

EX NIHILО ИЛИ EX SEMETIPSO: ПРОБЛЕМА ТВОРЕНИЯ У ОРИГЕНА, ГЕРМОГЕНА И ТЕРТУЛЛИАНА С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ЛОГИКИ АРЕОПАГИТА

ЕЛЕНА СЫРЦОВА

Кандидат философских наук,
старший научный сотрудник
Института философии
имени Г. С. Сковороды
Национальной Академии Наук
Украины.

Адрес: ул. Трехсвятительская, д. 4,
01001, Киев, Украина.

E-mail: elena.sirtsova@gmail.com

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

creatio ex nihilo, *creatio ex semetipso*, *катаболе*,
зло, *материя*, *Ориген*, *Тертуллиан*, *Гермоген*,
Ареопагит.

В статье рассматривается отношение Оригена к богословско-философской идее *creatio ex nihilo*, которая получила свое развитие в полемике Тертуллиана с Гермогеном. Обращается внимание на соответствие этой идеи представлениям, изложенным в апокрифических и гностических книгах, в то время как христианская идея творения *ex semetipso* получила наиболее последовательное обоснование и развертывание в трактате Ареопагита «О божественных именах».

Если допустить, что Все Сущее и Бог Суций по объему логического значения не совпадают, то получалось бы, что Все Сущее или больше Бога, и тогда включает в себя какой-то объем «пустой от Бога», или же Сущее бытия меньше Бога, и тогда получалось бы, что Бог Суций включает в Себя что-то несущее. Таким образом, обе логические модели, которые предстают как отрицание

тождественности Бога и Всего Сущего, могут быть поняты как имплицитное отрицание Полноты и Совершенства Бога Сущего. Соответственно не меньшим отрицанием этих же определений было бы допущение, что в Боге как Сущем «чего то не было», и Он должен был бы творить из чего-то «кроме» Самого Себя, т. е. из чего-то, что «не Бог», из чего-то, «чего в Нем нет», пусть это будет названо материей, неким инобытием или «ничем». Но в Боге как Сущем все «есть», и творит Он из того, что «есть». Бог Суций — это вечное «Все», в котором все вечно «есть». Именно от полноты этого «Всего» и этого «есть» Он и творит совершенный космос в Своей Премудрости и Слове.

Философская меонтология Ареопагита предстает как монистическая христианская логика, согласно которой онтологических оснований для идеи творения «из ничего» быть не может.

Вопрос о наличии зла в мире в раннехристианской экзегетической традиции уже с самого начала был *implicite* связан с вопросом о его появлении в творении Божьем. Ведь зло не могло быть создано Богом, который для христиан является Богом Добра по определению. Поэтому в эпоху поздней античности и в раннехристианское время одним из распространенных взглядов на существование зла в мире было представление, что зло является производным от материального начала мира. Ряд исследователей были склонны связывать происхождение концепции творения *ex nihilo* с гностическими учениями II в., которые рассматривали этот мир (ὁ κόσμος) как порождение зла, как реальность, которую следует отбросить на пути к Богу Доброму (Посновъ 1991, 372–412).

К такой же негации космоса как мира зла располагали в какой-то мере и некоторые логики евангельских текстов. Например, слова Христа о том, что, как и он сам, его апостолы не от этого мира: «οὐκ εἰσὶν ἐκ τοῦ κόσμου» (Ин. 17:14–15) (Novum Testamentum 1984, 306), что он победил космос: «ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον» (Ин. 16:33) (Novum Testamentum 1984, 304), или слова апостола, что мир во зле лежит: «ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κέῖται» (1 Ин. 5:19) (Novum Testamentum 1984, 625). Но наряду с такими речениями, которые выражают негативное отношение к космосу, в Евангелии от Иоанна содержится обращение Иисуса Христа к Богу, где он говорит о своих апостолах: «я не прошу Тебя взять их от этого космоса, но уберечь их от зла (ἐκ τοῦ πονηροῦ)» (Ин. 17:15) (Novum Testamentum 1984, 306). Из этого следует, что домен зла и космос для Иисуса Христа не одно и то же.

Вместе с тем Евангелие от Иоанна в ряде случаев называет появление космоса словом ἡ καταβολή, которое по-гречески означает «ниспадение», «отбрасывание». Ориген, рассматривая использование этого понятия в евангельском выражении «πρὸ καταβολῆς κόσμου» (Ин. 17:24) и Послании апостола Павла к ефесянам (Еф. 1:4), акцентировал внимание, прежде всего, на его негативных коннотациях, связанных со значением «отбрасывание», и сделал вывод о том, что в указанных контекстах ἡ καταβολή означает низвержение всех существ из высшего состояния в низшее, что по латыни «неточно перевели [словом] *constitutio* — устройство мира» (Orig. *De princ.* III.5.4) (Origène 1980, 224–226; Ориген 1993, 251¹).

Тему деградации и отпадения духов Ориген развивает также в связи с вопросом о сотворении космоса «из ничего»:

Но 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 (Orig. *De princ.* II.9.2) (Origène 1978, 354; Ориген 1993, 152).

1 Здесь и далее «О началах» Оригена цит. в пер. Н. Петрова: Ориген 1993.

Следовательно, они могут по собственной воле отклониться от добра ко злу. Действительно, если мир был сотворен «из ничего», то он не имеет основы добра в самом себе, добро было введено извне в него Богом, и творение может предстать отпадением от Бога и деградацией под действием-тяжестью исходного субстанциального начала, не бывшего добрым по своей природе.

Следует, однако, отметить, что концепция творения мира «из ничего», несмотря на ее фактическую интеграцию христианской доктриной, не находит себе подтверждения в Священном Писании. Ориген, который на нее ссылается, указывает апокрифические источники, а именно: Вторую книгу Маккавееву, «Пастыря» Ермы и Книгу Премудрости Соломона. Так, во Второй книге Маккавеевой мать говорит сыну, который идет на муку: «Молю тебя, дитя мое, посмотри на небо и на землю, на все, что есть там, и Бог сотворил из несущих (οὐκ ἐξ ὄντων)» (2 Макк. 7:28) (Septuaginta 1959, 77; Толковая Библия 1913, 7.2, 156). В «Пастыре» Ермы сказано, что Бог, тот, который на небесах, сотворил все из небытия (ὁ θεὸς ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς κατοικῶν καὶ κτίσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τὰ ὄντα) (Паст. I.1:6) (Hermas 1958, 78). В апокрифической «Премудрости Соломона» говорится о всеильной руке Божией, которая сотворила мир «из бесформенной материи (ἐξ ἀμόρφου ὕλης)» (Прем. 11:17) (Septuaginta 1962, 131; Толковая Библия 1908, 5, 125, текст и коммент.). Последнее выражение Ориген связывает с философской идеей материи, хотя и признает, что наименование материи в значении субстанции в канонических текстах не встречается: «должно знать, что наименование материи, в смысле субстанции, лежащей в основе тел, мы доселе не нашли в канонических Писаниях» (Orig. *De princ.* IV.33) (Origène 1980, 414; Ориген 1993, 321). Он развивает идею материи, настаивая на ее тварности и упоминая, хотя и не называя, тех, кто, сообразуя слова «Премудрости» с началом «Бытия», считает, что «невидимую и неустроенную землю Моисей называет не что иное, как бесформенную материю»². По словам Оригена:

2 Упоминания платоников II в. о бесформенной материи восходят к «Тимею» Платона (*Tim.* 49a–53b) (Plato 1902), где понятие материи (ἡ ὕλη) в значении первоначала не употребляется, а используются понятия ἡ ὑλοδοχὴ (восприемница), ἡ χώρα (пространство), а также τὸ εἶδος ἄμορφον (бесформенный вид) (*Tim.* 51a), что указывает на пространственное, а не вещественное понимание. Понятие материи как ἡ ὕλη в философском смысле было воспринято платониками от Аристотеля, который полагал, однако, что «материя и форма неотделимы от предмета, а для места это допустимо» (*Phys.* IV, 2, 209b 23–24) (Аристотель 1981, 126). Вместе с тем весьма характерной для Гермогена и современных ему авторов (Alcinous, Calcidius, Apuleius) стала скорее постаристотелевская формула, согласно которой материя «оказывается ни телесной, ни бестелесной» (*Tert. Adv. Herm.* 35) (Tertullien 1999, 174, 388; Alcinous 2002, 92). В комментарии к изданию трактата «Adversus Hermogenem» Ф. Шапо отмечает, что среди мыслителей эпохи «Гермоген, но также Иустин и Климент Александрийский, усматривали в Быт. 1:2 намек на предсуществовавшую материю. Другие же, сторонники творения ex nihilo, интерпретировали упоминаемую в начале книги землю как бесформенную материю философской традиции, но рассматривали ее как первое творение Бога, с которого началось устройство тел (ср.: Татيان *Cohort. ad Graec.* 12.1–2; Феофил *Ad Auto.* II.10; Ориген *De princ.* II.1.4, IV.4.6; Григорий Нисский *Hexameron*, [PG 44], 77C–80C; Филастр *Div. Her. Lib.* 95 (67), 1.3–5). Но был и третий путь, открытый Феофилом, согласно которому творение ex nihilo не предшествует демиургии, т. е. относится

Если материя действительно такова, то отсюда ясно, что начала тел — не неизменны. Те же, которые признают началами телесных вещей атомы, то есть или то, что не может делиться на части, или то, что делится на равные части, или же какой-нибудь один элемент, не могут причислить к началам имя материи, то есть то, что в собственном смысле означает материю. Но когда в основе всякого тела они [все-таки] полагают материю, субстанцию превращаемую, изменяемую и делимую, то они, конечно, не будут считать ее бескачественною по ее свойству. В этом и мы соглашаемся с ними. Мы совершенно отвергаем нерожденность или несотворенность материи <...> Однако нужно знать, что субстанция никогда не существует без качества: один только разум усматривает, что материя есть то, что лежит в основе тел и может принимать [то или иное] качество (Orig. *De princ.* IV.33–34) (Origène 1980, 416–418; Ориген 1993, 322).

Таким образом, логика творения мира Богом предстает у Оригена как онтологически двойственный процесс: сначала творение бескачественной материи из ничего, а затем из этой абстрактной, лишь умопостигаемой материи — уже потенциально качественной субстанции стихий, элементов и тел космоса. Примечательно, что ни идея творения «из ничего», ни идея материи как тварной субстанции, которая предшествует формированию земли, неба, светил, стихий и тел в космосе, не находит подтверждения в Священном Писании, хотя речь идет об основополагающих для христианского гнозиса вопросах (ср.: Hubler 1995; May 1994; Соран 1996).

Вместе с тем, кроме апокрифов, можно указать и на гностические учения раннехристианской эпохи, которые могут рассматриваться как один из прологов концепции творения мира «из несущих», а именно на идею гностика II в. Василида, который полагал, что мир был создан Богом «из несущего». Правда, он добавлял, что и Бог сам был также несущим («несущий Бог невольно сотворил несущий мир из несущих (ὁ οὐκ ὦν θεός ἀβουλήτως ἐποίησε οὐκ ὄντα κόσμον ἐξ οὐκ ὄντων)» (Болотов 1910, 205). Тем не менее, роль Василида так же, как и роль Тертуллиана (о ней далее), во введении в доктринальный диапазон раннехристианской эпохи идеи творения мира из несущего в начале II в. заслуживает внимания. Эту роль следует отметить, поскольку она дает основания усмотреть логическую связь концепции творения «из ничего» с характерным для гностицизма негативным взглядом на космос как домен зла, отделенного от Добра. Именно на эту идею, прежде всего, и опираются представления о вечности зла в космосе и стремлении душ к освобождению из заключения в этом зле, в которое они отпали.

Для прояснения вопроса об источниках и философском контексте идеи творения Богом космоса «из ничего» в раннехристианскую эпоху важное значение имеет трактат Тертуллиана «Против Гермогена» («*Adversus Hermogenem*»),

не к материи, а к самим творениям: они создаются сразу согласно их собственной природе без промежуточной стадии бесформенной материи (Феофил *Ad Auto.* II.13)» (Tertullien 1999, 30).

который датируется 203–205 гг. (Столяров 1994, 19). Текст этого трактата показывает, что приведенный в раннем труде Оригена «Περὶ ἀρχῶν» тезис о том, что под «безвидной и пустой» землю первой главы Библии порой понимают именно материю, был ранее использован в аргументации в пользу сотворения Богом мира из материи в концепции Гермогена (*Tert. Adv. Herm.* 24–25) (Tertullien 1999, 142, 144; Тертуллиан 1994, 146–147). Идею творения Богом мира из материи Гермоген рассматривал как логическое основание для объяснения существования зла в мире, которое онтологически не могло происходить от Благого Творца и, тем более, воспроизводиться во времени вопреки Его воле. Не исключено, что Ориген, как и Тертуллиан, имел возможность познакомиться с аргументацией Гермогена и в изложении Феофила Антиохийского, который за несколько десятков лет до Тертуллиана также написал книгу «Против ереси Гермогена». О существовании этой книги, которая не сохранилась, сообщает Евсевий Кесарийский (*Eus. Eccl.* IV.24) (Евсевий Памфил 2008, 182). Считают вероятным, что Тертуллиан использовал также другое сочинение Феофила Антиохийского «К Автолику» (Панасенко 1994, 405). С этим источником мог быть знаком и Ориген. Очевидно, что в это время идея творения Богом мира «из ничего», которую оспаривал Гермоген, уже воспринималась и трактовалась многими верующими как неотделимая от христианского учения. По крайней мере, в своем сочинении «О прескрипции [против] еретиков» («*De praescriptione haereticorum*»), написанном, возможно, в конце II в., Тертуллиан воспроизводит эту идею как составную часть христианского Правила веры (*Regulae Fidei*): «А Правило веры ... таково: им удостоверяется, что Бог един и нет иного Бога, кроме Творца мира, Который произвел все из ничего через Слово Свое, происшедшее прежде всего» (*Tert. De praescr.* 13) (Tertullien 1957, 106; Тертуллиан 1994, 112³).

Что касается Гермогена, то его аргументация, согласно Тертуллиану, исходила из констатации существования не двух («творение из ничего» и «творение из материи»), а трех логически возможных вариантов решения проблемы творения Богом мира:

Он допустил, что Бог сотворил все или из Себя Самого, или из ничего, или из чего-то, чтобы после того, как он покажет, что Бог не мог сотворить ни из Самого Себя, ни из ничего (*ut cum ostenderit neque ex semetipso fecisse potuisse, neque ex nihilo*), сделать из этого вывод, что остается лишь признать: Бог сотворил из чего-то, а это что-то и было той самой материей (*materiam fuisse*) (*Tert. Adv. Herm.* 2) (Tertullien 1999, 80; Тертуллиан 1994, 130, пер. с изм.⁴).

Основное содержание трактата Тертуллиана «Против Гермогена» составляет как раз опровержение аргументов последнего против возможности творения Богом мира из ничего (*ex nihilo*). Что же касается идеи творения Богом мира

3 «О прескрипции [против] еретиков» цит. в пер. А. Столярова: Тертуллиан 1994, 106–129.

4 «Против Гермогена» цит. в пер. Ю. Панасенко, иногда со значительными изменениями: Тертуллиан 1994, 130–160.

«из Себя Самого» (*ex semetipso*), то направленную против нее аргументацию Гермогена Тертуллиан никак не опровергает и, вероятно, принимает, поскольку и сам ссылается на нее в своей критике тезиса Гермогена о творении Богом мира из материи (*Tert. Adv. Herm.* 39) (Tertullien 1999, 184; Тертуллиан 1994, 156).

Особого внимания в контексте рассмотренных идей заслуживает аргументация Гермогена против идеи творения Богом мира «из Себя Самого», поскольку сам опыт опровержения является достоверным свидетельством возможности размышления богословов и философов раннехристианского постапостольского времени в таком направлении (Сирцова 2000, 54–59). Рассмотрим аргументы Гермогена и их возможное опровержение.

Первый аргумент Гермогена. Как сообщает Тертуллиан, «Гермоген отрицает, что Бог мог творить из Себя Самого, потому что все, что ни сотворил бы из Самого Себя Бог, было бы частью Его Самого. С другой стороны, Он не раскладывается на части, так как Неделим, Неизменяем и всегда Один и Тот же, раз Он — Бог» (*Tert. Adv. Herm.* 2) (Tertullien 1999, 80; Тертуллиан 1994, 130–131). Как видим, Гермоген обращается здесь к древней античной традиции рассмотрения вопроса о неделимости и самотождественности Единого, восходящей к «Пармениду» Платона (*Plat. Parm.* 137c–166c) (см.: Plato 1901; Платон 1993, 360–412; Turner, Corrigan 2011, 175–254). Опираясь на эту же традицию, можно в ответ сформулировать вопрос: должно ли созданное из Него Самого с необходимостью быть Его частью? Из того, что Он всегда Один и Тот же, обязательен ли вывод, что Он не может найти в Себе Самом возможности для творения? Кроме того, следует отметить, что сама логика и грамматика Святого Писания указывает на некоторую внутреннюю множественность Единого, например, в таком выражении, как «Его невидимые (*τὰ ἀόρατα αὐτοῦ*)» (Рим. 1:20) (*Novum Testamentum* 1984, 410), где форма артикля *τὰ* свидетельствует о том, что Единый в Себе допускает в своей тотальности определенную, составляющую Его, имманентную множественность. После тринитарных и христологических дискуссий и разработки в эпоху Соборов христианской мистической логики единства / триединства, нераздельности / неслиянности приведенный аргумент Гермогена окончательно утрачивает свою силу.

Второй аргумент Гермогена: «если бы Он сотворил что-либо из Самого Себя, то оно принадлежало бы Ему Самому» (*Tert. Adv. Herm.* 2) (Tertullien 1999, 80; Тертуллиан 1994, 131). Относительно этого утверждения можно отметить, что, если космос был сотворен, то он безусловно принадлежит Богу Сущему, но не является составной частью Бога. Космос как сущий творится и находится в Сущем, но не является Сущим, как не являются все те, кого средневековые иллюстрации изображают в пасти Ада, неотъемлемыми составляющими естества этого страшилища. Бог Сущий мог существовать и быть Самим Собой и без космоса. Космос же, как Его творение, может логически мыслиться в божественном мире лишь как сущий в Сущем, сотворенный этим Богом Сущим из Самого Себя.

Третий аргумент Гермогена: «Всякое же нечто, и которое возникло, и которое Он сотворил, должно считаться несовершенным, потому что возникло из части и из части Он сотворил» (*Tert. Adv. Herm. 2*) (Tertullien 1999, 80, 82; Тертуллиан 1994, 131). Похоже, что в основе этого аргумента лежит соображение Гермогена о том, что к части Совершенного можно подходить с меркой «части несовершенного». Однако Всемогущий и Совершенный Бог Суший Святого Писания, разумеется, способен творить совершенное из части Себя Самого как Совершенства, которое от этого никоим образом, мерой или частью не уменьшается. Кроме того, даже оставаясь в пределах мистической видимости раннегреческих философских представлений пифагореизма, возможно привести пример совершенной нематериальной единицы, которая одновременно является и символом тотальности совершенного единого, и знаком неотъемлемой части множественности, которую это единое собою обнимает, удерживает и соединяет.

Четвертый аргумент Гермогена: «Если же, будучи всем, Он сотворил все, то следовало бы, чтобы Он одновременно и был, и не был бы всем, потому что следовало бы и чтобы Он был всем, чтобы сотворил Сам Себя, и чтобы не был всем, чтобы возник из Самого Себя. Но это слишком трудно» (*Tert. Adv. Herm. 2*) (Tertullien 1999, 82; Тертуллиан 1994, 131). Относительно выражения Гермогена «если же, будучи всем, Он сотворил все» следует сразу прояснить, что дважды употребленное в нем слово «все» в первом случае имеет объем значения, отличный от значения слова «все», употребленного во втором случае. В первом случае Бог как «все» может означать для христиан Бога Сушего и Бога Творца, тогда как во втором случае то же самое слово означает «все» тварно сущее, космос. При таком понимании «Все» Бога несравнимо больше по объему логического значения, чем «все» тварного космоса. Похоже, что взаимоподмена разных объемов значения слова «все» и логическое нагромождение «всего», трудность которого осознавал сам Гермоген, связаны с его традиционно платоническим стилем мышления, который здесь явно вступил в противоречие с логикой христианских текстов. Ведь согласно платонической традиции «сущим» мыслился лишь мир божественного, вечного, умозрительного и нетварного, т. е. лишь часть «всего», тогда как вторую часть «всего» составляло то, что пребывает в становлении, физическое, данное в ощущениях, космическое. Если в границах такой онтологической парадигмы называть Бога «всем», то и выходит, что если бы «Бог был всем», то Он должен был бы быть и Богом Творцом, Богом Сущим, как умозрительная реальность, и одновременно быть тем, что пребывает в становлении, реальностью космической, т. е. должен был бы обнимать в статусе «Всего» оба известных платонизму измерения реальности: быть и умозрительно вечным, и космически преходящим. А допустить такое для платоника действительно «слишком трудно», так как из этого следовало бы, что Бог является одновременно и «сущим», и «несущим». Если же не пробовать подвести логику библейских текстов под логику текстов платонических, то выходит, что Бог является «Всем» как единый Суший, и Он мог

сотворить «все» космически сущее из Самого Себя именно как Сущего. Разумеется, что Он не имел необходимости творить Самого Себя, поскольку всегда является «Всем Сущим», вечным и неизменным, нераздельным и всемогущим. Так понятие «Все» Бога является неизмеримо большим, чем «все» мира, поскольку «все» мира выступает лишь частичным проявлением многомерности «Всего Сущего». Соответственно, Бог и мир это не две реальности, одна из которых сущая, а другая несущая, так же, как и не две части одной Сущей реальности, логически более объемной, чем и Бог, и мир, отдельно или вместе взятые. Бог Сущий в таком неплатоническом понимании это единственное, что есть, и все, что есть. Кроме Него, нет ничего, ни материи, ни некоторого «ничто», ни еще какой-либо инореальности. Поэтому, если от полноты добра и благодати своей Он захотел бы сотворить мир как космос, то мог бы это сделать только из Самого Себя как Сущего, имея в Самом Себе все необходимое для такого творения, и Слово, и Премудрость, и Дух, и Силу. Таким образом, Бог — это Единственное Сущее, в мистико-логической полноте которого Он полагает «все» космически сущее как результат своего собственного творческого проявления *ex semetipso*.

В соответствии с такой логикой, человек способен даже в непосредственной интуитивной форме представить, что мир был сотворен не вне Бога Сущего и не наряду с Ним, а в Самом Сущем, который и является Богом Отцом и Вседержителем нашего мира. То есть, как метафорически высказался Джон Оуэн в одном из своих философских афоризмов, переведенном в XVII в. Иоанном Величковским: «*Non est in Mundo Deus hoc: hic mundus in illo est*» (*Epigrammatum Liber Tertius, L. XI, 20*) — «Не Бог ест в свѣтъ, але свѣтъ в Нем, як сноп в стозѣ» (Owenus Joannes 1680, 193; Величковский 1972, 150).

Пятый аргумент Гермогена состоит в отрицании того, что Бог мог творить из Себя Самого, «потому что не изменяется существующее вечно» (*Tert. Adv. Herm. 12*) (Tertullien 1999, 110, 112; Тертуллиан 1994, 138). В виду этого аргумента можно напомнить, что прямой и обратный переход Сына Бога из измерения вечности в измерение времени в каждом мгновении земного проявления, историческое сосуществование Града Божьего с Градом земным или связь между вечным и преходящим в мистике творения мира являются для христианской темпорально-этернитальной модели вполне логичными и естественными. Следует, однако, иметь в виду, что там, где у Гермогена идет речь о непосредственном творении Богом мира из Самого себя, христианское воззрение предполагает, что это творение происходит через Сына Бога, Словом Божиим и Святым Духом, проявлением которых творение космоса как раз и разворачивается. При этом феноменология творения *ex semetipso* выступает безусловно отличной от феноменологии рождения Сына, вопреки более позднему аргументу Августина, допускающему при творении «из Своей субстанции» равенство творения Сыну Единородному, а значит и Богу Отцу: «...Ты создал нечто из “ничего”. Началом, которое от Тебя, Мудростью Твоей, рожденной от субстанции Твоей. Ты создал небо и землю не из Своей

субстанции: иначе творение Твое было бы равно Единородному Сыну Твоему, а через Него и Тебе» (Aug. *Confess.* XII, 7) (Августин 1991, 313).

Таким образом, ни один из приведенных аргументов Гермогена против идеи творения Богом мира *ex semetipso* как из единственного «Преждесущего» и «Сверхсущего» Самого Себя в том понимании, которое мы встречаем впоследствии в трактате «О божественных именах» (ср.: «ἐκ τοῦ προόντος» — «от Преждесущего», Dion. Ar. *DN* 5.8) (*Corpus Dionysiacum* 1990, 186.15; Ареопагит 1995, 210, 211), не выглядит неопровержимым, если рассматривать их не только в логических границах платонической традиции, но и в контексте аксиоматически иной онтологии библейских текстов.

Упомянув о гипотезе творения из Самого Себя, ни критикующей ее сторонник идеи творения из материи Гермоген, ни критикующей Гермогена сторонник представления о творении «из ничего» Тертуллиан не указывают на тексты современников, в которых эта гипотеза могла бы обосновываться. Но логика ее обоснования несомненно нашла свое отражение в очевидно более позднем корпусе сочинений, известном под именем Дионисия Ареопагита, и, прежде всего, в трактате «О божественных именах». Тем не менее длительное и вполне объяснимое доминирование неоплатонизирующей традиции комментирования этого сочинения в древних схолиях и современных исследованиях (Koch 1895; Koch 1900; Andia 1997; Perl 2007) обернулось тем, что в тень ушли те «специфически христианские смыслы, представленные в сочинениях Дионисия», и «те его философские идеи, которые выделяют его на фоне философов-неоплатоников» (Лурье 2014, 377). В результате такого неоплатонизирующего и отчасти аристотелизирующего объяснения текста Ареопагита его представление о творении было отождествлено с учением «о творении всего, в т. ч. и первоматерии, *ex nihilo*» (Беневич 2010, 610). На самом же деле, у Ареопагита в самых разных вариантах речь идет о Божественной силе, творящей из Самого Себя («ἐξ ἑαυτῆς καὶ δι' ἑαυτῆς» — «из Себя, благодаря Самого Себе») (Dion. Ar. *DN* 4.17) (*Corpus Dionysiacum* 1990, 162.4; Ареопагит 1995, 134, 135), («καὶ πάντα ἐξ ἑαυτῆς τοῦ εἶναι πληροῦσα» — «наполняющая Собою все бытие») (Dion. Ar. *DN* 5.9) (*Corpus Dionysiacum* 1990, 189.1–2; Ареопагит 1995, 216, 217), («ὁ ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρισε καὶ παρήγαγεν» — «Сверхсущественный все сущее и предопределил, и осуществил») (Dion. Ar. *DN* 5.8) (*Corpus Dionysiacum* 1990, 188.9–10; Ареопагит 1995, 216, 217). «А Само Бытие — от Преждесущего, и Ему принадлежит бытие, а не Он бытию; и в Нем есть бытие, а не Он в бытии... (Καὶ αὐτὸ δὲ τὸ εἶναι ἐκ τοῦ προόντος, καὶ αὐτοῦ ἔστι τὸ εἶναι καὶ οὐκ αὐτὸς τοῦ εἶναι, καὶ ἐν αὐτῷ ἔστι τὸ εἶναι καὶ οὐκ αὐτὸς ἐν τῷ εἶναι...)» (Dion. Ar. *DN* 5.8) (*Corpus Dionysiacum* 1990, 186.15–187.1; Ареопагит 1995, 210, 211). В приведенном здесь русском переводе, предложенном Г. М. Прохоровым под редакцией А. И. Зайцева, в слове «бытие» стоит повсюду инициал, — согласно же чтению схолиаста, с которым трудно не согласиться, речь идет о бытии, сотворенном Преждесущим: «Ему бытие принадлежит как происходящее из Него (ἐξ αὐτοῦ); в Нем же оно (ἐν αὐτῷ) как сохраняемое Им; и бытию Он не

принадлежит как бытием не охватываемый, ибо Сверхсущественный — выше бытия» (*SchDN* 325.3; схолия 32 к *Dion. Ar. DN* 5.8: Ареопагит 1995, 210, 211, пер. В. В. Ребрика), — и следовательно, о логически меньшем, а не равном Ему объеме. Отметим, что такой взгляд, разумеется, не может рассматриваться, как заимствованный у неоплатоников, так как является прямым отзвуком, продолжением и развитием слов апостола Павла: «ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ... τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται» — «ибо в Нем создано все ... все благодаря Ему и для Него создано» (Колосс. 1:16) (*Novum Testamentum*, 524; пер. в редакции автора статьи). То несущее, из которого Бог творит все, является Его как Сверхсущего несущим по отношению к сущим тварного бытия, т. е. Его Самого «внутренним» несущим, которое логически не равно формуле латинского понятия о творении «из ничего». В текстах Ареопагита ни τὸ μὴ ὄν, ни οὐδὲν не соответствуют идее *ex nihilo*, а употребляются в значении Его Сверхсущности и предсуществонности сущим сотворенного Им мира, т. е. в онтологическом смысле творения из Себя Самого, *ex semetipso*. Поэтому и материя не может быть источником зла, раз она сотворена из Него Самого, как сущая из Сверхсущего.

Что же касается причин безусловного теологического приоритета, придаваемого Тертуллианом, а за ним и всей «нигилизирующей» традицией в христианстве, концепции творения Богом мира «из ничего», то данное обстоятельство, возможно, будет легче понять, если обратить внимание на некоторые ближайшие логические импликации этой концепции, которые сам Тертуллиан в достаточной степени осознавал. Так, в трактате «Против Гермогена» читаем: «все создано из ничего, чтобы в ничто возвратиться» (*Tert. Adv. Herm.* 34) (Tertullien 1999, 170; Тертуллиан 1994, 153). Таким образом, согласно Тертуллиану, следует полагать, что мир не только сотворен «из ничего», но и должен в конце концов возвратиться «в ничто», т. е., что конечной целью Творца космоса является вероятное превращение Его творения «в ничто».

О появлении «из ничего» и возвращении «в ничто» Тертуллиан пишет в трактате «О плоти Христа», касаясь вопроса о духовных телах:

Однако ты спрашиваешь, где же осталось тело голубя, когда Дух был вновь восхищен на небо, а равным образом и тело ангелов. Оно было восхищено таким же образом, каким было явлено. Если бы ты видел, как оно создавалось из ничего (*de nihilo*), ты знал бы, как оно уходит в ничто (*in nihilum*) (*Tert. De Carne Christi* 3) (Tertullien 1975, 220; Тертуллиан 1994, 164⁵).

Из этого пояснения видно, что понятие «ничто» Тертуллиан сближает не с представлениями об абстрактном отсутствии в сущем, как можно было бы предположить в контексте концепции творения Богом мира из материи, а, скорее, с более конкретной идеей исчезновения тел духовных и смертности тел плотских. А в трактате «Против Гермогена» прямо сказано, что «Он даже

5 «О плоти Христа» цит. в пер. А. Столярова: Тертуллиан 1994, 161–187.

вселенную воскресил из ничего, словно мертвую, и сделал существующей из несуществующей» (*Tert. Adv. Herm.* 34) (Tertullien 1999, 172; Тертуллиан 1994, 154). Примечательно, что, исповедуя христианский догмат о воскресении мертвых и одновременно отстаивая концепцию творения мира «из ничего», Тертуллиан приходит к рядоположению двух взаимоотрицающих утверждений: с одной стороны, «умершие воскреснут», и, вместе с тем, с другой стороны, мир как творение Бога превратится в «ничто». Но ведь род человеческий это такая же часть сотворенного Богом космоса, как земля и небо, ангелы и светила, птицы и цветы, деревья и реки. Следовательно, вера во всеобщее воскресение и Царство Небесное никак не согласуется с перспективой превращения космоса в «ничто».

Вместе с тем своим подчеркнутым «нигилистическим» эсхатологизмом во взгляде на перспективу космоса как творения Божьего тезис о конечном превращении мира в «ничто» представляется вполне созвучным как характерному для эпохи эсхатологическому мировосприятию гностиков, так и известной пророческой экзальтации монтанистов, к общине которых Тертуллиан присоединился в Риме около 207 г., т. е. через несколько лет после написания трактата «Против Гермогена». Можно предположить, что если бы отстаиваемая Тертуллианом концепция сотворения мира «из ничего» и конечное превращение этого совершенного создания Божьего в «ничто» не была бы поддержана другими христианскими авторитетами, то она могла бы найти свое логическое место в истории раннехристианских и философских идей эпохи именно в контексте объяснения идейных оснований тенденции Тертуллиана к монтизму.

Не лишне отметить, что сам Тертуллиан, похоже, со временем стал все в большей мере осознавать, что идея творения Богом мира «из ничего» в логическом отношении является по существу близкой к идее творения Богом мира из материи в духе идей Гермогена и всей платонической традиции. Так, в трактате «О воскресении плоти» («*De resurrectione carnis*» или «*De resurrectione mortuorum*») он писал:

Ибо какая разница — произойти из ничего или из чего-либо, — если возникает то, чего вообще не было, и если «быть ничем» (*nihil fuisse*) значит «не быть вообще»? И наоборот, «быть» значит «быть чем-то» (*non nihil*). Но если даже и есть разница, все равно, то и другое обращается в мою пользу. В самом деле, если Бог все создал из ничего, Он может и плоть (как бы она ни пропала) вызвать к жизни из другой материи (*Tert. De resurr. Mort.* 11) (Tertullianus 1960, 30–32; Тертуллиан 1994, 197⁶).

Подводя итог рассмотрению концепций творения платоника Гермогена, одного из основных богословов Александрийской школы допатристической эпохи Оригена и латинского «отца» идеи творения «из ничего» Тертуллиана

6 «О воскресении плоти» цит. в пер. Н. Шабурова и А. Столярова: Тертуллиан 1994, 188–248.

с точки зрения христианской онтологии и философской логики сочинений, известных под именем Дионисия Ареопагита, отметим, что при внимательном прочтении трактата «О божественных именах» становится очевидным, что его автор идею творения «из ничего» не разделял (в отличие от Оригена и Тертуллиана), как не разделял он и платоническую идею творения мира из материи (существующей вечно или в свою очередь сотворенной «из ничего»). Его трактат представляет собой развернутое философское обоснование отвергнутой рассмотренными представителями разных христианских концепций творения во II–III вв. идеи творения Богом мира сущего из Самого Себя как Сверхсущего (ὁ ὑπερούσιος, ὁ ὄντως πρῶν). Ни в гипотезе творения из материи, ни в гипотезе творения мира из ничего для объяснения логики творения мира сущего из Сверхсущего Бога автор трактата не имеет нужды, толкуя мир как сотворенный Богом из Самого Себя и в Самом Себе.

Если допустить, что Все Сущее и Бог по объему значения не совпадают, то получалось бы, что «Сущее» или больше, чем Бог, и тогда включает в себя какой-то объем «пустой от Бога», или же «Сущее» меньше, чем Бог, и тогда получалось бы, что Бог Сущий включает в себя что-то «Несущее». Следовательно, обе логические модели, отрицающие тождественность Бога и Всего Сущего явились бы очевидным отрицанием идеи Бога как Полноты и Совершенства. Соответственно, не меньшим отрицанием этих же определений было бы допущение, что в Боге как в Сущем «чего-то не было», и Он должен был бы творить из чего-либо вне Его Самого, т. е. из чего-то, что «не Бог», из чего-то, «чего в Нем нет», пусть это будет названо материей, бытием или ничто. Но в Боге как Сущем все «есть», и творит Он из того, что есть. Бог Сущий это вечное «Все», в котором все вечно «есть». Именно от полноты этого «Всего» и этого «есть» он и творит совершенный космос в Своей Премудрости и Слове, а совсем не потому, что в Нем чего-то «раньше не было». «Раньше или позже», «был, есть, будет» это уже измерения тварного космоса как сущего в Сущем, т. е. грамматика и логика вечности космической, соизмеримой со временем космически сущего, в отличие от вечности мистического «есть», соизмеримого лишь с Сущим. Поэтому и логика, и мистика творения Богом мира может быть понята как логика творения Сущим того, что всегда «есть» в Сущем, из того, что всегда «есть» в Сущем. В христианстве то, что всегда есть в Боге Сущем, называют Его Премудростью, Словом и Светом. Соответственно, все, что имеет онтологическую основу в творении, может пониматься только как проявление этой Премудрости, Слова и Света. С точки зрения такого понимания Бога Сущего и сущего космоса онтологической основы для зла в мире быть не может.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Alcinous (2002) *The Handbook of Platonism*. Translation with Introduction and Commentary by J. Dillon. Oxford: Clarendon Press (Пепринт изд.: Oxford: Clarendon Press, 1993).

- Andia Y., ed. (1997) *Denys l'Areopagite et sa postérité en Orient et en Occident, Actes du Colloque International, Paris, 21–24 septembre 1994*. Paris: Institut d' Études Augustiniennes (Collection des Études augustiniennes. Série Antiquité. Vol. 151).
- Copan P. (1996) «Is Creatio Ex Nihilo a Post-Biblical Invention? An Examination of Gerhardt May's Proposal». *Trinity Journal*. Vol. 17. Issue 1 (Spring 1996). P. 77–93.
- Corpus Dionysiacum (1990) *Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus*. Hrsg. von B. R. Suchla. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Patristische Texte und Studien. Bd. 33).
- Hermas (1958) *Le Pasteur*. Introduction, texte critique, traduction et notes par R. Joly. Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 53 bis.).
- Hubler N. J. (1995) *Creatio ex Nihilo: Matter, Creation and the Body in Classical and Christian Philosophy through Aquinas* (PhD dissertation, University of Pennsylvania).
- Koch H. (1895) «Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre von Bösen». *Philologus*. Bd. 54. S. 438–454.
- Koch H. (1900) *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen*. Eine litterarhistorische Untersuchung. Mainz: Franz Kirchheim.
- May G. (2004) *Creatio Ex Nihilo: The Doctrine of «Creation out of Nothing» in Early Christian Thought*. Edinburgh: T & T Clark.
- Novum Testamentum (1984) *Novum Testamentum Graece et Latine*. Textum Graecum post Eberhard et Erwin Nestle communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. Textus Latinus Novae Vulgatae Bibliorum Sacrorum. Editioni debetur. Utriusque textus apparatus criticum recensuerunt et editionem novis curis elaboraverunt Barbara et Kurt Aland una cum Instituto Studiorum Textus Novi Testamenti Monasteriensi Westphaliae. 27. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Origène (1978) *Traité des principes*. Introduction, texte critique et traduction par H. Crouzel, M. Simonetti. T. I (Livres I et II). Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 252).
- Origène (1980) *Traité des principes*. Texte critique et traduction par H. Crouzel, M. Simonetti. T. III (Livres III et IV). Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 268).
- Owenus Joannes (1680) *Epigrammatum Joannis Oweni, Cambro Britanni Oxoniensis, Editio...: correctissima posthumisquibusdam adaucta & instructa*. Vratislaviae: Sumtibus Joh. Adam, Kästneri.
- Perl E. D. (2007) *Theophany. The Neo-Platonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*. Albany, New York: State University of New York Press.
- Plato (1901) «Parmenides». *Platonis opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Tomus II. Tetralogias III–IV Continens. Oxford: Clarendon Press (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- Plato (1902) «Timaeus». *Platonis opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Tomus IV. Tetralogia VIII Continens. Oxford: Clarendon Press (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- Septuaginta (1959) *Septuaginta*. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. Bd. IX, 2: Maccabaeorum liber II. Edidit R. Hanhart. 3., durchgesehene Aufl. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Septuaginta (1962) *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*. Bd. XII, 1: Sapientia Solomonis. Edidit J. Ziegler. 2., durchgesehene Aufl. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tertullianus (1906) «Adversus Hermogenem». *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera*. Ex Recensione Aemilii Kroymann. Pars III. Praegae, Vindobonae: Tempsky; Lipsiae: Freytag (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Tome 47). P. 126–176. (Репринт: Turnhout: Brepols, 1954).
- Tertullianus (1960) *Q. Septimii Florentis Tertulliani De resurrectione carnis liber*. — *Tertullian's Treatise on the Resurrection*. The text edited with an introduction, translation and commentary by E. Evans. London: S. P. C. K.
- Tertullien (1957) *Traité de la prescription contre les hérétiques*. Introduction, texte critique et notes de R. F. Refoulé, traduction de P. Labriole. Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 46).
- Tertullien (1975) *La chair du Christ*. T. I. Introduction, texte critique et traduction de J. P. Mahé. Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 216).
- Tertullien (1999) *Contre Hermogène*. Introduction, texte critique, traduction et commentaire de Fr. Chapot. Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 439).
- Turner J. D., Corrigan K., eds. (2011) *Plato's Parmenides and his Heritage*. Vol. 2: *Reception in Patristic, Gnostic and Christian Neoplatonic Texts*. Leiden: Brill.
- Августин Аврелий (1991) *Исповедь*. Пер. с лат. М. Е. Сергеевко. Вступ. ст. А. А. Столярова. М.: Ренессанс (Памятники религиозно-философской мысли).
- Ареопагит (1995) Дионисий Ареопагит. *О Божественных именах. О мистическом богословии*. Изд. 2. Изд. подг. Г. М. Прохоровым. М.: Глагол [Пер. на русский параллельно с греческим текстом по изданиям: Corpus Dionysiacum I: *Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus*. Hrsg. von B. R. Suchla. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1990 (Patristische Texte und Studien. Bd. 33); Corpus Dionysiacum II: *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia. De Ecclesiastica Hierarchia. De Mystica Theologia. Epistulae*. Hrsg. von G. Heil, A. M. Ritter. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1991 (Patristische Texte und Studien. Bd. 36). S. 139–150; Patrologia cursus completus. Series Graeca. *Scholium in Corpus Dionysiacum Areopagiticum*. Ed. J.-P. Migne. T. 4. Paris: Migne, 1857. Col. 16–1120].
- Аристотель (1981) «Физика». *Аристотель. Соч.*: в 4-х т. Т. 3. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 83). С. 59–262.
- Беневич Г. И. (2010) «Иоанн Скифопольский». *Православная энциклопедия*. Т. 24. М.: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная Энциклопедия». С. 608–613.
- Болотов В. В. (1994) *Лекции по истории древней церкви*. В 4 т. Т. II. *История церкви в период до Константина Великого*. М.: Спасо-Преображенский Валаамский Ставропигиальный монастырь (Репринт изд.: С.-Петербург: Типография М. Меркушева, 1910).
- Величковський Іван (1972) *Твори*. Відповідальний редактор Л. Є. Махновець. Вступні статті С. І. Маслової, В. П. Колосової, В. І. Кречотня. Підготовка тексту та коментарі В. П. Колосової, В. І. Кречотня. Київ: Наукова думка.
- Евсевий Памфил (2008) *Церковная история*. М.: Православный Свято-тихоновский гуманитарный университет.
- Лурье В. М. (2014) «Философия Дионисия Ареопагита. Теория значения». *EINAi: Проблемы Философии и Теологии*. Т. 3. № 1/2. С. 377–428.

- Ориген (1993) *О началах. Сочинение Оригена, учителя Александрийского (III в.), в русском переводе (с примечаниями и введением) Н. Петрова*. Новосибирск: ИЧЛ «Лазарев В. В. и О.» (Печатается по изд.: Рига, 1936).
- Панасенко Ю. (1994) «Комментарии к переводу “Против Гермогена” Тертуллиана». Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. *Избранные сочинения*. Пер. с лат. Общ. ред. и сост. А. А. Столярова. М.: Прогресс – Культура. С. 404–407.
- Платон (1993) «Парменид». Платон. *Собр. соч.*: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 116). С. 346–412.
- Посновъ М. Э. (1991) *Гностицизм II вѣка и побѣда христіанской церкви надъ нимъ*. Брюссель: Жизнь с Богом (Фототипическое воспроизведение по изд.: Киевъ: Тип. Акц. О-ва Петръ Барскій въ Киевѣ, 1917).
- Сирцова О. (2000) *Апокрифічна апокаліптика. Філософська екзегеза і текстологія. З виданням грецького тексту Апокаліпсису Богородиці за рукописом XI ст. Ottobonianus gr. 1*. Київ: Видавничий дім «KM Academia», Університетське видавництво «Пульсари».
- Столяров А. А. (1994) «Тертуллиан. Эпоха, жизнь, учение». Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. *Избранные сочинения*. Пер. с лат. Общ. ред. и сост. А. А. Столярова. М.: Прогресс-Культура. С. 7–34.
- Тертуллиан (1994) Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. *Избранные сочинения*. Пер. с лат. Общ. ред. и сост. А. А. Столярова. М.: Прогресс – Культура.
- Толковая Библия (1904–1913) *Толковая Библия или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхаго и Новаго Завета*. В 11 т. Издание преемниковъ А. П. Лопухина. Бесплатное приложение къ журналу «Странникъ». Петербургъ.

EX NIHILO OR EX SEMETIPSO: THE PROBLEM OF CREATION AT ORIGEN, HERMOGEN AND TERTULLIAN IN THE LIGHT OF THE LOGIC OF AREOPAGITE

Olena Syrtsova

PhD in Philosophy, Senior Research Fellow at the Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine.

Address: 4 Treuchsviatitelskaia, Kyiv 01001, Ukraine.

E-mail: elena.sirtsova@gmail.com

KEYWORDS: *creatio ex nihilo, creatio ex semetipso, katabole, evil, materia, Origen, Tertullian, Hermogen, Areopagite.*

The paper examines the attitude of Origen towards the theological idea of the *Creatio ex nihilo*, developed by Tertullian in the polemic with Hermogen. Attention is attracted to the correspondence of this idea to the apocryphal and gnostic books, while the christian idea of the creation *ex semetipso* was deeply grounded and displayed in the treaty of Areopagite «*De divinis nominibus*».

If we assume, that the Whole Being does not coincide in the extension of logical meanings with the Existing God, as the Essential of Being, it would implicate at least two conclusions: the first one, that either Being is greater than God, and includes in itself a certain empty volume, deprived of the God, or Being is lesser than God, and in this case the Existing God must hypothetically contain in Himself a certain non-being. So both logical models, as long as they reject the identity of God with the Whole Being, became interpretable as the implicite objections to the Completeness and Perfection of God. No less of an objection to the same definitions would

be to admit that God, as the Essential of Being, did not have everything in Himself and had to create world out of something, that is not God, and is absent in Him, let it be named materia, some other being or nihil (nothing). But in the Existing God, as in the Essential of Being, everything is always present and exists in its ontological everlasting divine plenitude, and He creates everything from this plenitude.

The philosophical meontology of Areopagite is consistent with the monistic coherence of Christian teaching, according to which no ontological grounds could exist for the idea of the creatio ex nihilo.

REFERENCES

- Alcinous (2002) *The Handbook of Platonism* (tr., intr., comment. by J. Dillon). Oxford: Clarendon Press (Reprints of the edition: Oxford: Clarendon Press, 1993).
- Andia Y. (ed.) (1997) *Denys l'Areopagite et sa postérité en Orient et en Occident, Actes du Colloque International, Paris, 21–24 septembre 1994*. Paris: Institut d' Études Augustiniennes (Collection des Études augustiniennes. Série Antiquité. Vol. 151).
- Aristoteles (1981) "Physica". Aristoteles. *Soch.*: v 4-kh t. T. 3 [Works in 4 vol. Vol. 3]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 83 [Philosophical Heritage. Vol. 83]): 59–262. (in Russian).
- Aurelius Augustinus (1991) *Confessiones* (tr. by M. E. Sergeenko, intr. by A. A. Stolyarova). Moscow: Rennans (Pamyatniki religiozno-filosofskoi mysli [Monuments of religious and philosophical thought]). (in Russian).
- Benevitch G. I. (2010) "Ioann Skifopol'skii" [Iohannes Scythopolitanus]. *Pravoslavnyaya entsiklopediya*. T. 24 [Orthodox Encyclopedia. Vol. 24]. Moscow: Tserkovno-nauchnyi tsentr Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi "Pravoslavnyaya Entsiklopediya": 608–613. (in Russian).
- Bolotov V. V. (1994) *Lektsii po istorii drevnei tserkvi*. V 4 t. T. II. *Istoriya tserkvi v period do Konstantina Velikogo* [The Lectures on the History of the Ancient Church. II. The History of the Ancient Church in the Period before Constantine the Great]. Moscow: Spaso-Preobrazhenskii Valaamskii Stavropigia"nyi monastyr' (Reprints of the edition: St. Petersburg: Tipografiya } M. Merkusheva, 1910). (in Russian).
- Copan P. (1996) "Is Creatio Ex Nihilo a Post-Biblical Invention? An Examination of Gerhard May's Proposal". *Trinity Journal*. Vol. 17. Issue 1 (Spring 1996): 77–93.
- Corpus Dionysiacum (1990) *Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* (hg. v. B. R. Suchla). Berlin; New York: Walter de Gruyter (Patristische Texte und Studien. Bd. 33).
- Dionysius Areopagita (1995) *De divinis nominibus. De Mystica Theologia* (ed. by G. M. Prokhorov. Second ed.). Moscow: Glagol. (in Russian).
- Eusebius Pamphilus (2008) *Historia Ecclesiastica*. Moscow: Pravoslavnyi Svyato-tikhonovskii gumanitarnyi universitet. (in Russian).
- Hermas (1958) *Le Pasteur* (intr., texte critique, trad. et notes par R. Joly). Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 53 bis.).
- Hubler N. J. (1995) *Creatio ex Nihilo: Matter, Creation and the Body in Classical and Christian Philosophy through Aquinas* (PhD dissertation, University of Pennsylvania).
- Koch H. (1895) "Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre von Bösen". *Philologus*. Bd. 54: 438–454.
- Koch H. (1900) *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen*. Eine litterarhistorische Untersuchung. Mainz: Franz Kirchheim.
- Lourié V. M. (2014) "Filosofiya Dionisiya Areopagita. Teoriya znacheniya" [Philosophy of Dionysius the Areopagite. Theory of meaning]. *EINAI: Problemy Filosofii i Teologii*. T. 3. № 1/2 [EINAI: The Problems of Philosophy and Theology. Vol. 3. No. 1/2]: 377–428. (in Russian).
- May G. (2004) *Creatio Ex Nihilo: The Doctrine of "Creation out of Nothing" in Early Christian Thought*. Edinburgh: T & T Clark.

- Novum Testamentum (1984) *Novum Testamentum Graece et Latine* (Textum Graecum post Eberhard et Erwin Nestle communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. Textus Latinus Novae Vulgatae Bibliorum Sacrorum. Editioni debetur. Utriusque textus apparatus criticum recensuerunt et editionem novis curis elaboraverunt Barbara et Kurt Aland una cum Instituto Studiorum Textus Novi Testamenti Monasteriensi Westphaliae). 27. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Origène (1978) *Traité des principes* (intr., texte critique et trad. par H. Crouzel, M. Simonetti). T. I (Livres I et II). Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 252).
- Origène (1980) *Traité des principes* (texte critique et trad. par H. Crouzel, M. Simonetti). T. III (Livres III et IV). Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 268).
- Origen (1993) *De principiis* (tr., intr., notes by N. Petrov). Novosibirsk: IChL «Lazarev V. V. i O.» [Published according to the edition: Riga, 1936]. (in Russian).
- Owenus Joannes (1680) *Epigrammatum Joannis Oweni, Cambro Britanni Oxoniensis, Editio...: correctissima posthumis quibusdam adaucta & instructa*. Vratislaviae: Sumtibus Joh. Adam, Kästneri.
- Panasenko Yu. (1994) "Kommentarii k perevodu "Protiv Germogena" Tertuliana" [Commentaries on the translation Tertullian's "Adversus Hermogenem"]. Quintus Septimius Florens Tertullianus. *Izbrannye sochineniya* [Selected works] (ed. by A. A. Stolyarov). Moscow: Progress – Kul'tura: 404–407. (in Russian).
- Perl E. D. (2007) *Theophany. The Neo-Platonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*. Albany, New York: State University of New York Press.
- Plato (1901) "Parmenides". *Platonis opera* (recognovit brevique adnotatione critica instruit I. Burnet). Tomus II. Tetralogias III–IV Continens. Oxford: Clarendon Press (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- Plato (1902) "Timaeus". *Platonis opera* (recognovit brevique adnotatione critica instruit I. Burnet). Tomus IV. Tetralogia VIII Continens. Oxford: Clarendon Press (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- Plato (1993) "Parmenides". Plato. *Sobr. soch.*: v 4 t. T. 2 [Collected Works in 4 vol. Vol. 2]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 116 [Philosophical Heritage. Vol. 116]): 346–412. (in Russian).
- Posnov M. E. (1991) *Gnostitsizm" II veka i pobeda khristianskoi tserkvi nad" nim* [Gnosticism of the II century and the Victory of the Christian Church]. Brussels: Zhizn' s Bogom (Phototypical reproduction according to the edition: Kiev: Tip. Akts. O-va Petr' Barskii v" Kiev, 1917). (in Russian).
- Septuaginta (1959) *Septuaginta*. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. Bd. IX, 2: Maccabaeorum liber II (ed. R. Hanhart). 3., durchgesehene Aufl. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Septuaginta (1962) *Septuaginta*. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. Bd. XII, 1: Sapientia Solomonis (ed. J. Ziegler). 2., durchgesehene Aufl. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Stolyarov A. A. (1994) "Tertullian. Epokha, zhizn', uchenie" [Tertullianus. The Epoch, Life, Teaching]. Quintus Septimius Florens Tertullianus. *Izbrannye sochineniya* [Selected works] (ed. by A. A. Stolyarov). Moscow: Progress–Kul'tura: 7–34. (in Russian).
- Syrtsova O. (2000) *Apokrifichna apokaliptika. Filosofs'ka ekzegeza i tekstologiya. Z vidannyam grets'kogo tekstu Apokalipsisu Bogoroditsi za rukopisom Khl st. Ottobonianus gr. 1* [The Apocryphal Apocalypics: Philosophical Exegesis and Textology. With an Edition of the Greek Text of the Apocalypse of Virgin according to the Manuscript of the Eleventh Century Ottobrianus gr. 1]. Kiev: Vidavnychii dim "KM Academia", Universitets'ke vidavnistvo "Pul'sari". (in Ukrainian).
- Tertullianus (1906) "Adversus Hermogenem". *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera* (Ex Recensione Aemilii Kroymann). Pars III. Praegae, Vindobonae: Tempsky; Lipsiae: Freytag

(Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Tome 47): 126–176. (Reprint edition: Turnhout: Brepols, 1954).

Tertullianus (1960) *Q. Septimii Florentis Tertulliani De resurrectione carnis liber. — Tertullian's Treatise on the Resurrection* (ed., intr., tr., comment. by E. Evans). London: S. P. C. K.

Tertullianus (1994) Quintus Septimius Florens Tertullianus. *Izbrannye sochineniya* [Selected works] (ed. by A. A. Stolyarov). Moscow: Progress-Kul'tura. (in Russian).

Tertullien (1957) *Traité de la prescription contre les hérétiques* (intr., texte critique et notes de R. F. Refoulé, trad. de P. Labriole). Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 46).

Tertullien (1975) *La chair du Christ*. T. I (intr., texte critique et trad. de J. P. Mahé). Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 216).

Tertullien (1999) *Contre Hermogène* (intr., texte critique, trad. et comment. de Fr. Chapot). Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 439).

Tolkovaya Bibliya (1904–1913) *Tolkovaya Bibliya ili Kommentarii na vse knigi Sv. Pisaniya Vetkha-go i Novago Zaveta*. V 11 t. [The Interpreted Biblia or the Commentaries on the All Books of the Sacred Scripture of the Old and New Testament in 11 vol.] (ed. A. P. Lopukhin and others). Petersburg. (in Russian).

Turner J. D., Corrigan K. (eds.) (2011) *Plato's Parmenides and his Heritage*. Vol. 2: *Reception in Patristic, Gnostic and Christian Neoplatonic Texts*. Leiden: Brill.

Velichkovsky Ivan (1972) *Tvori* [Works] (ed. by L. E. Makhnovets', intr. by S. I. Maslov, V. P. Kolosova, V. I. Krekotnya, ed. and comment. by V. P. Kolosova, V. I. Krekotnya). Kiev: Naukova dumka. (in Ukrainian).

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 1. No. 1. 2016. P. 339–356.

© Olena Syrtsova, 2016