

Д.А. Надеина, И.И. Евлампиев

Проблема происхождения и сущности ничто в христианской концепции творения мира Богом*

Надеина Дарья Александровна – независимый исследователь; e-mail: andeo.me@gmail.com

Евлампиев Игорь Иванович – доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры. Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет. Российская Федерация, 199034, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 5; e-mail: yevlampiev@mail.ru

В данной статье авторы предлагают оригинальный взгляд на развитие концепций творения в истории христианской мысли. Акцентируется значение метафизики гностического христианства для развития космогонических представлений в европейской философии. Космогония Евангелия Истины осмысливается как серьезная философская альтернатива ортодоксальной концепции творения мира из ничего и неоплатонической концепции эманации. Авторы указывают на преемство между концепцией творения в текстах гностического христианства и последующими философскими системами, выраженными в текстах Оригена, Евагрия Понтийского, Ареопагитик, Мейстера Экхарта, Николая Кузанского и др. Особое внимание в статье уделено осмыслению понятия «ничто» в контексте развития космогонических систем.

Ключевые слова: гностицизм, творение из ничего, ничто, неоплатонизм, Ориген, Николай Кузанский, эманация

Впервые идея творения мира Богом, характерная для монотеистических религий, появляется в еврейской Библии; в Книге Бытия описано, как Бог творит мир в течение шести дней. Эта концепция носит сугубо мифологический характер, и ее вряд ли можно считать настоящим истоком последующих концепций творения, характерных для истории христианской философии. Если все-таки признать ее одним из таких истоков, нужно обратить внимание на то, что в ней Бог творит мир не из ничего, а из некоторой предшествовавшей творению и никак не объясняемой хаотической материи, которая, вероятно, существовала вечно рядом с Богом.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 21-011-41005 «Палестина – место, где человек слышит Бога: концепты профетизма, мессианизма и эсхатологии в религиозных текстах поздней античности (II век до н.э. – V век н.э.) и их реминисценции в русской мысли XIX–XX веков».

Иудаизм чрезвычайно долго сопротивлялся более строгому, философскому изложению этой концепции. Впервые такую попытку предпринял Филон Александрийский в I в., но его новаторство было категорически отвергнуто иудейским богословием, которое продолжало придерживаться мифологического понимания Бога и акта творения. Филон принял чисто философское определение Бога как непостижимого Абсолюта, которому нельзя приписать никаких предикатов, в том числе определение личности. Тем не менее в Боге он выделил начало Разума, Логоса, в котором, наподобие платоновских идей, содержится идеальный план будущего творения. Сам процесс творения Филон описал как оформление материи через внедрение в нее идеального замысла Бога (Логоса) о мире. Происхождение материи в своем трактате «О сотворении мира согласно Моисею» Филон никак не уточняет; возникает впечатление, что он предполагает ее существование рядом с Богом, как это изложено в Книге Бытия: «...раз мы хотим исследовать причину, по которой была сотворена эта вселенная, то, думаю, не погрешим против истины, если признаем вслед за одним из древних, что Отец и Создатель – благ. В силу своей благодати Он не отказал в совершенстве собственной природы материи, которая сама по себе не имела никакого достоинства, но которая могла сделаться всем. Ибо сама по себе она была беспорядочна, бескачественна, безжизненна, безобразна, исполнена изменчивости, разлада и дисгармонии. Отныне же с ней совершилось превращение и изменение, соделавшие ее совершенной противоположностью и предоставившие ей все лучшее: порядок, качество, жизнь, образ, тождественность, гармонию, согласованность – все, что являет собой идею лучшего» [Филон, 2000, с. 54].

Филон находился под очевидным влиянием греческой философии, и в приведенной цитате нетрудно увидеть отражение идей Платона, который в диалоге «Тимей» за три столетия до Филона впервые формулирует концепцию творения мира Богом из вечно существующей и независимой от него материи. Согласно концепции Платона, Бог-Дemiург создает мир на основании идей, которые он постигает своим умом, причем Платон подчеркивает, что прежде чем внедрять идеи в материю (состоящую из четырех элементов), Demiург преобразовал вечно существовавшую «хаотическую» материю к совершенной форме за счет ее «перестройки» с помощью «образов и чисел»: «...четыре рода обособились в пространстве еще до того, как пришло время рождаться устрояемой из них Вселенной. Ранее в них не было ни разума, ни меры: хотя огонь и вода, земля и воздух являли кое-какие приметы присущей им своеобразности, однако они пребывали всецело в таком состоянии, в котором свойственно находиться всему, чего еще не коснулся бог. Поэтому последний, приступая к построению космоса, начал с того, что упорядочил эти четыре рода с помощью образов и чисел. То, что они были приведены богом к наивысшей возможной для них красоте и к наивысшему совершенству из совсем иного состояния, пусть останется для нас преимущественным и незыблемым утверждением <...>» [Платон, 1994, с. 456]. Видно, что Филон точно повторяет эту мысль Платона и, значит, предполагает материю существующей вечно до акта творения.

В раннем христианстве концепция творения безусловно занимала очень важное место, однако в ортодоксальной традиции долгое время она оставалась в той самой мифологической форме, которая присутствует в Книге Бытия. Собственно говоря, церковное христианство заимствовало концепцию творения из иудаизма, не внося в нее никаких существенных новшеств. Резкий сдвиг в этом вопросе произошел в первых системах, созданных в традиции гностического христианства. Давно было высказано мнение, что именно великие гностические мыслители Валентин и Василид попытались придать идее творения мира более или менее ясную философскую формулировку, причем это было связано с пониманием самого Бога как апофатического Абсолюта, которому нельзя приписать никаких определений, даже определения

бытия, т.е. он является Не-сущим Богом [Карсавин, 1994, с. 67]. К сожалению, сочинения Василида и Валентина до нас не дошли, содержание их концепций можно оценить только по тенденциозным пересказам в книге Ириней Лионского «Против ересей». Тем не менее в XX в. были найдены памятники, которые помогают восстановить процесс формирования концепции творения в гностической традиции. Для наших целей особенно важны Апокриф Иоанна (I в. – это, вероятно, древнейший христианский памятник, содержащий концепцию творения) и Евангелие Истины (II в.) (согласно Иринею Лионскому, второе сочинение было создано кем-то из учеников Валентина).

В Апокрифе Иоанна мы уже находим строго апофатическое понимание Бога, названного здесь Незримым Духом и находящегося за пределами всего существующего; это и есть подлинный исток всех последующих концепций Не-сущего Бога (например, в неоплатонизме, в трактатах Псевдо-Дионисия Ареопагита и в учении Мейстера Экхарта). В Не-сущем Боге происходит некий непостижимый акт явления *бытийных* божественных существ, которые образуют неразрывное единство – Плерому. Этот первый этап акта творения нужно понимать как появление существующей реальности «внутри» самого Бога и в неразрывном единстве с ним, эта божественная реальность является абсолютно совершенной. Далее происходит второй этап акта творения, заключающийся в том, что одно из божественных существ, зон София (Премудрость), совершает акт творения «от себя», а не из своего единства с Богом (Незримым Духом), т.е. София как бы *отделяет* себя от Не-сущего Бога, и это приводит к рождению несовершенного божественного существа, Демиурга, а затем и появлению уже существенно несовершенного мира как творения Демиурга. Эта концепция является все еще в большей степени мифологической, чем строго философской, однако уже в первой половине II в., в учении Валентина и его учеников, она приобрела достаточно последовательную философскую форму. Итог этого процесса демонстрирует Евангелие Истины.

Прежде всего в Евангелии Истины исчезает совершенная Плерома, т.е. весь первый этап акта творения в версии Апокрифа Иоанна. Из Не-сущего Бога-Абсолюта (он назван здесь Отцом) «выходят» (хочется даже сказать «выпадают») сразу *несовершенные* бытийные существа, главным определением которых является *отделение* от Отца, тождественное его *незнанию*. Незнание и отделение вызывают в отпавших существах «испуг» и «страх», которые становятся низшей формой бытия, материей; из возникшей таким образом материи возникает несовершенный земной мир: «Поскольку все искало Того, из Кого оно вышло, и все было внутри Него, непостижимого, немыслимого, превосходящего всякую мысль, незнание Отца стало испугом и страхом. Испуг же стал плотным, как туман, чтобы никто не смог увидеть. Поэтому оно обрело силу, заблуждение, оно потрудились над своим веществом в пустоте. Не зная истины, оно появилось в творении, готова в силе (и) в красоте замену истине. / И это не было уничтожением для Него, непостижимого, немыслимого, ибо это было ничто – испуг, и забвение, и творение лжи, а постоянная истина неизменна, невозмутима, неприкрасима» [Евангелие Истины, 2008, с. 95]. Как мы видим, «испуг» и «страх», из которых возникает материя мира, определяются одновременно как *ничто*, причем это ничто происходит из самого Бога-Абсолюта, хотя и не по его воле, как бы случайно.

Здесь стоит упомянуть изложение системы Валентина в книге Ириней Лионского. Судя по этому изложению, концепция творения Валентина была близка в той, что изложена в Апокрифе Иоанна. В ней есть Плерома как совершенное творение Бога-Отца, есть и София, благодаря которой возникает несовершенный мир. Однако Демиург не упоминается, София, пытаясь познать Отца, осознает свою отделенность от него, и ее «страсть», порожденная этим осознанием (видимо, это те же «экзистенциалы» испуга и страха, что описаны в Евангелии Истины), становится

материей, из которой возникает низший, несовершенный мир [Ириней Лионский, 1996, с. 25–26].

Нетрудно видеть, что Апокриф Иоанна, учение Валентина (в изложении Иринея) и Евангелие Истины дают три версии одной и той же модели творения, которая становится все более строгой в философском смысле. Общим принципиальным моментом здесь является полагание ничто (недостатка, изъяна, незнания, отпадения) в качестве необходимой грани, отделяющей несовершенное творение от Бога. В то же время в Апокрифе Иоанна и учении Валентина есть Плерома, совершенное творение, которое нужно понимать как полностью единое с Богом, т.е. как существующее в Боге.

Как нужно интерпретировать происхождение указанного ничто, отделяющего несовершенное творение от Бога? Оно, конечно же, не создано Богом, но *возникнуть оно может только из него*, поскольку все бытийные сущности появляются «из» Бога и, значит, определены в своих качествах им. В Апокрифе Иоанна и в учении Валентина ничто прямо не упоминается, о нем можно только догадываться – как о причине отделения Софии от Бога и как об основании ее способности совершить действие, независимое от Бога (создание Демиурга). В Евангелии Истины ничто является причиной отделенности возникших несовершенных существ от Отца, и здесь оно прямо обозначено как *иррациональный, негативный аспект* сущности Отца. Несовершенное творение из-за наличия ничто в нем теряет полное единство с Богом, но продолжает быть в связи с ним; эта связь должна пониматься как несовершенное, неполное единство с Богом.

Таким образом, уже в течение первых двух веков христианской истории в гностической традиции была создана сложная и оригинальная философская концепция творения, в то время как в ортодоксальной, церковной традиции богословы продолжали довольствоваться пересказами иудейской наивно-мифологической концепции творения. Можно отметить, что и в ней важное место занимала идея «дефекта», «недостатка», внесенного в исходное совершенное творение и отделившего его от Бога, но она также была выражена в чисто мифологической форме – через миф о грехопадении первых людей.

Следующий важный шаг на пути уточнения философской модели творения сделал Ориген (ок. 185 – ок. 253). Являясь формально церковным мыслителем, он в своем оригинальном философско-богословском учении соединил все главные идеи ранних гностических учений. Бога Ориген понимает в точном соответствии с уже выработанной гностической традицией – как Не-сущий Абсолют, достижимый только апофатически: «...мы утверждаем, сообразно с истиной, что Бог непостижим и неоценим. Даже и в том случае, если бы мы получили возможность знать или понимать что-либо о Боге, мы все равно, по необходимости, должны верить, что Он несравненно лучше того, что мы узнали о Нем» [Ориген, 2008, с. 58]. Так понятый Бог не может ничего творить, но из него «выходит» творящий принцип, творящее начало, которое Ориген одновременно называет и Христом, и Софией (Премудростью); аспект Христа в этом начале отвечает за творение мира, а аспект Премудрости – за передачу людям возможности постижения Бога. Ориген отрицает рождение Христа во времени: «Бог Отец никогда, ни на один момент не мог, конечно, существовать, не рождая этой Премудрости <...> В самом деле, если Бог родил к бытию Премудрость, прежде не существовавшую, то Он или не мог родить Ее прежде, нежели родил, или мог, но не хотел родить. Но этого нельзя сказать о Боге <...> Вот почему мы всегда признаем Бога Отцом едиnorodного Сына своего, от Него рожденного и от Него получающего бытие, однако без всякого начала <...>» [Там же, с. 68]. Христос, вечно рождаемый Богом, вечно «выходящий» из Бога, *вечно творит* – но творит не мир, а совокупность разумных существ, которые в наличном состоянии мироздания распадаются на ангелов, людей и демонов. В концепции

Оригена разумные существа точно так же со-вечны Христу, как сам Христос со-вечен Богу. Ориген оправдывает эту идею тем, что если бы были века или протяжения, в которых Бог не имел никого в своем подчинении (т.е. не было сотворенных им существ), то «в те века или протяжения времени Бог не был всемогущим и сделался всемогущим только впоследствии, когда явились существа, над которыми Он мог бы владычествовать» [Ориген, 2008, с. 77].

Может показаться, что совокупность сотворенных, но вечных разумных существ у Оригена есть точный аналог Плеромы Апокрифа Иоанна, однако это не так, поскольку Ориген утверждает, что Христос творит разумные существа *сразу несовершенными*; в этом смысле его представление о творении ближе к концепции Евангелия Истины. В одном месте своего главного трактата «О началах» Ориген прямо говорит об ограниченности, несовершенстве самого Христа как творящего принципа, это выражается в том, что он творит только конечное число разумных существ: «Теперь возвратимся к предположенному плану рассуждения и рассмотрим начало твари, каким бы ни созерцал это начало ум Творца – Бога. Должно думать, что в этом начале Бог сотворил такое число разумных или духовных тварей (или как бы ни называть те твари, которые мы наименовали выше умами), сколько, по Его предвидению, могло быть достаточно. Несомненно, что Бог сотворил их, наперед определив у Себя некоторое число их. Ведь не должно думать, что тварям нет конца, как этого желают некоторые, потому что где нет конца, там нет и никакого познания и невозможно никакое описание. Если бы это было так, то Бог, конечно, не мог бы содержать сотворенное или управлять им, потому что бесконечное по природе – непознаваемо» [Там же, с. 203–204]. Хотя здесь говорится о «Боге», очевидно, что непостижимый Бог-Абсолют не может быть «ограниченным» (ведь к нему вообще не применимы никакие определения), тем более что в начале цитаты упомянут «Ум Творца», а это и есть Христос как творящий и управляющий принцип по отношению к нашему миру, так что в цитате речь идет именно о нем¹.

Хотя в нынешнем состоянии мира разумные существа стали очень разными, исходно они были сотворены, согласно Оригену, абсолютно равными друг другу: «...в Нем не было никакого разнообразия, никакой изменчивости, никакого бессилия, поэтому всех, кого Он сотворил, Он сотворил равными и подобными, потому что для Него не существовало никакой причины разнообразия и различия» [Там же, с. 208–209]. Бог через Христа сотворил существа *равными и несовершенными*, чтобы они своим свободным действием сами дошли до соединения с Богом и до полного совершенства: «...возможность совершенства дана ему (человеку. – Д.Н., И.Е.) вначале через достоинство образа, совершенное же подобие он должен получить в конце сам через исполнение дел» [Там же, с. 323]. Но, получив свободу, существа использовали ее по-разному: часть из них действительно двинулась к Богу, они стали ангелами, а часть пошла в сторону от Бога, к еще большему отделению от него, они стали демонами. Получается, что наличная иерархия существ определена целиком их собственной волей и действиями: «...причина различия и разнообразия во всех тварях заключается не в несправедливости Распорядителя, но в более или менее ревностных или ленивых движениях самих тварей, направленных в сторону или

¹ Это положение стало одним из главных пунктов обвинений Оригена в ереси и при его жизни, и в последующие века; современные церковные богословы пытаются отделить это «противоречивое» утверждение от «положительных» элементов учения Оригена, совершенно не понимая его органической цельности: «Это оригинальное понятие Оригена о Боге, как существе самоограниченном по всемогуществу и всеведению, осталось его личною собственностью, между тем как его неоплатоническое воззрение на Божество, как бытие непостижимое, недоступное никаким логическим определениям, воспринято было и еще далее развито у последующих поколений» [Спасский, 1996, с. 88].

добродетели, или злобы» [Ориген, 2008, с. 140]. Тем не менее Бог должен был как бы «зафиксировать» состоявшееся разделение первоначально равных и одинаковых существ, поэтому он придает им, после их распределения по разным уровням удаления от Бога, материальные тела, соответствующие их положению (это осуществляет Христос как творящий принцип). После этого второго этапа акта творения возникает наш материальный мир и в нем начинают свое временное существование люди, ангелы и демоны.

В конечном счете, объясняя возможность движения существ как к Богу, так и от Бога, Ориген вводит ничто как причину этой возможности: «...так как те разумные существа, сотворенные, по вышесказанному, в начале, были сотворены из ничего, то именно потому, что они прежде не существовали, а (потом) начали существовать, они получили по необходимости совратимое и изменчивое бытие; ведь добродетель, привзошедшая в их субстанцию, не была присуща им по природе, но была произведена по милости Творца. И самое бытие у них – не собственное и не всегдашнее, но данное от Бога, потому что они не всегда существовали; все же, что дано, может быть отнято и прекратиться. Причина же этого прекращения будет заключаться в том, что движения душ направляются не согласно с законом и правдою. Ибо Творец предоставил созданным Им умам произвольные и свободные движения, конечно, для того, чтобы добро было собственным их добром в том случае, если оно будет сохраняться по собственной (их) воле. Но леность и нерасположение к труду в деле сохранения добра, а также отвращение и пренебрежение к лучшему положили начало отступлению от добра. Отступить же от добра означает не что иное, как сделать зло, ибо известно, что зло есть недостаток добра» [Там же, с. 204–205]. Ориген не уточняет, откуда происходит ничто, обусловившее свободу сотворенных существ, но если он понимает Христа ограниченным, то это ничто должно было присутствовать в самом Христе как творящем принципе, а в нем оно могло появиться только из самого Бога-Абсолюта. В этом смысле, называя Христа Софией (Премудростью), Ориген намекает на аналогию с гностической Софией, которая именно из-за своей проявившейся самостоятельности, отделенности от Бога, стала источником возникновения несовершенного мира, уже явно включающего в себя ничто. В этом смысле концепция творения Оригена оказывается точным повторением описанной выше гностической модели и оригинально сочетает элементы ее различных версий.

До наших дней не прекращаются споры по поводу наследия Оригена, причем большинство церковных интерпретаторов категорически отрицают наличие последовательной системы идей в воззрениях Оригена, его учения пытаются представить как почти бессвязный набор представлений, среди которых якобы самое ценное – предвосхищение строго догматических церковных концепций. Однако эта точка зрения, пытающаяся умалить заслуги великого мыслителя, наглядно опровергается теми последствиями, которые учение Оригена имело в последующие столетия: оно воспринималось и развивалось именно как вполне цельное и предельно логичное. Прежде всего нужно указать на учения Ария и Пелагия, которые по своим метафизическим основаниям восходили к учению Оригена. Доказывая абсолютную свободу человека, которую Бог не в состоянии ограничить, они неявно опирались на идею ничто, которое, будучи присуще самому Богу, появляется в творении и оказывается в противостоянии Богу, ограничивая его всемогущество.

Пониманию учения Оригена очень помогает концепция его последователя Евagriя Понтийского (ок. 345 – ок. 399). Евagriй до такой степени ясно выразил основные идеи Оригена, что один из современных исследователей (Х.У. фон Бальтазар) даже назвал его «более оригенистом, чем сам Ориген» [цит. по: Дунаев, Фокин, 2007, с. 577]. Как мы видели, Ориген утверждал, что Бог создал разумные существа сразу не совсем совершенными, чтобы они через свой свободный выбор пришли

к Богу. Евагрий описывает акт творения в еще большем соответствии с исходной гностической моделью, изложенной в Апокрифе Иоанна: Бог творит совокупность совершенных разумных существ (умов), которые изначально находятся в полном единстве друг с другом и с Богом (Эннада, аналог гностической Плеромы). Но дальше умы ослабляют свое познание Бога и свое стремление к нему, и это приводит к их «отпадению» от Бога, возникает несовершенный идеальный мир, в котором существа распределяются на ангелов, людей и демонов по степени их «отпадения». После этого происходит «вторичное» творение (как и у Оригена): Бог наделяет каждое существо телом, которое соответствует степени его «отпадения» от Бога, это и означает появление нашего материального мира. Как и в Апокрифе Иоанна, причина появления земного мира связана с появлением онтологической «дистанции» между Богом и разумными существами, разница только в том, что в древнем памятнике эта «дистанция», т.е. начало ничто, появляется через акт мифической Софии, а у Евагрия (и у Оригена) через единый свободный акт всех разумных существ. И чтобы существа могли выявить это ничто через акт своей свободы, оно как возможность уже должно было присутствовать в Боге. При этом естественно предположить, что отпавшие от Бога через свою свободу умы с помощью своей же свободы могут преодолеть возникшую между ними и Богом «дистанцию» и вернуться к полному единству с ним. Евагрий утверждает, что это обязательно произойдет в конце истории (здесь он повторяет известную идею Оригена об *апокатастасисе*).

Согласно дошедшим до нас свидетельствам, Ориген в юности обучался у христианского философа Аммония Александрийского, причем одновременно с ним у Аммония учился не менее известный мыслитель Плотин, основатель неоплатонизма. Поскольку Плотин творил в то время, когда самой серьезной философской традицией было гностическое христианство, ему было важно при создании своей философской школы размежеваться именно с этими своими главными конкурентами. Он сделал это в трактате «Против гностиков». Плотин придерживался традиции классической греческой философии, согласно которой космос понимался как совершенное тело. Но, подобно христианским философам, Плотин понимал необходимость объяснить происхождение космоса из Абсолюта-Единого. Он знал ту гностическую модель творения, которую мы описали выше, но отверг ее именно за полагание ничто, метафизического «дефекта» в самом Боге. Вот как он оспаривает соответствующую концепцию гностиков (концепцию «падения» Софии): «...Душа, как они говорят, склонившись (пав), увидела и осветила уже существующую материю. Но откуда же сама тьма? Если они собираются сказать, что Душа создала ее своим склонением (падением), тогда, очевидно, ей некуда было бы склоняться (падать) и сама тьма не была причиной склонения (падения), но природа самой Души. Но это то же самое, что считать причиной падения предшествующую необходимость, и тем самым возводить [зло] к Первым [началам]» [Плотин, 2004, с. 326].

Этой модели Плотин противопоставляет модель эманации: выхождение из Единого ряда полностью совершенных и божественных творений, подобных Плероме гностиков. В тех случаях, когда он последовательно развивает свои мысли, он принципиально отрицает наличие существенного зла и несовершенства в творении *вплоть до материального Космоса*. И хотя некоторые исследователи пытаются увидеть у Плотина понимание материи равной не-сущему, т.е. ничто, такой известный знаток античной философии, как А.Ф. Лосев, категорически отрицает это: «...своей характеристикой материи как не-сущего Плотин, собственно говоря, только вводит в заблуждение читателя, не очень начитанного в его текстах. В основном материя у Плотина действительно не есть сущее. Но это не-сущее Плотин понимает глубочайшим образом диалектически, а не как абстрактную и неподвижную логическую категорию. Поэтому фактически получается, что материя у Плотина играет роль решительно везде и является таким же универсальным принципом бытия, как и три

основные ипостаси. Если что-нибудь прекрасно, красиво, роскошно, возвышенно и т.д., то это возникает только благодаря соучастию материи в общем мироздании наряду с тремя главными ипостасями, которые в ней соответствующим образом воплощаются. И если существует что-нибудь безобразное, уродливое, то это возникает тоже благодаря ей же самой, т.е. материи. При этом материя играет сугубо художественную роль» [Лосев, 1980, с. 650]. Лосев настаивает на необходимости для Плотина вывода о совершенстве материального космоса: «Этот космос, по Плотину, прекрасен и является предельной красотой действительной материи» [Там же, с. 662]. Особенно наглядно, продолжает Лосев, этот вывод присутствует именно в трактате Плотина против гностиков. Действительно, здесь Плотин наиболее решительно описывает космос как безусловно и абсолютно совершенный: «Мир пришел в жизнь не таким образом, что его жизнь есть что-то несвязное, она не подобна тому мельчайшему в нем, что он от полноты жизни производит днем и ночью, но он непрерывен, ясен и велик, и повсюду жив, являя собой безыскусную мудрость, – как же не назвать его очевидным и прекрасным изваянием умопостигаемых богов! Если же, будучи подражанием, он не есть само умопостигаемое, эту свою подражательность он имеет согласно своей природе, ибо будь он самим умопостигаемым космосом, не был бы уже подражанием. Но это ложь, что подражание не подобно [первообразу], ибо в нем не отсутствует ничто из того, что делает его прекрасным природным образом [умопостигаемого]. <...> И если есть другой космос, лучший, чем этот, то что это за космос? Если необходимо должен быть космос, сохраняющий подобие умопостигаемому, а другого нет, тогда таков именно наш космос. Вся Земля полна существ живых и бессмертных, и все полно ими вплоть до неба; разве звезды – и те, что в высших сферах, и те, что в низших – не боги? Они – движущиеся в порядке и кругообращающиеся в красоте? Почему они не обладают добродетелью; что мешает им иметь ее?» [Плотин, 2004, с. 314–315]. В других трактатах Плотин оказывается более реалистическим мыслителем и признает наличие зла и несовершенства в космосе, но объяснить эти негативные черты реальности он не может.

Все это означает, что в неоплатонизме нет объяснения возникновения того реального земного мира, в котором существует человек, Плотин и его последователи объясняют возникновение только *идеального варианта* нашей земной действительности, но не ее самой. По этой причине эманация в неоплатонизме рассматривается только в единстве с неотрывным от нее процессом возвращения «вышедших» из Единого сфер бытия – обратно в Единое; это оказывается естественным, поскольку подлинной онтологической «дистанции» между Единым и его порождениями не возникает. Происходит указанная «идеализация» космоса именно из-за явно высказанного Плотинем нежелания вводить в свою систему «реальное» ничто, источником которого пришлось бы признать Единое, т.е. Бога. В этом смысле общепринятое мнение о том, что именно неоплатоновская модель эманации выступает основой для развития более поздних концепций творения мира, является неверным. На самом деле, такой базовой моделью является сформулированная выше гностическая концепция творения, предполагающая происхождение ничто из Бога. Согласно новейшим исследованиям, неоплатонизм не был самостоятельной философской школой, его ключевые концепты можно понять как заимствования из более развитой философской традиции гностического христианства [Тёрнер, 2010, с. 120; см. также Mazur, 2021]. Исходя из этого можно сделать вывод, что универсальным основанием множества выдающихся философских систем вплоть до эпохи Возрождения является не неоплатонизм, как принято считать, а гностические системы Василида, Валентина, Оригена и др.

Но что же можно сказать о собственно ортодоксальной концепции творения мира Богом из ничего? Такой концепции, если иметь в виду последовательную в философском смысле систему идей, попросту не было. Все концепции такого типа,

которые с увлечением изучают церковные историки, на деле представляют собой противоречивое сочетание несочетаемых философских идей и остатков иудейских мифологических представлений. Этот вывод относится в том числе и к построениям двух известнейших христианских средневековых мыслителей – Августина и Фомы Аквинского. Августин, говоря о том, что Бог сотворил мир из ничего, умалчивает о том, откуда произошло указанное ничто и какова его сущность [Шпека, 2003], хотя без ответа на эти вопросы указанная концепция лишена существенного смысла. Фома утверждает, что Бог порождает в одном и том же акте и ничто, и мир из этого ничто, но при этом он приписывает Богу волевой акт и личную форму бытия, т.е. возвращается к мифологической концепции творения. Сама идея о творении Богом ничто в том же акте, в котором он творит мир, стала наиболее популярной в ортодоксальном богословии, но в реальности она ничего не дает и ничего не объясняет, поскольку и в этом случае ни сущность ничто, ни его подлинный источник в Боге (больше ему неоткуда появиться) не проясняются. В результате есть слова о творении, но реальной мыслительной концепции нет.

Все глубокие мыслители в последующей истории прибегали именно к ясной гностической модели творения, а вовсе не к модели эманации или догматической формуле «творения из ничего». В качестве примера рассмотрим в заключение концепцию творения в философии Николая Кузанского. Описывая акт творения, Кузанец неожиданно признает его результат случайным, т.е. не вполне определенным Богом и его всеведением: «У всякого творения от Бога – единство, отличенность и связь со Вселенной, и чем больше в нем единства, тем оно подобнее Богу; но что его единство осуществляется в множественности, отличенность – в смешении и связь – в разногласии, то это не от Бога и не от какой-то положительной причины, а потому, что так ему случилось быть» [Николай Кузанский, 1979, с. 100]. Эта мысль повторяется в главном произведении Николая несколько раз: «Кто сможет понять это – что все вещи суть образ единой бесконечной формы и разнообразны только оттого, что так их определил случай, как если бы творение было неполным (occasionatus) Богом, как акциденция есть неполная субстанция, а женщина – неполный мужчина? Сама по себе бесконечная форма воспринимается только конечным образом, так что всякое творение есть как бы конечная бесконечность или сотворенный Бог, существующий наилучшим возможным образом, как если бы Творец сказал: “Да будет”, – и, поскольку не мог возникнуть Бог, который есть сама вечность, получилось, что возникнуть смогло нечто наиболее подобное Богу» [Там же, с. 102] (курсив наш. – Д.Н., И.Е.). Можно найти похожие утверждения и в последующих произведениях Николая Кузанского. В позднем произведении «Игра в шар» он приводит любопытный пример, иллюстрирующий случайность творения: «Как горох, разом брошенный на ровную мостовую, разлетается так, что ни одна горошина не движется и не останавливается наравне с другой, а у каждой свое место и движение, однако вся инаковость и разнообразие не от бросившего, который бросил все разом и одинаково, но от случившихся обстоятельств, коль скоро невозможно, чтобы [многие] горошины двигались одинаково и останавливались в одном и том же месте» [Николай Кузанский, 1980а, с. 293]. Чтобы понять, на какую традицию опирается Кузанец, нужно заметить, что в данном случае он повторяет пример Оригена, который в трактате «О началах» точно так же говорит о случайном распределении зерен в брошенной мере хлеба и этим иллюстрирует разнообразие и непредсказуемость форм сотворенного мира, не предсказанных Богом, а произошедших от свободы существ, созданных в мире [Ориген, 2008, с. 158–159].

Николай не оставляет без объяснения обнаруженный им в творении элемент случайности, его причиной он объявляет ничто, в котором (а не из которого) Бог совершает акт творения: «Рассмотришь вещи без него (Бога. – Д.Н., И.Е.) – они так же ничто, как число без единицы. Рассмотрешь его без вещей – у него бытие,

у вещей ничто. Рассмотрешь его, как он пребывает в вещах, – окажется, что рассматриваешь вещь как некое бытие, в котором пребывает Бог, и тем самым заблуждаешься, как ясно из предыдущей главы: ведь бытие вещей не есть что-то другое [рядом с божественным бытием], словно это две разные вещи, но все их бытие и есть бытие-от. Рассмотрешь вещь, как она пребывает в Боге, – она есть Бог и единство. / Остается разве сказать, что множество вещей возникает благодаря пребыванию Бога в ничто: отними Бога от творения – и останется ничто» [Николай Кузанский, 1979, с. 105]. Эта идея также оказывается очень устойчивой в творчестве немецкого кардинала; в поздней работе «О возможности-бытии» Николай дает ей такое развитие: «...так как “творить” означает “приводить от небытия к бытию”, ясно, что само небытие ни в каком случае не является творением» [Николай Кузанский, 1980б, с. 139]. Мы видим, что Николай не принимает идею о том, что ничто (небытие) творится Богом в том же акте, что и тварный мир, он отказывается уравнивать ничто и мир. Дальше эта его позиция получает естественное развитие: «Ты видишь, – говорит в диалоге своему собеседнику Кардинал, – что нечто существует, небо, например, земля, море и прочее; и поскольку ты видишь, что одно не есть другое, и таким образом видишь, что всё это – после небытия, ты, следовательно, видишь, что оно – от вечного бытия после небытия существует в качестве того, что оно есть» [Там же, с. 177]. Здесь совершенно ясно утверждается, что мир возникает от «вечного бытия» (Бога), но *после небытия (ничто)*. Получается, что ничто каким-то загадочным образом возникает до акта творения из самого Бога и, «примешиваясь» к творению, делает его множественным. Нужно добавить, что указанное небытие (ничто) в системе Кузанца является причиной не только множественности вещей, но и их разрушимости и гибели, т.е. причиной зла. Значит, это *негативное* ничто, которое Бог не мог породить в соответствии с благим «планом» творения, оно неожиданно, «случайно» выходит из самого Бога, который как бы допускает его в акт творения. Нетрудно видеть, что эта модель творения соответствует той, которую мы обнаружили в Евангелии Истины и которая была творчески воплощена в учении Оригена и его последователя Евагрия Понтийского. При этом нет никаких оснований утверждать, как это делается почти во всех исследованиях учения Кузанца, что его концепция творения основана на неоплатонических идеях (подробнее см. [Евлампиев, 2010]).

Философская система Николая Кузанского стала основанием для всех самых оригинальных систем последующей европейской философии, вплоть до систем Шеллинга, Гегеля, Вл. Соловьева и др. Можно было бы показать, что именно его модель творения, т.е. та модель, которая возникла в традиции гностического христианства, была с теми или иными вариациями воплощена в этих оригинальных системах. Ее реальной альтернативой выступала только модель, изложенная в платоновском «Тимее», основанная на идее вечного предсуществования материи «рядом» с Богом. В некоторых новейших концепциях можно обнаружить и этот вариант понимания творения, например в концепции «творческой эволюции» А. Бергсона. В то же время догматическая модель «творения мира из ничего» осталась уделом учебников систематического богословия, которые, раз за разом воспроизводя ее в виде стандартного набора фраз, так и не смогли наполнить эти фразы разумным и глубоким содержанием.

Список литературы

Дунаев, Фокин, 2007 – Дунаев А.Г., Фокин А.Р. Евагрий Понтийский // Православная энциклопедия. Т. 16. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2007. С. 557–581.

Евангелие Истины, 2008 – Евангелие Истины. Двенадцать переводов христианских гностических писаний. Ростов н/Д.: Феникс, 2008. 541 с.

Евлампиев, 2010 – *Евлампиев И.И.* Учение Николая Кузанского о Боге, мире и человеке в историко-философской перспективе // *Coincidentia oppositorum: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву.* СПб.: Алетейя, 2010. С. 47–82.

Иринеи, 1996 – *Иринеи Лионский.* Творения. М.: Православный паломник, 1996. 622 с.

Карсавин, 1994 – *Карсавин Л.П.* Глубины сатанинские (Офиты и Василид) // *Карсавин Л.П.* Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994. С. 58–75.

Лосев, 1980 – *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М.: Искусство, 1980. 766 с.

Николай Кузанский, 1980а – *Николай Кузанский.* Игра в шар // *Николай Кузанский.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1980. С. 249–316.

Николай Кузанский, 1980б – *Николай Кузанский.* О возможности-бытия // *Николай Кузанский.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1980. С. 135–182.

Николай Кузанский, 1979 – *Николай Кузанский.* Об ученом незнании // *Николай Кузанский.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1979. С. 47–184.

Ориген, 2008 – *Ориген.* О началах // *Ориген.* О началах. Против Цельса. СПб.: Библиополис, 2008. 790 с.

Платон, 1994 – *Платон.* Тимей // *Платон.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 421–500.

Плотин, 2004 – *Плотин.* Против гностиков // *Плотин.* Вторая эннеада. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. С. 295–346.

Спасский, 1996 – *Спасский А.* История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице). Репр. изд. М.: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1996. 648 с.

Тёрнер, 2010 – *Тёрнер Дж.Д.* Гностицизм и платонизм: Сифианские платонизирующие тексты из Наг-Хаммади в их отношении к поздней платонической литературе // *Религиоведческие исследования.* 2010. № 3/4. С. 109–136.

Филон, 2000 – *Филон Александрийский.* О сотворении мира по Моисею // *Филон Александрийский.* Толкования Ветхого Завета. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000. С. 51–113.

Шпека, 2003 – *Шпека К.А.* Августин Блаженный о сотворении мира в трактате «О книге бытия» // *Проблемы истории, филологии, культуры.* 2003. № 13. С. 280–285.

Mazur, 2021 – *Mazur A.J.* The Platonizing Sethian Background of Plotinus's Mysticism. Leiden, 2021. 356 p.

The Problem of the Origin and Essence of Nothing in the Christian Concept of the Creation of the World by God*

Daria A. Nadeina

independent researcher; e-mail: andeo.me@gmail.com

Igor I. Evlampiev

St. Petersburg State University, Institute of Philosophy, Department of Russian Philosophy and Culture. 5 Mendelevskaya liniya, St. Petersburg, 190034, Russian Federation; e-mail: yevlampiev@mail.ru

In this article, the authors offer an original view on the development of the creation concepts in the Christian thought history. The article focuses on the importance of the cosmogony of Gnostic Christianity for the development of cosmogonic ideas in European philosophy. The cosmogony of the Gospel of Truth is interpreted as a serious philosophical alternative to the orthodox concept of the creation of the world from nothing and the neoplatonic concept of emanation. The authors point to the continuity between the concept of creation in the texts of Gnostic Christianity and subsequent philosophical systems expressed in the texts of Origen, Evagrius of Pontus, Areopagitics,

* The reported study was funded by RFBR according to the research project No. 21-011-41005 “Palestine as the Place where Man Hears God: Concepts of Prophetism, Messianism, and Eschatology in Religious Texts of Late Antiquity (2nd century B.C. – 5th century A.D.) and Their Reminiscences in Russian Thought in the 19th and 20th Centuries”.

Meister Eckhart, Nicholas of Cusa, and others. Particular attention is paid to the understanding of the concept of “nothing” in the context of the development of cosmogonic systems.

Keywords: gnosticism, creation from nothing, nothing, neoplatonism, Origen, Nicholas of Cusa, emanation

References

- Dunaev A.G., Fokin A.R. Evagrii Pontijskij [Evagrius of Pontus]. In: *Pravoslavnaja enciklopedija*, 2007, vol. 16, p. 557–581. (In Russian)
- Evangelie Istiny. Dvenadcat' perevodov khristianskikh gnosticheskikh pisanij* [Gospel of Truth. Twelve Translations of Christian Gnostic Writings]. Rostov-on-Don: Feniks Publ., 2008. 541 p. (In Russian)
- Evlampiev I.I. Uchenie Nikolaja Kuzanskogo o Boge, mire i cheloveke v istoriko-filosofskoj perspective [The Teaching of Nicholas of Cusa about God, the World and Man in the Historical and Philosophical Perspective]. In: *Coincidentia oppositorum: ot Nikolaja Kuzanskogo k Nikolaju Berdjaevu* [Coincidentia oppositorum: from Nicholas of Cusa to Nikolai Berdyaev]. St.-Petersburg: Aletejja Publ., 2010, pp. 15–26. (In Russian)
- Irenaeus of Lyons. *Tvorenija* [Works]. Moscow: Pravoslavnyj palomnik Publ., 1996. 622 p. (In Russian)
- Karsavin L.P. Glubiny sataninskie (ofity i Vasilid) [Against Heresies. Proof of Apostolic Preaching]. In: Karsavin L.P. *Malye sochinenija* [Small Essays]. St.-Petersburg: Aletejja Publ., 1994, pp. 58–75. (In Russian)
- Losev A.F. *Istorija antichnoj estetiki. Pozdnij ellinizm* [History of Ancient Aesthetics. Late Hellenism]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1980. 766 p. (In Russian)
- Mazur A.J. *The Platonizing Sethian Background of Plotinus's Mysticism*. Leiden, 2021. 356 p.
- Nicholas of Cusa. Igra v shar [Ball Game]. In: Nicholas of Cusa. *Sochinenija* [Works], vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1980, pp. 249–316. (In Russian)
- Nicholas of Cusa. O vozmozhnosti-bytii [On Possibility-Being]. In: Nicholas of Cusa. *Sochinenija* [Works], vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1980, pp. 135–182. (In Russian)
- Nicholas of Cusa. Ob uchenom neznanii [About Scientific Ignorance]. In: Nicholas of Cusa. *Sochinenija* [Works], vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1979, pp. 47–184. (In Russian)
- Origen. O nachalakh [About the Beginnings]. In: Origen. *O nachalakh. Protiv Cel'sa* [About the Beginnings. Against Celsus]. St.-Petersburg: Bibliopolis Publ., 2008. 790 p. (In Russian)
- Philo of Alexandria. O sotvorenii mira po Moiseju [On the Creation of the World According to Moses]. In: Philo of Alexandria. *Tolkovanija Vethogo Zaveta* [Interpretations of the Old Testament]. Moscow: Greko-latinskij kabinet Ju.A. Shichalina, 2000, pp. 51–113. (In Russian)
- Plato. Timej [Timaeus]. In: Plato. *Sobranie sochinenij* [Collected Works], vol. 3. Moscow: Mysl', 1994, pp. 421–500. (In Russian)
- Plotin. Protiv gnostikov [Against the Gnostics]. In: Plotin. *Vtoraja enneada* [Second Ennead]. St.-Petersburg: Izd-vo Olega Abyshko Publ., 2004, pp. 295–346. (In Russian)
- Shpeka K.A. Avgustin Blazhennyj o sotvorenii mira v traktate “O knige bytija” [Augustine the Blessed on the Creation of the World in the Treatise “On the Book of Genesis”], *Problemy istorii, filologii, kul'tury* [Problems of History, Philology, Culture], 2003, no. 13, pp. 280–285. (In Russian)
- Spasskij A. *Istorija dogmaticeskikh dvizhenij v epohu vseleskikh soborov (v svjazi s filosofskimi uchenijami togo vremeni). Trinitarnyj vopros (Istorija uchenija o sv. Troice)* [History of Dogmatic Movements in the Era of Ecumenical Councils (in Connection with the Philosophical Teachings of that Time). The Trinitarian Question (History of the Doctrine of the Holy Trinity)]. Moscow: Moskovskoe podvor'e Svjato-Troickoj Sergievoj lavry Publ., 1996. 648 p. (In Russian)
- Turner J.D. Gnosticizm i platonizm: Sifianskie platonizirujushhie teksty iz Nag-Hammadi v ikh ot-noshenii k pozdnej platonicheskoj literature [Gnosticism and Platonism: The Sethian Platonizing Texts from Nag Hammadi in their Relation to Late Platonic Literature], *Religiovedcheskie issledovanija*, 2010, no. 3/4, pp. 15–26. (In Russian)