снабженному французским переводом и подробными комментариями.² После Вольска-Коню Филопон и Косма почти всегда рассматриваются как прямые оппоненты. В 2005 году в университете Лунда (Швеция) была даже защищена диссертация под характерным названием «Иоанн Филопон против Космы Индикоплова. Христианская полемика о мироустройстве в Александрии VI века».³

Действительно, космология *Христианской топографии* насквозь полемична, причем, адресатами полемики являются не только язычники, но и некие христиане, им сочувствующие. В этом отношении особенно характерна книга VII, в которой непосредственным адресатом полемики является некий христианин, не названный по имени, возражавший язычникам против их учения о вечности мира, но при этом признававший вечное круговое движение небесной сферы. Действительно, такова была позиция Иоанна Филопона, и поэтому Вольска-Коню, а за ней и другие отождествили этого упоминаемого в VII, 1 христианина с Иоанном Филопоном.⁴

Тем не менее, это достаточно общая позиция александрийских ученых христиан, чтобы на основании этого и подобных мест *Христианской топографии* можно было заявлять о полемике Космы непосредственно против Филопона. Недаром еще Мильтон Анастас предпочитал выражаться более осторожно: «There can be little doubt, therefore, that if John Philoponus himself was not the adversary of Cosmas and his friend, Anastasius, it was his disciples and associates whose views Cosmas was attacking» («Поэтому можно особо не сомневаться, что хотя сам Иоанн Филопон не был противником Космы и его друга Анастасия [по просьбе которого написана VII книга *Христианской топографии*], но Косма нападал на взгляды его учеников и коллег»). Этот вывод был основан на текстологических сопоставлениях *Христианской топографии* и трудов Иоанна

¹ См. подробнее, с библиографией вопроса, в комментариях В. М. Лурье в кн.: Григорий Нисский, *Об устройении человека*. Пер., предисл. и комм. В. М. Лурье. 2-е изд. СПб., 2000.

² W. Wolska, *Recherches sur la « Topographie chrétienne » de Cosmas Indicopleustès. Théologie et science au VI^e siècle*. Paris, 1962 (Études byzantines, 3); W. Wolska-Conus, *Cosmas Indicopleustès, Topographie chrétienne. Introduction, texte critique, illustrations, traduction et notes*. Tmes I-III. Paris, 1968–1973 (Sources chrétiennes, 141, 159, 197). В дальнейшем мы ссылаемся на это издание.

³ Birgitta Elweskiöld, *John Philoponus against Cosmas Indicopleustes. A Christian Controversy on the Structure of the World in Sixth-Century Alexandria*. Lund University, Dept. of Classics and Semitics. Lund, 2005.

⁴ Wolska-Conus, *Cosmas Indicopleustès, Topographie chrétienne*, t. III, p. 56-57.

Филопона в тех случаях, когда они оказывались текстологически наиболее близки (главным из таких примеров является обсуждение движения в вакууме, основанное на пассаже из *Физики* IV, 8-9 Аристотеля: Анастос показывает, что Косма не мог иметь в виду толкование данного пассажа у Филопона).⁵

Еще меньше реальных поводов говорить о том, что Иоанн Филопон непосредственно полемизировал против *Христианской топографии*. Даже сторонникам этого тезиса приходится замечать, что прямых данных в пользу этой гипотезы не имеется.⁶

Однако, если у Космы можно видеть полемику против тех идей, которые хотя бы были распространены в близких Филопону кругах, то относительно возможности полемики Филопона против *Христианской топографии* следует сказать совершенно твердое «нет». Дело в том, что, вопреки мнению Вольска-Коню, космология Космы не принадлежит восточной (антиохийской) экзегетической традиции. Недавно это было отмечено в диссертации Т. Л. Кларка, который обратил внимание на тот факт, что специфические для Космы космологические идеи относительно двух небес и вселенной как подобия двухчастной Скинии Моисеевой не имеют прецедента ни у Феодора Мопсуестийского, ни у других представителей антиохийской богословской традиции. Кларк и вообще не смог найти для них никаких прецедентов и на этом основании сделал вывод о том, что это должно было быть оригинальным творчеством Космы.⁷

С последним тезисом Кларка я позволю себе не согласиться. Действительно, Кларк прав в том, что представление о вселенной как подобии небесного Храма (или Скинии), виденного Моисеем на Синае во время получения Завета, — это общее место иудейской и христианской экзегезы. Трудно и, на мой взгляд, вообще невозможно найти хотя бы следы иудейской или христианской традиции, в которой это бы отрицалось. Поэтому наличие прецедентов для подобных рассуждений Космы в антиохийской или в другой христианской традиции ровно ничего не говорит нам о том, где находится источник его собственно космологических воззрений. И это важная ошибка прежних исследователей, особенно Вольска-Коню, которая исправлена у Кларка. Однако представления о конкретном устройстве небесного Храма, а заодно и о космологии, в разных иудейских и христианских традициях отличались большим разнообразием, и поэтому, говоря о возможных корнях космологических воззрений Космы, мы должны рассматривать только конкретные космологические схемы, а не выраженные в общих словах положения из библейской экзегезы.

Задача идентификации космологической традиции, которой следовал Косма, актуальна для понимания интеллектуальной атмосферы в Александрии во времена Филопона, причем, не просто интеллектуальной атмосферы в целом, а разнообразия мировоззренческих ориентиров внутри христианских кругов. В современной историографии сложилась тенденция преуменьшать это разнообразие, так как отмиравшие уже и в VI веке архаичные научные воззрения почти не оставили после себя следов в более поздних научных традициях. Однако те архаичные представления, которым, по нашему убеждению, следовал Косма Индикоплов, когда-то тоже считались и были на самом деле научными. Поэтому они заслуживают изучения как сами по себе, так и в связи с научной революцией, в смысле Томаса Куна, произведенной в науке Иоанном Филопоном. «Революционер» Филопон отталкивался не просто от «нормальной науки» своего времени, основанной на Аристотеле и его толкованиях в Александрийской и других философских школах, но и от интеллектуальной атмосферы тогдашних христианских кругов. Популярность *Христианской топографии* отчасти может служить косвенным показателем того, насколько толерантно встречались в христианской среде архаичные научные воззрения, и насколько эта среда в целом была далека от хотя бы дискуссии по поводу предложенной Иоанном Филопоном новой научной парадигмы.

Наконец, нужно принять во внимание и чисто историографическое соображение: коль скоро так сложилось, особенно после исследований Вольска-Коню, что космология Космы

⁵ M. Anastos, Aristotle and Cosmas Indicopleustes on the Void: a note on the Theology of Science in the Sixth Century, *Ελληνικά* 4 (1953) 35-50, особ. 50 [перинт: M. V. Anastos, *Studies in Byzantine intellectual history*, London, 1979 (Variorum. Collected Studies Series, 88), ch. XIV].

⁶ Elweskiöld, *John Philoponus against Cosmas Indicopleustes...*, p. 2: "We have no clear evidence to show that Cosmas and Philoponus, as individuals, polemized against each other, not even that they knew each other..." («У нас нет ясного свидетельства, доказывающего, что Косма и Филопон как отдельные личности полемизировали друг против друга или хотя бы знали друг друга...»).

⁷ Travis Lee Clark, *Imaging the Cosmos: The Christian Topography by Cosmas Indicopleustes*. A Dissertation Submitted to the Temple University Graduate Board, August, 2008 (unpublished).

Индикоплова стала обсуждаться в качестве подраздела исследований об Иоанне Филопоне и александрийской науке его времени, то нет смысла нарушать эту традицию. Поэтому мы посвятим космологии Космы особый раздел в нашем исследовании об Иоанне Филопоне.

2. Косма Индикопов и его *Христианская топография*

2.1. Личность Космы

Как это нередко бывает, наши сведения об авторе мирового бестселлера христианского средневековья⁸ довольно скудны.⁹ Только в поздних рукописях появляются упоминания его имени «Косма» и его монашества. Вполне возможно, что в реальности он не был ни монахом, ни Космой. Также вполне возможно и даже наиболее вероятно, что он не был и «Индикопловом» — «плавателем в Индию». Описания Индии в *Христианской топографии* не производят впечатления свидетельства очевидца, и, главное, автор сам про себя нигде не пишет, будто он посещал Индию лично. Совершенно напротив: он пишет (II, 29) лишь о том, что «плавал по трем заливам (ἐπλεῦσα τοὺς τρεῖς κόλπους)» — Римскому (Средиземное море), Аравийскому (Красное море) и Персидскому.¹⁰

Признание Мар Абы католикосом и отзыв о его почитавшем ученике Феодоре Эдесском как о святом (II, 2) — главный довод в пользу несторианства Космы.¹¹ Однако нельзя окончательно исключить, что Косма не был несторианином,¹² но всего лишь был толерантен к этому выдающемуся человеку своего времени, который долго жил в Константинополе и имел много связей среди византийцев. Мильтон Анастас связал эти упоминания Космой Мар Абы и Феодора с эпизодом, о котором рассказано в арабоязычной сирийской несторианской *Хронике Сеерта*: во время своего пребывания в Византийской империи Мар Аба, сопровождаемый Феодором, задерживался не только в Константинополе, но и в Александрии, причем, в Александрии он читал лекции об учении Феодора Мопсуестийского; Мар Аба говорил по-сирийски, а Феодор его переводил на греческий. Аудитория этих лекций не была моноконфессиональной — судя по тому, что монофизитские церковные деятели (это была преобладавшая в Александрии конфессия даже после возвращения официальной Византии к халкидонитскому православию в 518 году) сочли их опасными и провели интригу, чтобы выставить несторианских проповедников из Египта¹³. Заинтересованное и даже восторженное отношение к этим лекциям, которое можно усмотреть у Космы, еще не означает его столь же восторженного отношения к несторианскому вероисповеданию.

⁸ О популярности его *Христианской топографии* свидетельствует не только широкое распространение его греческих рукописей, а также высокое художественное качество некоторых из них, но и огромная популярность славянского перевода, известного в трех редакциях — сербской, болгарской и русской. О славянской традиции см. подробно: A. Jakobs, *Cosmas Indicopleustes. Die christliche Topographie in slawischer Übersetzung*, *Byzantinoslavica* 40 (1979) 183–198.

⁹ См. в качестве полезного резюме доступных к настоящему времени данных: S. Faller, *The World According to Cosmas Indicopleustes — Concepts and Illustrations of an Alexandrian Merchant and Monk*, *Transcultural Studies* (2011), # 1, 193–232. Эта работа представляет также существенный интерес в области идентификации описываемой у Космы фауны.

¹⁰ Wolska-Conus, *Cosmas Indicopleustes, Topographie chrétienne*, t. I, p. 335.

¹¹ Wolska-Conus, *Cosmas Indicopleustes, Topographie chrétienne*, t. I, p. 307; ср. p. 306, примечания. Католикосат Мар Абы приходится на 540—552; Косма именует его мирским именем — «человеком Божиим и великим учителем Патриkiem». Он также ссылается как на авторитет для себя на ученика Мар Абы Фому Эдесского, «повсюду его (Мар Абу) сопровождавшего, ныне же волею Божию преставльшегося от жития в Византии (Константинополе)». Фома Эдесский известен как автор трактата о Рождестве Христовом. Вольска-Коню усматривает влияние этого трактата на Косму (*ibid.*, p. 307, п. 3, ссылаясь на Wolska, *Recherches sur la « Topographie chrétienne »...*, p. 73–74).

¹² Не так давно на это обратил внимание автор монографии о Косме John Oommen Madathil, *Kosmas der Indienfahrer: Kaufmann, Kosmologe und Exeget zwischen alexandrinischer und antiochenischer Theologie*. Wien—München, 1996 (Frühes Christentum. Forschungen und Perspektiven, 4). Согласно его наблюдениям, в сочинениях Космы не оказывается вообще никаких признаков, свидетельствующих о его приверженности к несторианской христологии.

¹³ M. Anastos, *The Alexandrian Origin of the Christian Topography of Cosmas Indicopleustes*, *Dumbarton Oaks Papers* 3 (1946) 75–80 [репринт: Anastos, *Studies in Byzantine intellectual history*, ch. XIII].

В Византийской империи юстиниановского периода, где писалась *Христианская топография*, отношение к несторианам Ирана не было однозначно отрицательным, и даже напротив, сохранялись надежды на преодоление богословских споров и воссоединение¹⁴. В то же время, Косма вспоминает о своем товарище молодости, купце, с которым они, приблизительно, за двадцать пять лет до написания книги вместе были в Аксуме и который потом стал монахом в Раифском монастыре, причем, Косма сообщает о нем, что он недавно умер (II, 56)¹⁵. В примечании к этому месту Вольска-Коню справедливо критикует тех, кто делает из этого упоминания довод в пользу монашества самого Космы.¹⁶ Но зато самого Косму, несомненно, характеризует тот факт, что он не прервал связей с товарищем молодости после его пострижения в халкидонитском (мелькитском, то есть православным в смысле византийского православия эпохи Юстиниана) монастыре Раифу — широко известном монастыре-спутнике Синайской обители (где, согласно поздним рукописям, монашествовал сам Косма), расположенном также на Синайском полуострове.

Из далеко не достоверно установленного «факта» несторианства Космы делают различные выводы относительно «бэкграунда» или подтекста его полемики против Филопона или близких к нему мыслителей «монофизитской» школы¹⁷. Конечно, если Косма принадлежал к халкидонитской партии, то для Филопона и других монофизитов он все равно выглядел бы «несторианином». Но едва ли это может иметь значение в космологии. На наш взгляд, из источников видно совершенно иное: возможные христологические несогласия между Космой и его христианскими оппонентами никак не проявлялись в трактовке тем, затронутых в *Христианской топографии*. Христологические споры того времени представляли в данном случае тот фон, от которого исследователи космологических споров между христианами VI века могут и обязаны, вслед за самими изучаемыми авторами, абстрагироваться.¹⁸

2.2. Христианская топография

Христианская топография в том виде, в каком она дошла до нас, имеет достаточно сложную текстологическую историю. Из ее двенадцати книг две последние, частично повторяющие содержание предыдущих, представляют собой конспекты двух не сохранившихся сочинений Космы — *Географии* и *Астрономии*.¹⁹ В *Христианской топографии* Косма использовал эти более ранние свои сочинения, где подробно разрабатывались темы, затронутые в *Христианской топографии* более кратко. Согласно классификации Хорста Шнайдера, это уже четвертое издание, доступное нам сегодня (древнейшие рукописи — XI века), и именно его в середине IX века читал патриарх Фотий. Оно было составлено на основе третьего издания, объединявшего все три произведения — *Христианскую топографию*, *Географию* и *Астрономию*. Гипотетическое третье издание точно не датируется, но, наиболее вероятно, оно не относится ко времени жизни автора. Но первые два отдельных издания *Христианской топографии* — авторские. В первом из них было только пять «слов» (книг), а во втором — десять. Издание в десяти книгах сохранилось только в одной рукописи, но зато в древнейшей: *Codex Vaticanus gr. 699* (IX в.). Издание в пяти книгах не сохранилось в рукописях, но надежно реконструируется методами внутренней критики текста.

Датировка разных этапов работы Космы до сих пор уточняется в отдельных деталях.

Важнейшим местом для датировки является пассаж (II, 56)²⁰, где Косма рассказывает о своем пребывании в Аксуме:

¹⁴ См., в частности: A. Guillaumont, Justinien et l'Église de Perse, *Dumbarton Oaks Papers* 23 (1969) 41–66.

¹⁵ Wolska-Conus, Cosmas Indicopleustès, *Topographie chrétienne*, t. I, p. 369.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Особенно последовательно этот подход используется в диссертации Elweskiöld, *John Philoponus against Cosmas Indicopleustes...*, p. 3–4.

¹⁸ Христологическая полемика с монофизитами, которой посвящена вся целиком X книга *Христианской топографии*, никак не касается космологических тем.

¹⁹ По текстологии *Христианской топографии* см. теперь, главным образом: H. Schneider, Cosmas Indicopleustes, *Christliche Topographie: Probleme der Überlieferung und Editionsgeschichte*, *Byzantinische Zeitschrift* 99 (2006) 605–614, а также *idem*, *Kosmas Indicopleustes, Christliche Topographie: Textkritische Analysen. Übersetzung. Kommentar*. Turnhout, 2010.

²⁰ Wolska-Conus, Cosmas Indicopleustès, *Topographie chrétienne*, t. I, p. 369.

Παρόντι οὖν μοι ἐν τοῖς τόποις ἐκεῖνοις, πρὸ τούτων τῶν ἐνιαυτῶν εἴκοσι πέντε πλέον ἔλαττον, ἐν τῇ ἀρχῇ τῆς βασιλείας Ἰουστίνου τοῦ Ῥωμαίων βασιλέως, ὁ τηνικαῦτα βασιλεὺς τῶν Ἀξωμιτῶν, Ἑλλατζβάας, μέλλων ἐξιέναι εἰς πόλεμον πρὸς τοὺς Ὀμηρίτας τοὺς πέραν [Ведь и я был в тех местах лет тому назад двадцать пять, более или менее, в начале царствования Юстина царя Ромеев, когда тогдашний царь Аксумитов Эллацваас (Элла-Эсбаха, Калев) собирался пойти войной на заморских Омиритов (Химьяритов)].

Речь идет о хорошо известном событии, но точная дата его оставалась до недавнего времени спорной, и исследователи *Христианской топографии* не следили за соответствующими научными дискуссиями. Поэтому кое-что тут можно уточнить.

Сегодня получены убедительные данные в пользу точной датировки того события, которым была вызвана военная операция царя Аксума — массового убийства христиан иудейским по вероисповеданию царем Химьяра (территория современного Йемена) Зу-Нувасом. Это 523 год.²¹ Соответственно, эфиопская заморская военная экспедиция датируется 524 годом, а у Космы речь, таким образом, идет о времени с конца 523 по начало 524 года, когда решение о военной экспедиции уже было принято и стало в Аксуме общеизвестным, но сама экспедиция еще не началась. Правда, это время уже не совсем правильно называть «началом царствования» Юстина I (518—527), так как тогда его царствование уже перевалило за половину, но подобная неточность в выражениях естественна для мемуариста, который дату этих событий вспоминает лишь приблизительно («более или менее»). Получается, что цитированный пассаж был написан в 548/549 году плюс-минус неточность памяти Космы — эти самые «более или менее».

С такой датировкой согласуется упоминание в VI, 3 двух недавних затмений — солнечного 6 февраля и лунного 17 августа,²² которые Якоб Кралль датировал 547 годом²³.

Наконец, необходимо упомянуть об ошибочной датировке, которая восходит еще к Монфокону, первому издателю *Христианской топографии* еще в 1706 году,²⁴ и которая, казалось бы, окончательно была исправлена Вольска-Коню.²⁵ Речь идет об упоминании в X, 67 монофизитского патриарха Александрии Тимофея как νῦν τετελευτηκότα — «ныне (то есть недавно) скончавшегося». Дата его кончины — 535 год, из-за чего Монфоко́н и ряд исследователей вслед за ним предположили, что соответствующий текст написан в конце 530-х годов, а его объединение с текстами, написанными около 550 года, произошло на следующих этапах редактирования. Вольска-Коню возразила на это, что данное выражение следует соотнести с фразой X, 62, где следующий монофизитский патриарх, Феодосий, назван одним из «недавних их (монофизитов) отцов»²⁶ в противопоставление «древним» отцам, жившим в эпоху до Халкидонского собора. Может быть, это возражение было даже излишне сильным, так как употребленное Космой греческое выражение буквально значит просто «ныне покойный»; оно употребляется относительно почивших деятелей современности, но не обязательно о почивших только лишь несколько лет назад.

К сожалению, мнение Монфокона было недавно реанимировано из-за еще одной исторической ошибки, которую сам Монфоко́н никогда бы не сделал. В X, 62 Косма упоминает о монофизитском патриархе Александрии Феодосии как ο ἔτι καὶ νῦν ζῶντος καὶ ἐν Κωνσταντινουπόλει διάγοντος — «еще и ныне живущем и в Константинополе пребывающем». В примечании к этому месту Вольска-Коню совершенно справедливо восстанавливает хронологию

²¹ По датировке этого и связанных с ним последующих событий см. теперь, главным образом, следующие работы: P. Marrassini, Note di storia etiopica. 3. Problemi cronologici relativi ai fatti di Naḡrān, *Egitto e Vicino Oriente* 2 (1979) 179–186, 190–196; F. de Blois, The date of the ‘martyrs of Naḡrān,’ *Arabian Archaeology and Epigraphy* 1 (1990) 110–128; J. Beaucamp, F. Briquel-Chatonnet, Ch. Robin, La persécution des chrétiens de Naḡrān et la chronologie Himyarite, *Aram* 11–12 (1999–2000) 15–83.

²² Wolska-Conus, Cosmas Indicopleustès, Topographie chrétienne, t. III, p. 14–17.

²³ J. Krall, Studien zur Geschichte des alten Aegypten, IV. Das Land Punt, *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Classe*, 121. Abhandlung 11. (Wien, 1890) 72, Anm. 2. Эта датировка принята всеми позднейшими исследователями.

²⁴ См. в наиболее доступном переиздании его труда, в издательском Предисловии к тексту Космы: PG 88, cols. 30–31.

²⁵ Wolska-Conus, Cosmas Indicopleustès, Topographie chrétienne, t. III, p. 304–305.

²⁶ *Ibid.*, p. 301: καὶ τινος νέου ἀποσχίστου αὐτῶν πατρός... — «...и одного недавнего “отделившегося” (т.е. принадлежащего к «диссидентам», т.е. монофизитам) их отца...».

пребывания Феодосия в Константинополе: с 536 по 537, когда он был отправлен в ссылку, и затем вновь с 538 года, когда он был возвращен из ссылки, до его кончины в 566 году²⁷ (Феодосий пользовался протекцией императрицы Феодоры, а после ее смерти в 548 году и самого императора Юстиниана; его не допускали вернуться на свою кафедру, но зато заставили жить под фактическим домашним арестом чуть ли не прямо при императорском дворце). Таким образом, данное упоминание Космы совместимо с остальными хронологическими указаниями, находящимися в его трактате. Однако автор недавней монографии о Косме, а за ним и автор одной из недавних диссертаций ошибочно посчитали, что пребывание Феодосия в Константинополе указывает лишь на 537 год, и соответствующим образом ошибочно датировали написание данной части трактата, после чего им вновь пришлось повторить мнение Монфокона о хронологии написания и редактирования текста²⁸. Считаем нужным отметить, что за этой реанимацией старой ошибки не стоит ничего, кроме плохого знания церковной истории.

Итак, все хронологические данные сходятся на том, что *Христианская топография* была написана в 548–549 году с возможной небольшой погрешностью, о которой предупреждает сам автор. *Terminus post quem* — 17 августа 547 года (дата самого позднего из упоминаемых в тексте датированных событий). *Terminus ante quem* — 566 год (год смерти патриарха Феодосия), но, очевидно, что реальная дата не может быть существенно позднее 549 года.

Особое значение имеет история иллюстраций к трактату. Часть из них является иллюстрациями к разбираемым библейским повествованиям и восходит к византийской традиции миниатюр, иллюстрирующих Осьмокнижие. Исследователи сходятся на том, что появление этих миниатюр в рукописной традиции *Христианской топографии* позднее. Но другой ряд иллюстраций относится исключительно к тексту самого Космы. Это, прежде всего (хотя и не исключительно), интересующие нас космологические и географические схемы. На многие из этих рисунков делаются прямые указания в тексте. Очевидно, что они восходят к тем иллюстрациям, которые имелись уже в авторских изданиях текста, и, следовательно, они были выполнены либо самим Космой, либо его помощником. Таким образом, текст Космы нельзя рассматривать отдельно от этих иллюстраций.²⁹

3. Космология Космы Индикоплова: нерешенные проблемы

Косма неоднократно касается космологических тем на протяжении своего трактата, причем, особенное значение имеет IV книга — в которой его космологические представления сжато резюмируются в словах, но обильно иллюстрируются в миниатюрах. Несмотря на то, что Косма искренне считает и постоянно демонстрирует, будто все его космологические построения основаны на книгах Ветхого и Нового Завета, он следует каким-то естественнонаучным традициям и иногда называет по именам свои авторитеты. Так, он с особой тщательностью коллекционирует имена тех греческих натурфилософов, которые считали Землю плоской. Тем не менее, как это бросается в глаза, космологические воззрения Космы в целом далеки от традиций античной Греции. Чем больше греческого влияния заметно в отдельных деталях (подробнее всего систематизированных и изученных Вольска-Коню), тем более заметно, что в главном Косма совершенно чужд античной греческой традиции. Вопреки Вольска-Коню и многим другим исследователям, ссылки на антиохийскую (восточно-сирийскую) традицию — по крайней мере, в том виде, в котором мы ее знаем, — не позволяют объяснить происхождение соответствующих взглядов Космы.

Это подтверждается также и тем, что Филопон в своей полемике против натурфилософии антиохийской школы нигде не упоминает о подобных представлениях, откуда можно заключить, что он либо вообще ничего о них не знал, либо не считал их заслуживавшими полемики. Вряд ли бы он мог так думать, если бы они встречались в не дошедших до нас, но доступных ему сочинениях Феодора Мопсуестийского.

Ниже мы кратко опишем две главные, на наш взгляд, нерешенные проблемы, связанные с космологией Космы, а в последующих разделах постараемся предложить решение для одной из них.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Madathil, *Kosmas der Indienfahrer...*, S. 64–66; Elweskiöld, *John Philoponus against Cosmas Indicopleustes...*, p. 8–9.

²⁹ О истории и значении этих иллюстраций см. особ. Clark, *Imaging the Cosmos...*

3.1. Обращение светил вокруг горы

На протяжении своего трактата Косма излагает обычное для античной географии и метеорологии представление о том, что Земля возвышается к северу, причем, он развивает его в рамках концепции плоской Земли. В этом он не выходит за рамки античной греческой науки, хотя в части плоской Земли нельзя сказать, что он на передовом ее крае. Но далее на этой основе развивается совершенно экзотическая для Византии и греко-римской науки концепция — будто на севере Земли имеется огромная гора, вокруг которой совершают свое движение Солнце, Луна и звезды; светила исчезают из виду, когда оказываются на противоположной от нас стороне горы.

Такое устройство Земли неоднократно иллюстрируется на схемах, вот один из примеров по рукописи XI века *Codex Sinaiticus graecus* 1186, fol. 65r (иллюстрация к IV, 1) (см. рис. 1).



Рис. 1. Иллюстрация к *Христианской топографии* IV,1; рукопись *Sinaiticus graecus* 1186, fol. 65r.

Земля представлена в виде горы, на которой написано γῆ οἰκουμένη — «земля вселенная», то есть вся обитаемая земля; согласно представлениям Космы, это означает землю к югу от горы, вокруг которой ходят светила (по обратную ее сторону «гиперборейская» земля необитаема). Внизу надпись ὠκεανός («океан») — вода, окружающая обитаемую сушу. Над землей надпись

στέρεωμα («твердь») — небесная твердь (на схеме волнистая голубая полоска), разделяющая небо на две секции (мы остановимся на них подробнее в следующем разделе).

Одна из иллюстраций, представляющих движение Солнца вокруг этой горы, приводится ниже по электронному изданию *Христианской топографии*³⁰ (иллюстрация подготовлена на основе ватиканской рукописи, где она лучше всего сохранилась, но с заменой читаемых с трудом рукописных пояснительных надписей на разборчивые, восстановленные по аналогичному рисунку в обеих рукописях XI века; см. рис. 2).



Рис. 2. Иллюстрация к *Христианской топографии* IV, 15. Реконструкция в электронном издании Ульриха Харша на основе рукописи *Vaticanus graecus* 699 (IX в.) с восстановлением надписей на основе рукописей *Sinaiticus graecus* 1186 и *Laurentianus Plutaei* IX.28 (обе XI века).

Здесь гора изображена с обратной стороны от обитаемой земли. Надпись в центре: «Северные части Земли, необитаемые, где в течение ночи проходят светила». Красные диски: левый — «Солнце восходящее», правый — «Солнце заходящее». Надписи внизу: «океан» и «земля по ту сторону океана». Эта земля обрамляет собой четырехугольный мир Космы, заключая внутри себя океан с обитаемой землей внутри океана. Эта земля теперь тоже необитаема, но до Потопа люди там жили. Крайний восток этой земли — прямоугольная полоса, занятая земным Раем («Эдемом на востоке»). Те иллюстрации, на которых показан Эдем и океан внутри четырехугольной «земли по ту сторону (океана)» мы приводить не будем, так как эти детали не требуют от нас подробного рассмотрения. Вернемся к обсуждаемому изображению. В центральной части горы прочерчены три линии с надписями (сверху вниз): «Короткая ночь», «Средняя ночь», «Длинная ночь». Это траектории Солнца в дни, соответственно, летнего солнцестояния (времени самой длинной ночи), обоих равноденствий и зимнего солнцестояния (времени самой короткой ночи).

Как ни странно, подробно эти представления Космы изучались только одним исследователем, Кисслингом³¹, которому следовала Вольска-Коню, ничего не прибавив от себя.

³⁰ Ed. Ulrich Harsch в составе своей электронной Bibliotheca Augustana на основе текста, установленного в издании Вольска-Коню

http://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S_post06/Cosmas/cos_i000.html

³¹ Kiessling, Πίττα ὄρη, G. Wissowa, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Neue Bearbeitung. 2. Reiche, 1. Halbband. *Ra bis Ryton*. Stuttgart, 1914, cols. 846–916, специально *Христианской топографии* посвящены cols. 865–875. Данная работа представляет собой обширную исследовательскую статью, по некоторому капризу судьбы стилизованную под статью для энциклопедии.

Уже Кисслинг привел важнейшие параллели к этой схеме, найдя их в Индии и Иране.³² Соответственно, в Индии это представления о горе Меру, или Сумеру, а в Иране — о горе Тераг (известной также и под другими названиями). Индийские и иранские представления восходят к общей индоарийской мифологической натурфилософской традиции. Для сопоставления с представлениями Космы особенно важны, на наш взгляд, современные ему концепции, распространенные в науке Сасанидского Ирана — уже не мифологические, а вполне научные, в античном смысле этого слова (в частности, см. *Bundahišn*, V B.2)³³.

На мой взгляд, гипотеза о прямой зависимости Космы, в данном вопросе, от современной ему науки Сасанидского Ирана является в высшей степени правдоподобной. Трудность, однако, заключается в том, что пока что Косма — единственный христианский автор, обнаруживающий такую зависимость, а непосредственно на территории Ирана такие авторы неизвестны. Скорее всего, это связано с тем, что мы, практически, не имеем естественнонаучных сочинений иранских христиан, но, во всяком случае, тему приходится признать неизученной, и мы хотели бы в данном случае ограничиться лишь постановкой этого до сих пор игнорировавшегося вопроса — о возможной зависимости Космы от науки Сасанидского Ирана.

3.2. Два неба

Согласно Косме, устройство небес буквальным образом соответствует устройству Скинии Моисеевой, разделяясь на две части, аналогичных двум частям Скинии — «Святому» и «Святому Святым». В этом смысле он толкует и те многочисленные места Библии, где упоминаются рядом «небо» и «небо небес».

Согласно Косме, небесный свод образует стены, крепящиеся по периметру к прямоугольной земле (если более точно, то к той земле, которая «по ту сторону океана»). В качестве потолка образованной таким образом камеры выступает библейская «твердь» (небесная) — и она же является полом для второго неба, имеющего свой собственный небесный свод. Нижнее небо — это нынешний обитаемый мир, в котором также находятся светила. Верхнее небо — царствие небесное. Косма трижды иллюстрирует эту космологическую идею однотипными схемами (IV, 2; V, 247; VI, 32 и 34). Ниже мы воспроизведем первую из них по одной из славянских рукописей (рис. 3)³⁴ (это заодно проиллюстрирует стабильность графических схем, сопровождающих текст, — в отличие от иллюстраций к Осьموкнижию), а также третью — по рукописи XI века *Laurentianus Plutaei* IX.28 (Флоренция) = *ms L* (рис. 4).³⁵

Надписи на иллюстрации греческой рукописи:

Сверху: ἡ δευτέρα σκηνή, τὰ ἅγια τῶν ἁγίων. ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. ὁ μέλλων κόσμος. ἡ δευτέρα κατάστασις. ὁ τόπος τῶν δικαίων. — «Вторая Скиния, Святое Святым. Царствие Небесное. Будущий мир. Второе состояние. Место праведных».

Снизу: ὁ κόσμος οὗτος. ἐν ᾧ εἰσὶ νῦν ἄγγελοι καὶ ἄνθρωποι. καὶ ἡ νῦν κατάστασις. — «Мир сей, в котором суть ныне ангелы и человеки. И нынешнее состояние.»

Из надписей на последней иллюстрации уже достаточно ясна основная идея Космы, впрочем, развиваемая им на протяжении значительной части своего сочинения. Святое святым, второе и высшее небо — это «место» для жизни будущего века, тогда как первое и низшее небо — это место людей, светил и даже ангелов. Впрочем, последнее не удивительно, так как, согласно Косме и всей иудейской и, далее вглубь веков, месопотамской традиции, светила приводятся в движение «ручным трудом» ангелов (II, 83)³⁶, так что разлучить их прежде времени по разным небесам невозможно.

³² *Ibid.*, cols. 874–875.

³³ Современная библиография по этим вопросам приводится в: D. Pingree, C. J. Brunner, *Astrology and Astronomy in Iran*, in: *Encyclopaedia Iranica*, vol. 2 (1987) 858–871, особенно раздел ii. *Astronomy and Astrology in the Sasanian Period* (C. J. Brunner); A. Tafazzoli, *Āsmān*, *ibid.*, 770–771; W. Eilers, M. Boyce, M. Bazin, E. Ehlers, B. Hourcade, Alborz, in: *ibid.*, vol. 1 (1985) 810–821.

³⁴ РГБ, собр. ТСЛ, № 102 (XVI в.), л. 132г.

³⁵ По изданию: E. O. Winstedt, *The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes*, Cambridge, 1909, pl. X.

³⁶ Wolska-Conus, Cosmas Indicopleustès, *Topographie chrétienne*, t. I, p. 401, 403.



Рис. 3. Иллюстрация к славянскому переводу (русской редакции) *Христианской топографии* IV, 2. Из рукописи РГБ, собр. ТСЛ, № 102 (XVI в.), л. 132г.



The two storeys of the universe

From L, fol. 195^v, after ἀμὴν (p. 241, l. 30).

Рис. 4. Иллюстрация к *Христианской топографии* VI, 32 и 34. Из рукописи *Laurentianus Plutaei* IX.28 по изданию Е. О. Winstedt, *The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes*, Cambridge, 1909, pl. X.

В целом мир Космы с его плоской, имеющей огромную гору земель и двухэтажными небесами представлен в разных ракурсах на следующей «космограмме» (иллюстрация к IV, 15–16 по синайской рукописи, fol. 69r) (рис. 5). Надписями обозначены «твердь», «восточная стена неба» (справа), «западная стена неба» (слева), «Солнце заходящее» (слева от горы), «Солнце восходящее» (справа от горы), надпись в центре земли – «Земля», под ней — «4 залива» (имеются в виду три близких друг к другу «залива» — «Римский», «Аравийский» и Персидский — и на севере четвертый Каспийский; все они понимаются как «заливы» океана); также обозначены надписями в соответствующих частях «возвышенные части севера» (вершина горы), «возвышенные части запада» (левый склон), «возвышенные части востока» (правый склон) и «низменные части юга» (внизу).

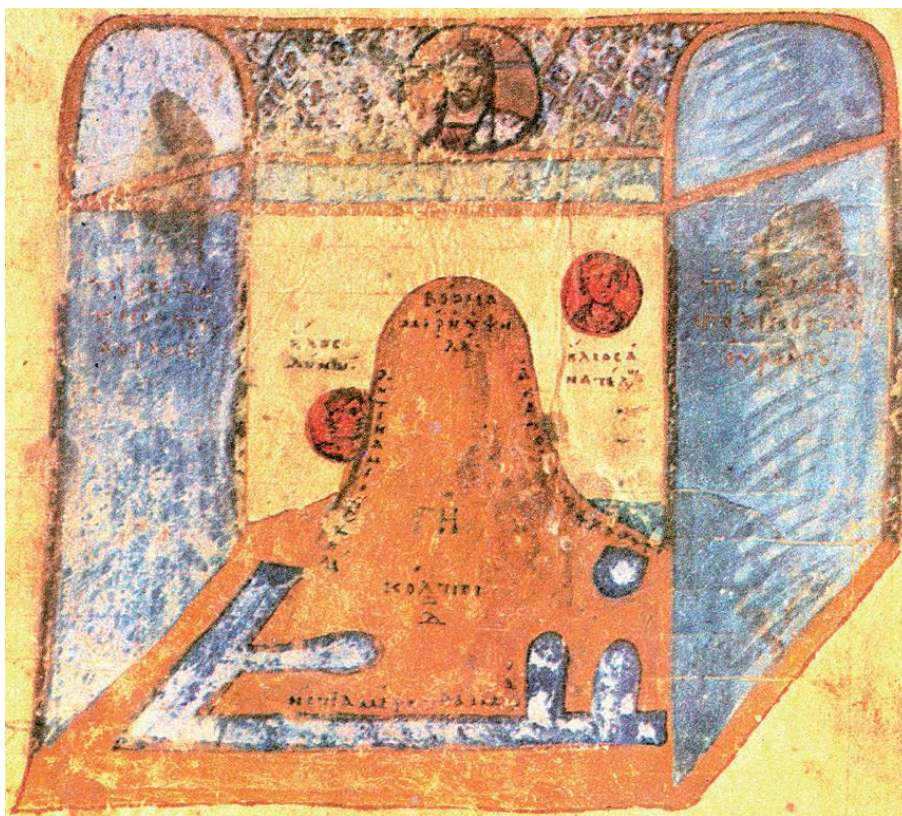


Рис. 5. Иллюстрация к *Христианской топографии* IV, 15-16 по рукописи *Sinaiticus graecus* 1186, fol. 69r.

В самом по себе понимании библейских фраз о «небе» и «небе небес» в смысле противопоставления разных небес, низшего и высшего, нет ничего удивительного — это общее место иудейской и христианской экзегетики. Также как и нет ничего удивительно в другом общем месте иудео-христианской экзегетической традиции — о том, что вселенная устроена, подобно большому храму (или, точнее, наоборот: земные храмы устраиваются по образцу храма небесного). Это и вовсе общее место очень многих религий. Но, несмотря на такую общность понимания принципов соотношения земного с небесным, конкретные космологические схемы в разных религиях и даже внутри одних и тех же религиозных традиций бывали весьма различны. И проблема в том, что для двухуровневой схемы Космы не находится вообще никаких precedентов в христианской традиции. И даже напротив: упоминание апостолом Павлом «третьего неба» (2 Кор. 12, 2–4) заставляет Косму ухищряться в попытках объяснить это как-нибудь в несобственном смысле. Для этого ему приходится перетолковывать Павла, будто он говорит о «третьем небе» в значении последней трети расстояния между Землей и твердью (III, 61; VII, 9; IX, 15)³⁷: именно там, согласно Косме, он видит ангелов, влекущих светила (V, 220)³⁸. Далее Павел попадает в Рай, который оказывается уже не на «третьем небе», как, вроде бы, следует из буквального смысла его слов, а еще выше, по ту сторону тверди (III, 61; IX, 15)³⁹.

Эти сложности, возникающие у Космы с апостолом Павлом, отчасти дают представление о том, насколько необычна была его космология. Повторим, что мы не знаем для нее precedентов в христианских источниках. Павлово «третье небо» можно было понимать по-разному — то ли как высшее из небес, то ли просто как то небо, до которого Павел был восхищен, но, в любом случае, затруднений с тем, чтобы понимать Павла буквально, не было ни у кого. Если Косма решается так радикально перетолковывать Павлов текст, то трудно предположить, что он мог решиться это делать, не чувствуя за собой авторитетной традиции. Нигде на протяжении своего сочинения он не являет себя человеком с темпераментом Иоанна Филопона, то есть интеллектуальным

³⁷ Wolska-Conus, Cosmas Indicopleustès, *Topographie chrétienne*, t. I, p. 495; t. III, p. 65, 223 соответственно.

³⁸ *Ibid.*, t. II, p. 321.

³⁹ *Ibid.*, t. I, p. 495; t. III, p. 223 соответственно.

революционером, готовым к прямой конфронтации с традицией. Конечно, чисто теоретически можно допустить, что Косма был не менее радикальным революционером, чем Филопон, но, в силу каких-то своих психических особенностей, в отличие от Филопона, об этом не догадывался. Именно такое допущение требуется для того, чтобы согласиться с выводом Т. Л. Кларка об оригинальности Космы в качестве космографа.⁴⁰ Но все-таки это не самая правдоподобная из возможных гипотез. При наличии прецедентов в иудейской традиции, — а таковые имеются, — мы должны будем склониться в пользу того, что Косма следовал какой-то иудео-христианской традиции, уже сильно маргинализованной в его время.

4. Косма Индикоплов и иудейская космология периода Второго Храма

4.1. Два неба в традиции талмудического иудаизма

В иудейской традиции существование двухнебесной космологии надежно документировано — но только на уровне упоминаний, причем, скорее всего, восходящих к одному источнику: Вавилонскому Талмуду, трактату *Хагига*, 12b. Талмудический рассказ чрезвычайно краток:

«Рабби Иуда [бар Илай, середина II века, Палестина] сказал: Существует две тверди (евр. רָקִיעַ, араб. رَقِيعَة, мн. число רָקִיעִים), ибо сказано: *Се, Господа Бога Твоего небо и небо небесе* (שָׁמַיִם וְשָׁמַיִם שְׁמַיִם; Втор. 10, 14). Реш Лакиш сказал: Семь.»

Рассказ продолжается кратким изложением космологической схемы семи небес от имени Реш Лакиша — раввина из следующего поколения (конец II века) Шимона бен Лакиша. Оба раввина относятся к числу самых авторитетных мудрецов талмудической традиции, но мнение Реш Лакиша возобладало абсолютно, а мнение р. Иуды только упоминается из уважения. В талмудическом иудаизме, включая мистическую литературу *хейхалот*⁴¹ и каббалу, небес либо семь, либо восемь, а в некоторых случаях девять или даже десять. «Особое мнение» р. Иуды передается как факт, но нигде не эксплицируется, то есть нигде не объясняется, как сам р. Иуда понимал свою космологию.

Так, *Мидраш Дебарим Рабба* (*Мидраш Рабба* на Второзаконие) толкует стих 10, 14 почти дословным пересказом только что процитированного рассказа из Вавилонского Талмуда: р. Иуда сказал, что имеются в виду две тверди; Шимон бен Лакиш сказал, что семь⁴². Аналогичный пассаж приводит и *Мидраш на Псалмы*, 114, 2⁴³.

В еврейской естественнонаучной традиции мнение р. Иуды пытался истолковать в свою пользу Маймонид при обосновании учения о девятой сфере, расположенной выше восемью сфер,

⁴⁰ Clark, *Imaging the Cosmos*...

⁴¹ Литературу так называемых «небесных дворцов». В качестве общего введения в эту литературу и ее связь с позднейшей каббалистической традицией сохраняет значение: G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, N. Y., 1995 (первое изд. 1941), хотя эта книга вышла, когда все основные тексты, за небольшим исключением, еще не были изданы. Издание основных текстов: P. Schäfer, in Zusammenarbeit mit M. Schlüter und H. G. von Mutius, *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen, 1981 (Texte und Studien zum antiken Judentum, 2). Из более новой литературы см., гл. образом: G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah-Mysticism, and Talmudic Tradition*, N. Y., 1965; P. Schäfer, *Hekhalot-Studien*, Tübingen, 1988 (Texte und Studien zum antiken Judentum, 19); I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden—Köln, 1980 (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 14); *idem*, *From Apocalypticism to Gnosticism. Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism, and Gnosticism*, Frankfurt am Main etc., 1988 (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums, 14); специально об отношении к талмудической традиции: I. Chernus, *Mysticism in Rabbinic Judaism. Studies in the History of Midrash*, Berlin—N.Y., 1982 (Studia Judaica, 11); специально по космологии: N. Sed, *La mystique cosmologique juive*, Paris, 1981 (École des Hautes Études. Études juives, 16); Michael Dov Swartz, *Liturgical Elements in Early Jewish Mysticism: A Literary Analysis of Ma'aseh Merkavah*. PhD Diss. NY University, 1986. University Microfilms International, Ann Arbor, MI, no 86-26916 [неопубликованная диссертация, доступна на микрофишах]; *idem*, *Mystical Prayer in Ancient Judaism: An Analysis of Ma'aseh Merkavah* (Tübingen, 1991) (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 28); Rachel Elior, *From Earthly Temple to Heavenly Shrines. Prayers and Sacred Songs in the Hekhalot Literature and Its Relations to Temple Traditions*, *Jewish Studies Quarterly* 4 (1997) 217–267; *eadem*, *The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism*. Transl. by D. Louvish (Oxford/Portland, Oregon, 2004) (Littman Library of Jewish Civilization).

⁴² Shlomo Fish (ed.), *Midrash ha-Gadol*..., *Sefer Devarim*, part 1, Jerusalem, 1997, p. זָר [190]. l. 3-4.

⁴³

занятых светилами, и охватывающей их все. По его толкованию, р. Иуда (которого он не называет по имени, а только цитирует в качестве «некоего из премудрых») назвал первой твердью, или небом, совокупно все восемь сфер, занятых светилами, а небом небес, или второй твердью — девятую сферу, не имеющую светил (*Путеводитель заблуждающихся*, II, 9)⁴⁴.

Очевидно, что в еврейской талмудической традиции не только не нашлось, после р. Иуды (который жил еще до формирования Мишны — старейшей части талмудического корпуса, ок. 200 года), сторонников двухнебесной космологии, но сама память о ней сохранялась лишь в самом общем виде, без каких-либо деталей. Однако, высокоавторитетное, хотя и отвергнутое традицией мнение р. Иуды позволяет утверждать, что в эпоху Второго Храма и сама двухнебесная космология пользовалась авторитетом, и именно в этой эпохе надо ее искать. В таком случае, реинкарнация ее у Космы Индикоплова представлялась бы весьма естественной, так как обычно в среде христиан продолжали жить различные иудейские традиции периода Второго Храма, отвергнутые талмудическим иудаизмом.

4.2. Два неба в иудейских традициях периода Второго Храма

Мысль о возможной зависимости Космы от иудейских традиций эпохи Второго Храма⁴⁵ возникает довольно естественно, если учесть, что соответствующие тексты на греческом языке в Египте первой половины VI века еще были вполне доступны. Поэтому Зигберт Улих уже попытался проверить гипотезу о использовании у Космы самого известного из космологических текстов периода Второго Храма — 1 Еноха (или эфиопской Книги Еноха), особенно так называемой *Астрономической книги* (= 1 Енох 72–82; подлинное название этой когда-то самостоятельной книги сохранилось в эфиопской версии стиха 1 Енох 72, 1: «Книга обращения небесных светил»)⁴⁶. Вывод Улиха состоял в том, что хотя и нельзя исключить знакомства Космы с 1 Енохом, никаких следов влияния этой книги на *Христианскую топографию* нет⁴⁷. Однако, доступность и авторитетность космологических текстов эпохи Второго Храма для современной науки и для александрийских христианских интеллектуалов первой половины VI века могла быть довольно разной. Поэтому из отсутствия у Космы космологических идей 1 Еноха еще нельзя сделать выводов о его независимости от иудейских традиций. Впрочем, даже относительно 1 Еноха вывод Улиха представляется нам неоправданно категоричным.

В еврейской литературе эпохи Второго Храма космологические сюжеты почти всегда бывают связаны с апокалиптическими, равно как и апокалиптические — с космологическими. Как апокалипсисы, так и космология имеют дело с устройством неба. «Исторические» апокалипсисы

⁴⁴ 1963, р. 268.

⁴⁵ Под эпохой Второго Храма формально следовало бы подразумевать весь период от возвращения из вавилонского плена (530-е годы до Р. Х.) до разрушения Иерусалимского Храма в 70 г. по Р. Х., однако, реально в большинстве случаев, как будем делать и мы, если специально не оговаривается иное, подразумевается период от III века до Р.Х. по начало II в. по Р. Х. (приблизительно, до подавления восстания Бар-Кохбы в 132 году).

⁴⁶ Общее представление о космологии *Астрономической книги* дает комментированное издание эфиопского текста и перевод Отто Нейгебауэра: O. Neugebauer, *The 'Astronomical' Chapters of the Ethiopic Book of Enoch (72 to 82). Translation and Commentary. With Additional Notes on the Aramaic Fragments by Matthew Black*, København, 1981 (Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Matematisk-fysiske meddelelser, 40:10); перепечатано, но без эфиопского текста, в: M. Black, *The Book of Enoch or 1 Enoch: A New English Translation. With Commentary and Textual Notes by Matthew Black. In Consultation with James C. VanderKam. With an Appendix on the 'Astronomical' Chapters (72-82) by Otto Neugebauer*, Leiden, 1985 (Studia in Veteris Testamentis Pseudepigrapha, 7). Критическое издание эфиопского текста с учетом найденных в Кумране арамейских фрагментов и переводом: M. A. Knibb in consultation with E. Ullendorff, *The Ethiopic Book of Enoch. A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*, 2 vols., Oxford, 1978. Современную библиографию по астрономическим и космологическим аспектам 1 Еноха см. в: J. Ben-Dov, *Head of All Years: Astronomy and Calendars at Qumran in their Ancient Context*, Leiden, 2008 (Studies on the Texts of the Desert of Judah, 78); B. Lourie, *Between Babylonia and Ethiopia: Some Thoughts about a Recent Book on the Qumranic Calendars* (Jonathan Ben-Dov, *Head of All Years. Astronomy and Calendars at Qumran and Their Ancient Context*), *Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique* 6 (2010) 413–432.

⁴⁷ S. Uhlig, *Kannte Kosmas Indicopleustes das Astronomische Buch der Henochapokalypse?*, in: E. von Schuler (hrsg.), *XXIII. Deutscher Orientalistentag vom 16. bis 20. September 1985 in Würzburg. Ausgewählte Vorträge*, Stuttgart, 1989, 62–75.

христианского средневековья, предсказывающие различные события, хотя и ориентируются, в той или иной мере, на иудейский образец периода Второго Храма — книгу пророка Даниила, — но, в целом, они развивают далеко не самую продуктивную литературную форму еврейской апокалиптики того периода. Как правило, иудейский апокалипсис того времени либо эксплицитно включал посещение визионером небес с описанием их устройства (в частности, именно это имело место в 1 Енохе), либо в самом порядке откровений выражал структуру литургического календаря, который, в свою очередь, имел основание в устройстве небес⁴⁸ (например, в структурно очень сходных апокалипсисах Ездры⁴⁹, Варуха⁵⁰ и Иоанна Богослова — иудейском тексте эпохи Второго Храма, написанном христианином⁵¹).

Однако, постепенно в космографии иудейской апокалиптики периода Второго Храма обозначился устойчивый интерес к иерархии небес, которых, для удовлетворения этого интереса, должно было становиться много. Если в старейших астрономико-апокалиптических текстах, каковы 1 Енох и 2 Енох⁵², небо одно и не дифференцировано на отдельные «небеса», то в более поздних текстах, каковы, например, *Завет Левия*⁵³ или дошедший только на славянском *Апокалипсис Авраама*, «небес» становится три и больше — очень часто семь. Именно эта традиция стала преобладающей в талмудическом иудаизме и мистической традиции *хейхалот*.

Особый интерес представляет собой изменение космологии в последовательных редакциях 3 Варуха: в исходной версии было три неба, в наиболее поздней семь, а в промежуточной, вполне возможно, пять. По наблюдению А. Кулика, это напоминает историю текста *Завета Левия*, где в редакции α (2, 6-10) было три неба, а в редакции β их уже стало семь.⁵⁴ По мере ухода иудейской апокалиптики от «чистых» космологии и астрономии количество небес нарастало чуть ли не лавинообразно. Это заметно и по нестабильности тех редакций 3 Варуха и *Завета Левия*, в которых было только три неба, — несмотря на упоминание также трех небес у апостола Павла (2 Кор. 12, 2; но тут, повторим, нет уверенности, что число три является полным числом

⁴⁸ Подробнее об этом см. в: В. М. Лурье, *Введение в критическую агиографию*, СПб., 2009.

⁴⁹ 4 Ездры Вульгаты = 3 Ездры славянской Библии; в русский синодальный перевод Библии не включена.

⁵⁰ 2 Варух сирийской Библии Пешитты в ее раннесредневековом составе; на других языках не сохранился, за исключением небольшого папирусного фрагмента на греческом языке, а также арабского перевода с сирийского.

⁵¹ О календарно-литургической структуре 2 Варуха и 4 Ездры см.: В. Lourié, *The Calendar Implied in 2 Baruch and 4 Ezra: Two Modifications of the One Scheme*, in: G. Boccaccini, M. Heinze (eds.), *Proceedings of the Sixth Enoch Seminar, Milano, Villa Gazzada, 2011* (forthcoming). О раннехристианской рецепции этих календарных схем см.: В. Lourié, Barsabas of Jerusalem, *On Christ and the Churches: Its Genre and Liturgical Contents*, in: В. Kudava (ed.), *Proceedings of the International Conference "Georgian Heritage Abroad", Tbilisi, 2011* (forthcoming).

⁵² Египетский иудейский апокалипсис I века по Р. Х., сохранившийся только на славянском языке и в некотором количестве фрагментов на коптском языке, обнаруженных в Нубии (их идентифицировал в 2009 году Йоост Хаген (Joost Hagen), который представил об этом доклад в июле 2009 года в Неаполе на международной конференции *The Fifth Enoch Seminar*; его доклад готовится к публикации в: G. Boccaccini, A. Orlov (eds.), *Proceedings of the Fifth Enoch Seminar, Naples, 2009*). О древности космологических и календарных концепций 2 Еноха, которые могут восходить к IV веку до Р. Х. (для сравнения: *Астрономическая книга* в составе 1 Еноха обычно датируется III в. до Р. Х., хотя звучат иногда голоса в пользу более ранней датировки; возможно, к ним следовало бы прислушаться), см.: В. Lourié, *Calendrical Elements in 2 Enoch*, in: G. Boccaccini, A. Orlov (eds.), *Proceedings of the Fifth Enoch Seminar, Naples, 2009*.

⁵³ Один из *Заветов двенадцати патриархов*, дошедших только в христианской редакции — на греческом языке и в некоторых восточных версиях.

⁵⁴ См. редакционную историю этого апокалипсиса, иначе называемого «греческим Варухом», в: А. Kulik, *3 Baruch. Greek-Slavonic Apocalypse of Baruch*, Berlin—New York, 2009 (*Commentaries on Early Jewish Literature*); ср. рец. В. Lourié, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* (forthcoming). Текст дошел в одной греческой рукописи, представляющей самую позднюю и наиболее далекую от оригинала редакцию, а также в нескольких славянских рукописях, восходящим к более ранним, но уже тоже не оригинальным редакциям греческого текста. В оригинальной редакции, реконструированной Александром Куликом, предполагалось, что небес три. Дальнейшая детализация этой реконструкции предложена нами: В. Lourié, *Cosmology and Liturgical Calendar in 3 Baruch and Their Mesopotamian Background*, in: А. Kulik, А. Orlov (eds.), *Harry E. Gaylord Memorial Volume* (forthcoming).

подразумевавшихся небес) и еще в одном иудейском апокалипсисе, дошедшем на греческом, — *Апокалипсисе Седраха* (2, 3-5)⁵⁵.

Сопоставляя эту почти эфемерную в истории иудейской космологии концепцию трех небес с более ранней концепцией одного, но сложно устроенного неба из ранних иудейских космологических трактатов (1 Енох, 2 Енох), разумно предположить, что концепция двух небес, о существовании и даже авторитетности которой можно заключить со слов р. Иуды бар Илая, оказалась еще более эфемерной, сосуществуя некоторое время наряду с трехнебесной космологией, но вскоре будучи вытесненной куда-то на обочину вместе с ней. Космология семи небес в первые века по Р.Х. победила в мистических традициях как христиан, так и иудеев, а в естествознании она же оказалась в выгодном резонансе с концепцией семи планет геоцентрической греческой астрономии.

В Египте VI века все еще циркулировали (на греческом языке) разнообразные иудейские космологические тексты эпохи Второго Храма: не только 1 Енох, но, как мы теперь уже точно узнали, 2 Енох

На наш взгляд, двухнебесная и трехнебесная космологии были не только современными друг другу концепциями, но и родственными. В этом мы сможем убедиться, сравнив космологию *Христианской топографии* с трехнебесной космологией, которая подробно изложена только в одном памятнике — 3 Варухе.

4.3. Трехнебесная космология 3 Варуха

3 Варух был изначально написан на греческом языке в среде эллинистического иудаизма. Датировать текст затруднительно. Относительно места происхождения много доводов в пользу Египта, но есть и в пользу Палестины⁵⁶. На мой взгляд, греческий в качестве языка оригинала — это существенный довод в пользу Египта, где иудеи давно писали по-гречески, тогда как в Палестине они обычно писали на смеси еврейского и арамейского в разных пропорциях. Как бы то ни было, текст транслировался на греческом языке в христианских кругах.

В оригинальной редакции 3 Варуха (которую Кулик называет *Urtext*) подразумевалось, что небес было только три. Небесное путешествие Варуха, согласно этой редакции, реконструируется следующим образом. В день Пасхи ангел восхищает Варуха на первое небо, которого они достигают в день Пятидесятницы. Первое небо — место вечного наказания грешников. Вообще говоря, подобное размещение ада на небесах было характерно также и для раннехристианской апокалиптики, чему примеры — апокалипсисы Петра⁵⁷ и Павла⁵⁸ (к последнему во многом восходит также *Апокалипсис Марии*, известный в русской традиции как *Хождение Богородицы по мукам*⁵⁹). Затем Варух переносится на высшее небо, где он наблюдает солнечную колесницу и всю «небесную механику» движения светил в течение суток. Этот момент приходится на день летнего солнцестояния — высшую точку эклиптики (годовой траектории движения Солнца относительно

⁵⁵ *Апокалипсис Седраха* — византийская переработка еврейского текста, ориентировочно датированного I–V веками по Р. Х., изначально написанного на греческом языке. Место происхождения неизвестно, хотя по упоминанию в качестве «наиболее возлюбленных» Богом из числа всех рек — Иордана, а из числа городов — Иерусалима можно подозревать палестинское (иерусалимское) происхождение. См.: S. Agourides, *Apocalypse of Sedrach*, in: H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1, N. Y., 1983, 605–608.

⁵⁶ Исчерпывающая библиография по 3 Варуху приводится А. Куликом (Kulik, *3 Baruch*). Критическое издание славянского текста подготовил Гарри Гейлорд в своей диссертации, защищенной в Иерусалимском университете в 1983 году и оставшейся неопубликованной до его смерти. В настоящее время готовится посмертное издание подготовленного Гейлордом текста под редакцией А. Кулика в составе *Harry E. Gaylor Memorial Volume*. Моя реконструкция космологии этого текста (Lourié, *Cosmology and Liturgical Calendar in 3 Baruch...*) учитывает издание Гейлорда.

⁵⁷ D. D. Buchholz, *Your Eyes Will Be Opened. A Study of the Greek (Ethiopic) Apocalypse of Peter*, Atlanta, GA, 1988 (Society of the Biblical Literature. Dissertation Series, 97). — Критическое издание эфиопского текста (единственного, сохранившего произведение целиком), греческих и коптских фрагментов, а также подробное исследование.

⁵⁸ В качестве современного введения см. исследование при издании: Th. Silverstein, A. Hilhorst, *Apocalypse of Paul. A New Critical Edition of Three Long Latin Versions*, Genève, 1997 (Cahiers d'orientalisme, 21).

⁵⁹ См. О. Сирцова, *Апокрифічна апокаліптика. Філософська екзегеза і текстологія. З виданням грецького тексту Апокаліпсиса Богородиці. За рукописом XI століття Ottobrianus gr. 1*, Київ, 2000.

Земли с запада на восток, вдоль которой и путешествует Варух). Затем Варух движется дальше, и его путешествие заканчивается перед вратами, ведущими к престолу Божию в День Очищения (Йом Киппур: единственный день в году, когда первосвященник входит в Святое Святых). В чинопоследовании Дня Очищения роль первосвященника исполняет архангел Михаил, который, как и во многих текстах эпохи Второго Храма и раннего христианства, является не столько ангельской, сколько божественной фигурой (недаром его имя переводится «Кто как Бог!»). На этом небесное путешествие Варуха заканчивается, и он оказывается на земле, на том месте, откуда он был взят на небо.

Итак, Варух проходит через два неба, — причем, со второго из них видны уже все небеса целиком, вся «небесная механика», и именно там движутся светила, приводимые в движение ангелами, — но останавливается перед третьим, которое и есть небесное Святое Святых. Предыдущее небо, таким образом, уверенно идентифицируется как небесное Святое, а самое первое небо, на котором размещается ад, вообще не относится к небесному Храму.

4.4. Месопотамские основания космологии 3 Варуха

Прежде чем переходить к сопоставлениям этой космологии с данными *Христианской топографии*, скажем вкратце и о происхождении космологической концепции 3 Варуха. Она может быть гораздо древнее самой книги (как и в случае 2 Еноха, где космологическая концепция точно древнее самой книги), так как обнаруживает близость к месопотамским прототипам своих астрономико-календарных моделей именно в тех пунктах, где космология 1 Еноха от нее отошла.

Надо сказать, что космологические, астрономические и календарные концепции иудейского мира периода Второго Храма обнаруживают очень сильную зависимость от месопотамских научных традиций, которые в иудейской среде перерабатывались и для научно-практических, как в Греции⁶⁰, и — едва ли не более — для «научно-мистических» или даже просто мистических целей⁶¹. В целом увлекательная картина этих взаимовлияний только недавно начала восстанавливаться. Пожалуй, основополагающей тут можно считать работу Отто Нейгебауэра, к тому времени уже живому классика изучения месопотамской астрономии и древней астрономии вообще, по *Астрономической книге Еноха* (1981).⁶² Уже тогда Нейгебауэру удалось показать, что *Астрономическая книга* целиком находится в русле вавилонской астрономии, и только в этом контексте может быть понята адекватно. Однако для более конкретных выводов Нейгебауэру еще не хватало месопотамского материала. Новое (после «псевдоэпиграфического бума» рубежа XIX и XX веков) обращение к 1 Еноху первоначально было стимулировано открытием Кумранских рукописей (1947), среди которых оказались и фрагменты арамейского оригинала греческого текста 1 Еноха⁶³, и последующим взрывным развитием науки о псевдоэпиграфах Ветхого Завета и вообще о литературе периода Второго Храма. Затем к этому стимулу добавился второй, не менее важный: новая волна публикаций и изучения месопотамских клинописных текстов астрономического содержания, продолжающаяся до сих пор. В этой области новая эра, пожалуй, была открыта критическим изданием трактата MUL.APIN («Полярная звезда»), в котором часть фрагментов была опубликована впервые (1989)⁶⁴. Вскоре Маттиас Албани заметил особое сходство между космологией этого трактата и *Астрономической книгой* Еноха, что позволило

⁶⁰ Ср., относительно Греции: W. Burkert, *Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge, MA—London, 1992 (Revealing antiquity, 5).

⁶¹ Наиболее общую панораму этих явлений, с максимальным учетом доступных сегодня данных, приводит Йонатан Бен-Дов: Ben-Dov, *Head of All Years...*; см. также мои работы: B. Lourié, *Cosmology and Liturgical Calendar in 3 Baruch...* (с учетом обширного приложения “Calendrical Structure of the *Apocalypse of Abraham*”) и *Calendrical Elements in 2 Enoch*.

⁶² Neugebauer, *The ‘Astronomical’ Chapters of the Ethiopic Book of Enoch...* В 2009 г. еще один мелкий арамейский фрагмент 1 Еноха (введенный в научный оборот под условным названием XQEnoch ar; публикация готовится Esther Eshel в *Proceedings of the Fifth Enoch Seminar, 2009*) был случайно куплен в Израиле на рынке, так что кумранские находки не прекращаются по сей день.

⁶³ Книга сохранилась полностью только в эфиопском переводе с греческого (в Эфиопии она входит в канон Ветхого Завета). Сохранились также фрагменты сирийского перевода

⁶⁴ См. его научное издание: H. Hunger, D. Pingree, *MUL.APIN. An Astronomical Compendium in Cuneiform* (Horn, 1989 (Archiv für Orientforschung. Beiheft 24).

подтвердить и развить наблюдения Нейгебауэра⁶⁵. С тех пор изучение иудейской астрономической и апокалиптической традиций в контексте месопотамской науки и ритуалов продолжается постоянно.

Месопотамский прототип соответствующей космологии 3 Варуха, равно как и 1 Еноха — это трактат MUL.APIN и так называемые «астролябии» (аккадское название этих текстов переводится «По три звезды каждый»: речь идет о группах из трех звезд, которые ставятся в соответствие каждому из двенадцати месяцев)⁶⁶. Эти тексты в настоящее время датируются XII–XI веками до Р. Х.⁶⁷ (современная приблизительная датировка наиболее позднего и наиболее научно разработанного трактата MUL.APIN — ок. 1000 г. до Р. Х.). В этих астрономических трактатах разработаны космологические идеи, которые отражены в различных памятниках месопотамской культуры, включая эпос о творении мира *Энума элиш* («Когда наверху»).

Базовым для этой космологии является разделение неба на три «пути» (сектора), отведенные трем богам — Энлилу, Ану и Эа. Солнце движется по эклиптике в течение года (напомним, что в вавилонской астрономии, в отличие от геоцентрической астрономии Греции, эклиптика не является траекторией годового движения Солнца *вокруг* Земли, а является траекторией движения Солнца *над* плоской землей), достигая наибольшей высоты в северном секторе Энлила и наименьшей — в южном секторе Эа; соответственно, крайние точки эклиптики в этих секторах — летнее и зимнее солнцестояния. Оба равноденствия приходятся на середину прохождения через сектор Ану (см. рис. 6). Плоскость эклиптики, таким образом, наклонена относительно плоскости горизонта так, что верхний ее край находится на севере, а нижний — на юге.

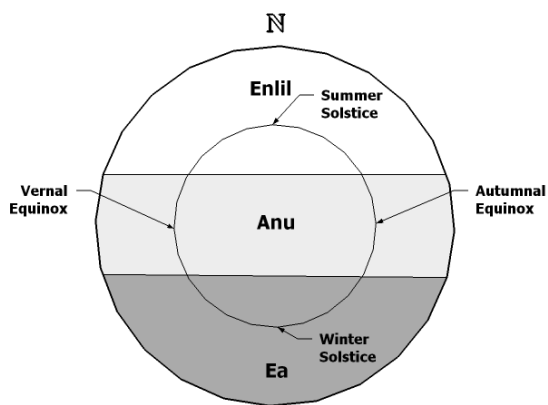


Рис. 6. Годовое движение солнца (эклиптика) над плоской землей в пределах секторов («путей») Энлила, Ану и Эа (рис. из Lourié, *Cosmology and Liturgical Calendar in 3 Baruch...*).

Точки солнцестояний и равноденствий являются теми точками, в которых солнце меняет свое направление. Относительно этих точек происходит калибровка календаря, который, в любом случае, разделяет год на четыре периода продолжительностью, согласно идеальной схеме года из 360 дней, в 90 дней каждый. Таков и был календарь «астролябий» и MUL.APIN в его древнейшей форме: его год содержал 360 дней, что, разумеется, создавало известные трудности. Впоследствии в вавилонской астрономии развивались более точные астрономически календарные системы, в которых год составлял сначала 364, а затем и 365 дней. В месопотамских источниках почти не сохранилось упоминаний о 364-дневном годе, но таким редчайшим исключением оказался как раз трактат MUL.APIN в одной из своих более поздних редакций (еще неизвестной Нейгебауэру в

⁶⁵ M. Albani, *Astronomie und Schöpfungsglaube. Untersuchungen zum Astronomischen Henochbuch* Neukirchen—Vluyn, 1994 (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 68).

⁶⁶ Об астрономии этих текстов см.: W. Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winona Lake, IN, 1998, 114–116, ср. 154–166.

⁶⁷ См. Подробно в: H. Hunger, D. Pingree, *Astral Sciences in Mesopotamia*; Leiden etc., 1999 (Handbuch der Orientalistik, I, 44).

1981 году), где такая продолжительность года предполагается в интерполяции MUL.APIN II Gar A 1-6⁶⁸. Текст интерполяции не согласован с космологией основного текста памятника, но он позволил Албани доказательно утверждать, что *Астрономическая книга* Еноха, также использующая календарь с годом из 364 дней, следует месопотамской модели. Сегодня уже со всей определенностью можно сказать, что 364-дневная модель календарного года, сыграв в Месопотамии лишь промежуточную роль в процессе перехода к году из 365 дней (принятому, добавим, и в талмудической традиции иудаизма), оказалась чрезвычайно продуктивна в еврейской астрономии периода Второго Храма. Причем, если *Астрономическая книга* Еноха то ли отступала от месопотамского прототипа в одной важной детали, о которой мы сейчас скажем, то ли (на мой взгляд, это скорее всего) следовала какому-то неизвестному в настоящее время месопотамскому образцу, то 3 Варух именно в этой детали строго следует космологии MUL.APIN. Речь идет о калибровке календаря относительно четырех критических точек эклиптики, в которых Солнце меняет направление своего годового движения (двух солнцестояний и двух равноденствий). Это особенно наглядно представляется при помощи типичных для месопотамской астрономии зигзагообразных функций (рис. 7).

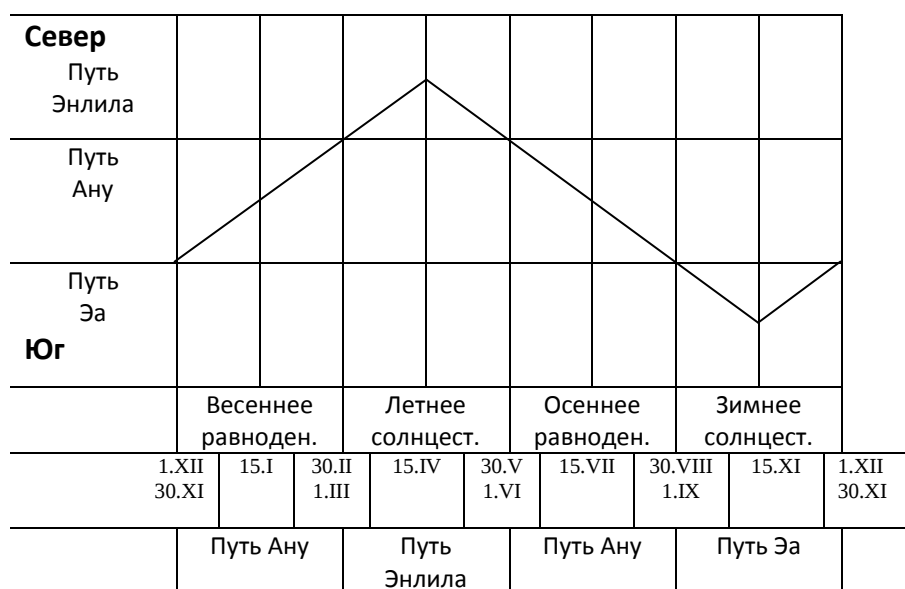


Рис. 7. Годовое движение Солнца по трем «путям» согласно MUL.APIN (на основе Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography...*, 173).

Представленный на рисунке идеальный календарь MUL.APIN содержит 360 дней в году, причем, все критические точки приходятся на 15-ые числа соответствующих месяцев. Если добавить в этот календарь еще пять дней, то его идеальная симметрия неизбежно нарушится, а вот если только четыре дня — то все будет зависеть от того, как именно их добавить: исторически в разных иудейских календарях эпохи Второго Храма тут существовали разные варианты, как сохранявшие, так и нарушавшие симметрию. Решение, давно известное из 1 Еноха, *Книги Юбилеев* и ряда кумранских документов, а теперь еще и реконструированное нами для 3 Варуха — в высшей степени симметричное: один день добавляется в конце каждого квартала, так что каждый третий месяц получает продолжительность 31, а не 30 дней.

Но после выбора такого решения все равно остается вопрос калибровки: при сохранении критических дат по 15-м числам месяца нарушится симметричное (центральное) положение этих дат внутри месяца. Если деление года на месяцы сохраняет свою важность, то это плохое решение. Поэтому в *Астрономической книге* применяется другая калибровка, в месопотамских источниках (пока?) неизвестная: критическими днями становятся эти самые добавочные 31-е числа. Это удобно еще и в связи с тем, что с критическими числами связывались (астрологически) и критические моменты в жизни людей. Чтобы получить зигзагообразную функцию для 1 Еноха,

⁶⁸ Hunger, Pingree, MUL.APIN, p. 88–89.

аналогичную изображенной на рис. 7, нужно вместо 15-ых чисел приписать всем критическим точкам 31-ые числа тех же месяцев и соответственно изменить остальные даты.

Но такой калибровкой создавались и неудобства. Даты важных праздников, традиционно связанных с равноденствиями, Пасхи и Кушей, в результате калибровки по *Астрономической книге* оказывались оторванными от дней равноденствий. Очевидно, поэтому в 3 Варухе было осуществлено другое решение: калибровка MUL.APIN была сохранена, а важностью деления года на месяцы пожертвовали. Вместо этого важнейшим делением года стало деление на $52 = 4 \cdot 13$ седмицы, что составляет точно 364 дня. С концепцией седмиц в 3 Варухе связали особую космологию симметрично расположенных небесных врат. Видимо, необходимость перенести акцент с деления года на 12 месяцев на такое деление, которое было бы идеально симметричным относительно разделения года из 364 дней на четыре равные части, стимулировало развитие «субботного» календаря и дальнейшее развитие иудейского почитания субботы.

Как бы то ни было, 3 Варух в своих космологических основах оказался еще ближе к астрономии типа MUL.APIN, чем даже 1 Енох.

Но еще одним важным отличием 3 Варуха от 1 Еноха стало мистическое переосмысление космологии. Как правило, иудейская апокалиптика подразумевает сложную структуру небес в плане мистическо-сакральном: разные их части имеют разные уровни сакральности и разное религиозное назначение. Этого не видно в старейших памятниках «космологической» апокалиптики, 1 Енохе и 2 Енохе (имею в виду древнюю космологическую традицию, сохраненную в этом не особенно древнем памятнике), но это уже вполне относится к 3 Варуху. Трудно сказать, насколько данная черта имеет месопотамские корни. Судя по тому, насколько меняются наши представления о месопотамской космологии, астрономии и ритуалах благодаря новым публикациям клинописных текстов, нельзя исключить и такого варианта. Кроме того, структура месопотамского храма (зиккурата) — несомненного образа храма небесного — также, по всей видимости, говорит о разном уровне сакральности разных «этажей». Вполне возможно, что тут отражается неизвестная пока месопотамская традиция VII–III веков до Р. Х. Но, по крайней мере, на данный момент соответствующих месопотамских текстов неизвестно; подобных мотивов нет и в космологическом эпосе *Энума элиш*, не говоря уже о других, менее детализированных в космологическом плане, эпических произведениях (как, например, *Гильгамеш*).

Поэтому вместо трех небесных «путей», имеющих, в принципе, равное достоинство, в 3 Варухе появляются три «неба», достоинство которых отличается друг от друга самым резким образом. Первое небо — это удаленное от обитаемой земли место наказания грешников. Второе небо — мир небесных светил и ангелов, которые обеспечивают всю «небесную механику». Третье небо прямо нигде в 3 Варухе «небом» не называется (это современные исследователи его так называют условно), и оно остается Варуху недоступно, так как именно там небесное Святое Святых и престол Божий. Из описания путешествия Варуха между вторым небом и преддверием Святого Святых никак не следует, что он движется вверх. Во всяком случае, все, что происходит во вселенной, он уже успел перед этим увидеть сверху в точке летнего солнцестояния. Из этого, во всяком случае, можно заключить, что направление вверх между вторым небом и небесным Святым Святых для апокалипсиса неактуально (было бы актуально — было бы оговорено). Если же сопоставить траекторию движения Варуха с месопотамской схемой трех «путей», то будет видно, что в преддверие Святого Святых он вступает точно тогда, когда Солнце переходит с пути Энлила на путь Ану, 1.VII, а это движение не вверх, а вниз.

На наш взгляд, 3 Варух в своей первичной форме (*Urtext*, согласно терминологии Кулика) представляет ту форму иудейской рецепции месопотамской космологии, которая весьма близко соотносится с двухнебесной космологией Космы Индикоплова.

4.5. Пути апокалиптики: Апокалипсис Авраама, р. Иуда бар Илай и Косма Индикоплов

Как нам уже приходилось писать, еще один текст иудейской апокалиптики, приблизительно, I века по Р. Х., *Апокалипсис Авраама*, содержит переработку космологической схемы 3 Варуха в схему, предполагающую семь небес, и уже никак не ориентирующуюся на астрономию⁶⁹. Эту схему ярко характеризует то, что аналогом той солнечной колесницы, которую

⁶⁹ Lourié, *Cosmology and Liturgical Calendar in 3 Baruch...* Appendix: *Calendrical Structure of the Apocalypse of Abraham*. Критическое издание текста (дошедшего только по-славянски): R. Rubinkiewicz,

видел Варух в высшей точке своего восхождения, теперь уже выступает Меркаба — огненная колесница Иезекииля и престол Божий. Таким образом, седьмое небо становится не просто высшим из небес, но теперь еще и Святым Святых, куда, в отличие от Варуха, Авраам допускается. Само дальнейшее откровение Аврааму становится ритуалом в Святом Святых, аналогичным богослужению Дня Очищения (Йом Киппур)⁷⁰.

Важное для сравнения с космологией Космы отличие *Апокалипсиса Авраама* от 3 Варуха состоит в том, что недоступное и закрытое Святое Святых становится доступным и описуемым.

Теперь рассмотрим космологию *Христианской топографии* в сравнении с двумя прецедентами — 3 Варухом и *Апокалипсисом Авраама*.

Согласно Косме, второе небо, расположенное выше «тверди», — небесное Святое Святых, и оно же место пребывания праведных со Христом. Местом пребывания осужденных на вечные муки у него оказывается только обозначенное, но никак не описываемое место «под землей» (V, 184: *κάτω περὶ τῆν γῆν* — «в нижней околосемной (области)»⁷¹). Примечательно, что у Космы выделяется еще и третья, средняя категория — тех, кто подобно «девам юродивым» из евангельской притчи, не вошел в брачный чертог, и кто не заслужил ни вечных мук, ни пребывания со Христом. Им остается земной мир под первым небом (V, 185–186)⁷². Очевидно, что первое небо 3 Варуха, унаследованное и некоторыми христианскими апокалиптическими традициями, для традиции Космы неактуально. Но если представить себе космологию 3 Варуха с «ампутированным» первым небом, в которой второе небо становится первым, а небесное Святое Святых — вторым, то сходство получается довольно близкое. Если же внести еще одну коррективу в эту космологию, засвидетельствованную в *Апокалипсисе Авраама*, — небесное Святое Святых получает статус высшего из небес и становится доступным для праведников, — то сходство с космологией Космы усиливается еще более.

Исключение места мучений из области небес не стало в период Второго Храма общепринятой и общеобязательной иудейской традицией, и даже напротив: представление об аде где-то на одном из небес успешно перекочевало в христианство. Тем не менее, христианство наследовало также и тем иудейским традициям, которые полностью «расчистили» небеса от всего нечистого. Сам этот процесс изгнания ада с небес, насколько мне известно, никак не отразился в христианских памятниках, так как христианские традиции имели дело с уже готовыми космологическими концепциями, заимствованными, несмотря на их взаимные противоречия, в доставшемся христианству богатом иудейском наследстве. Они не воспринимались как конфликтные по отношению друг ко другу, даже если в своем иудейском прошлом были именно таковыми. Но в иудейских традициях какие-то процессы, связанные с подобными перестройками космологии, надо думать, имели место. Мне представляется, что перестройка космологической схемы 3 Варуха, при которой ад был изгнан с неба, обсуждается — в подходящей для этого символическо-мифологической форме — в *Апокалипсисе Авраама*, когда возносящиеся на небо Авраам и его божественный ангел-путеводитель встречают движущегося им навстречу, то есть сверху вниз, падающего с небес Азазела (Сатану) и вступают с ним в примечательный диалог.⁷³

L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave. Édition critique du texte, introduction, traduction et commentaire, Lublin, 1987 (Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego: Źródła i monografie, 129). По восстановлению многих чтений греческого оригинала этого славянского перевода и, далее, арамейских и еврейских чтений арамейского (с примесью еврейского) оригинала этого греческого перевода, послужившего оригиналом для дошедшего славянского, см.: A. Kulik, *Retroversing Slavonic Pseudepigrapha. Toward the Original of the Apocalypse of Abraham*, Atlanta, GA, 2004 (Society of Biblical Literature. Text-Critical Studies, 3); ср. мою рец.: B. Lourié, *Journal for the Studies of the Pseudepigrapha* 15 (2006) 229–233.

⁷⁰ См. подробно: B. Lourié, *Propitiatorium in the Apocalypse of Abraham*, in: Ch. Böttrich, L. DiTommaso (eds.), *The Old Testament Apocrypha in the Slavonic Tradition. Continuity and Diversity*, Tübingen, 2011 (Texte und Studien zum antiken Judentum, 140), 267–277.

⁷¹ Wolska-Conus, Cosmas Indicopleustès, *Topographie chrétienne*, t. II, p. 281. При этом Косма настаивает на том, что ниже земли ничего нет: ...μηδὲν εἶναι ὑποκάτω τῆς γῆς («...ничего нет ниже Земли»): VII, 86; *ibid.*, t. III, p. 149.

⁷² *Ibid.*, p. 281, 283.

⁷³ См. подробно: A. Orlov, “The Likeness of Heaven”: The Kavod of Azazel in the *Apocalypse of Abraham*, in: D. Arbel, A. Orlov (eds.), *With Letters of Light: Studies in the Dead Sea Scrolls, Early Jewish Apocalypticism, Magic and Mysticism in Honor of Rachel Elior*, Berlin—N.Y., 2010 (Ekstasis: Religious Experience from Antiquity to the Middle Ages, 2), 232–253; *idem*, Eschatological Yom Kippur in the *Apocalypse of Abraham*, *Scrinium* 5 (2009) 79–111, особ. 79–92.

Таким образом, несмотря на то, что мы ни в одном из дошедших до нас иудейских памятников эпохи Второго Храма не встречаем точного прецедента для двухнебесной космологии Космы как целого, мы видим, что она могла быть получена очень простой и почти механической комбинацией известных из других памятников элементов. За основу могла быть взята схема небес 3 Варуха, но при исключении места вечных мучений из области небес и при открытии небесного Святого Святых для праведников.

Если мы теперь примем во внимание, что само существование двухнебесной космологии в период Второго Храма надежно засвидетельствовал р. Иуда бар Илай, и попытаемся представить себе, на основании имеющихся знаний об иудейских традициях того периода, какой она могла быть, то мы едва ли найдем лучшую модель, нежели модификацию космологии 3 Варуха путем отсечения первого неба (освобождения небес от места вечных мучений). Но, в таком случае, та космология, которая тут может получиться, окажется существенно близкой космологии Космы — по крайней мере, в том, что касается количества небес, идентификации второго из них с небесным Святым Святых и, очевидно (это естественное логическое следствие), идентификации первого из них со Святым, то есть первой частью Скинии, небесного храма. Наличие параллелей в космологии *Апокалипсиса Авраама*, генетически родственной космологии 3 Варуха, становится важным подтверждением для такой реконструкции.

5. Заключение

Наше исследование было подготовлено, с одной стороны, исследованиями тех ученых — прежде всего, Ванды Вольска-Коню, — которые нашли источники большинства естественнонаучных воззрений Космы Индикоплова в греческой античной науке. С другой стороны, тема нашего исследования была подсказана теми учеными (среди них также оказалась Ванда Вольска-Коню, но не она одна), которые предполагали наличие полемики между Космой Индикопловом и Иоанном Филопоном; развивая эту линию исследований, Кларк недавно пришел к выводу, что, вопреки Вольска-Коню и большинству исследователей, включать Косму в список последователей Феодора Мопсуестийского, с которыми полемизировал Филопон, неправомерно: ни разу у Филопона не встречается критика базовых положений космологии Космы, которые представляются на фоне известной нам христианской литературы того времени совершенно оригинальными. Обе эти линии исследований помогли нам определить, на чем сосредоточить собственные усилия, а именно, на оригинальных по отношению к греческой науке — и, в то же время, базовых — элементах космологии Космы.

Таких элементов, по нашему мнению, два, и только для одного из них мы смогли идентифицировать доступную Косме традицию.

Первый элемент — представление об огромной горе, вокруг которой вращаются небесные светила. Не представляет большого сомнения, на наш взгляд, то, что эта концепция дошла до Космы из Ирана, а не из Индии. Тут дело и в том, что идеологические связи Космы именно с Ираном, а не с Индией, являются хорошо известным фактом, прямо следующим из эксплицитных утверждений Космы в *Христианской топографии*, и, добавим, в том, что как раз в VI веке в византийскую икумену обильным потоком полились различные сведения из Индии, но посредником тут обычно выступал Иран⁷⁴. Но это не решение проблемы. Предположение, будто у Космы мог быть непосредственный доступ к зороастрийским текстам на среднеперсидском языке (например, к *Бундахишну* — основополагающему трактату по космологии сасанидского периода), не имеет в свою пользу ни одного довода и выглядит совершенно невероятным. Иное дело — какая-либо из христианских традиций в Иране, где местные христиане не просто владели среднеперсидским языком, но даже использовали его для собственного богословия и, по-видимому, богослужения. Иранское христианство было, в принципе, двуязычным, с преобладанием сирийского языка, но и при наличии среднеперсидского. Очевидно, что непосредственный источник Космы нужно искать где-то здесь — в двуязычном христианстве Ирана. Но пока что конкретный источник Космы идентифицировать не удастся.

Что касается второй из выделенных нами проблем — неба как двухчастной Скинии, — то тут дела обстоят лучше. Мы также не смогли найти конкретный источник (текст), на который

⁷⁴ Так, *Панчатантра* именно в VI веке в Иране переводится с санскрита на среднеперсидский при дворе шахиншаха Хосрова Ануширвана зороастрийцами, а со среднеперсидского — на сирийский уже местными христианами (несторианами).

должен был ориентироваться Косма, но довольно точно идентифицировали традицию. Это традиция космологии 3 Варуха с позднейшими модификациями, частично знакомыми нам по более позднему апокалипсису, зависимому от 3 Варуха, — *Апокалипсису Авраама*. В высшей степени вероятно, что именно эту традицию имел в виду р. Иуда бар Илай, когда утверждал, что небес только двое.

В более общем плане истории культуры и науки наши выводы также имеют значение. Они служат лишним напоминанием о том, что для понимания христианской культуры Египта даже и в VI веке не следует забывать об иудео-христианском бэкграунде, который вовсе не всюду и не всегда был вытеснен влиянием традиций эллинизированного христианства и александрийской школы толкователей Аристотеля. Другим недавним (2009 г.) напоминанием о том же самом было обнаружение в Нубии коптских фрагментов 2 Еноха, который теперь уже даже формально перестал быть только «славянским». Между прочим, обнаружение его именно в Нубии, в той ее части, куда в VI веке пришли сирийские миссионеры (Каср-Ибрим в Нобатии), двигавшиеся из Египта, означает, что в соответствующей традиции христианства это был высокоавторитетный текст, который был транслирован христианской миссией в Нубию.

Александрийское христианское общество VI века нужно попытаться заново понять как общество, в котором сосуществовало — разумеется, отнюдь не мирно — несовместимое: приверженность крайнему рационализму, доходившая до создания богословских схем научными методами, — у одних и приверженность иудейской мистике в качестве источника интерпретационных схем даже для самой науки — у других. Иоанн Филопон и Косма Индикоплов по праву могут считаться крайними выражениями каждого из этих полярных по отношению друг ко другу подходов.