

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

На правах рукописи

НАДЕИНА ДАРЬЯ АЛЕКСАНДРОВНА

**КОНЦЕПЦИЯ ТВОРЕНИЯ Л.П. КАРСАВИНА И ЕЕ ИСТОКИ
В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ II-XV ВЕКОВ**

Научная специальность 5.7.2. История философии

Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель:

д-р филос. наук, профессор Евлампиев И.И.

Санкт-Петербург

2024

СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....	3
Глава 1. Концепция творения мира в истории европейской богословско-философской мысли.....	23
1.1. Гностическая концепция творения (Евангелие Истины) и неоплатоническая идея эманации (Плотин).....	24
1.2. Особенности развития и проблемные аспекты библейской концепции происхождения мира в истории восточного христианства	52
1.3. Развитие космогонических концепций в истории западноевропейской философии.....	95
Глава 2. Вопрос о происхождении мира в философии Л.П.Карсавина.....	125
2.1. Соотношение Абсолюта и мира в метафизике Л.П.Карсавина: онтологические и антропологические выводы	125
2.2. Разработка проблемы зла и свободы в контексте космологии Л.П.Карсавина	142
2.3 Космология Л.П.Карсавина в контексте ортодоксальной догматики и альтернативных ей мировоззренческих традиций.....	155
Заключение	165
Список литературы	177

Введение

Актуальность. Вопрос о происхождении мира издревле волновал человека. Изначально человечество руководствовалось мифологическими космогониями, на смену которым в Осевое время пришли философские истолкования космогонической тематики. В наши дни наиболее популярной является естественнонаучная концепция происхождения мира, сторонники которой зачастую критикуют не только мифологическую, но и философскую интерпретацию происхождения мира за чрезмерную спекулятивность последней. Философская схематизация космогонии многими сегодня воспринимается как устаревший способ познания окружающего мира и его возникновения. Постмодернистский дискурс поставил под радикальное сомнение древнейшую направленность философии – поиск единого Первоначала как фундамента всего сущего. Сомнения в наличии единого актуального Первоисточка мироздания высказываются представителями естественнонаучного сообщества. Учитывая эти факты, можно заключить, что необходимость философских исследований по вопросу происхождения мира может быть совершенно неочевидна для многих наших современников, ориентирующихся на результаты эмпирических наук о мире и жизни.

Однако внимательный анализ мифологической, философской и естественнонаучной космогоний не позволяет нам согласиться с указанными упрощениями. Во-первых, достижения естественных наук, изучающих конечные предметы, не могут безоговорочно доказать отсутствие единого бесконечного Первоначала мироздания. Во-вторых, история убедительно показывает, что выводы естественных наук о происхождении мира могут сближаться с некоторыми аспектами религиозных и философских разработок вопроса о происхождении мира. В-третьих, выводы естественных наук касательно возникновения мира в определенном отношении требуют философского осмысления и никогда не смогут окончательно заменить последнее. В человеке имеется глубинное и естественное стремление

осмыслить себя перед лицом бесконечности. Для этого в человеческой культуре существует философия и религиозный опыт.

Таким образом, философская разработка вопроса о возникновении мира все же является актуальной. Действительно, зачастую философия и теология игнорировали экспериментальные данные о мире и были чрезмерно спекулятивны. Конкретные натурфилософские выводы о структуре реальности, сделанные философами античности и средневековья, а также во многом и новоевропейскими мыслителями, являются, действительно, устаревшими и неактуальными. Однако эти факты не означают ложности философского постижения мира как такового, не вынуждают нас отрицать накопленный человечеством философский опыт как ошибку.

Нельзя сбрасывать со счетов в этом плане и религиозные космогонии, имеющие многовековую историю своего существования. Они заслуживают внимания несмотря на то, что в них встречаются элементы мифологизации и присутствует апелляция к духовному постижению реальности. Сохраняя критическое отношение к древнему наследию, нужно правильно считывать символы, содержащиеся в сакральных текстах, используя данные соответствующих гуманитарных наук. Не только философские космогонии могут включать в себя элементы мифологизации; в определенном смысле мифологичен даже сциентизм. Например, теория «Большого взрыва» может выполнять в умах современников ту же функцию, что и миф. А. Ф. Лосев в «Диалектике мифа» отмечал, что «если брать реальную науку, т. е. науку, реально творимую живыми людьми в определенную историческую эпоху, то такая наука решительно всегда не только сопровождается мифологией, но и реально питается ею, почерпая из нее свои исходные интуиции»¹. Таким образом, можно заключить, что история религиозных, философских и естественнонаучных подходов к решению вопроса о происхождении мира остается актуальной, соответствует естественным запросам человеческого

¹ Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2010. С. 43.

сознания, а все эти разнообразные подходы в определенной степени зависимы друг от друга исторически и культурно. Каждый из них имеет характерную проблематику и актуальные аспекты, которые необходимо учитывать в современном контексте.

Особое внимание стоит обратить на космогоническую и космологическую концепцию Л.П.Карсавина. Она содержит в себе существенную долю оригинальности в сравнении с иными концепциями происхождения мира в русской религиозной философии. Чрезвычайно важным фактом для историко-философской науки является связь между карсавинской космологией и гностико-мистической традицией, которая проявляла себя в европейской философии неоднократно и составляла альтернативу господствовавшей ортодоксально-христианской концепции творения мира Богом из ничего.

Понимание историко-концептуальной связи философии Л.П.Карсавина с указанной линией философского развития позволяет глубже понять значение русского философа в истории мировой мысли, а также более точно ответить на вопрос об идейных истоках отечественной философской традиции конца XIX – начала XX века.

Объект исследования – концепции происхождения мира в истории европейской философии от первых веков христианства до начала XX века и системы Л.П.Карсавина.

Предмет исследования – наиболее глубокая, проработанная и распространенная в истории философии гностико-мистическая концепция творения мира и ее обобщение и окончательная формулировка в философии Л.П.Карсавина.

Цель настоящего исследования – определить специфику карсавинской концепции возникновения мира и его метафизической структуры в контексте исторического развития основных философских подходов к решению вопроса о происхождении мира.

Задачи:

1. раскрыть особенности неоплатонической (эманативной) и гностической концепций происхождения мира;
2. показать характерные черты креационистской концепции происхождения мира в ортодоксальной христианской традиции;
3. проанализировать гетеродоксальные версии космологии в истории восточного христианства;
4. проследить историю развития гностико-мистической концепции происхождения мира в истории позднеантичной, средневековой и возрожденческой философии;
5. изложить существенные аспекты метафизики Л.П.Карсавина с акцентом на понимание им процесса происхождения мира в свете его пантеистической и одновременно дуалистической схемы соотношения Абсолюта и космоса;
6. рассмотреть онтологические, антропологические и этические выводы из космогонической схемы Л.П.Карсавина;
7. сопоставить карсавинскую версию происхождения мира с ортодоксальной христианской догматикой.

Обзор литературы. Литература, посвященная интересующему нас вопросу, довольно обширна и в плане источников, и в плане исследовательских работ. Учитывая специфику настоящего диссертационного исследования, весь объем значимых для нас текстов логично разделить на две группы: 1) литература, отражающая историю развития и концептуальным особенностям гностико-мистической и пантеистической космогонии в европейской философии; 2) источники и исследования, раскрывающие иные важные для истории европейской мысли концепции происхождения мира.

Представления о творении в гностическом христианстве раскрываются в статье И.И. Евлампиева², а также в обобщающей монографии того же автора³. В своих работах Евлампиев указывает на то, что в истории европейской философии важное место занимала не только ортодоксальная концепция творения мира из ничего, освященная авторитетом церкви, но и пантеистическая космогония, восходящая к гностическому христианству и обладающая многовековой историей. Исследователь подчеркивает христианские истоки гностико-мистической концепции происхождения мира, а также преимущества данной космогонической схемы в сравнении с эманативной и креационистской моделями.

Е. Н. Сырцова в своих исследованиях обращает внимание на концепцию творения в апокрифических текстах⁴.

Особенности гностической космогонии показаны в работах Г. Йонаса⁵, А. Л. Хосроева⁶, М. К. Трофимовой⁷, Е. В. Афонасина⁸. Учение о происхождении мира в сочинениях Эриугены раскрываются в работах А.И. Бриллиантова⁹, В. В. Петрова¹⁰, О. Б. Березовской¹¹. Интересующие нас особенности космологических воззрений Мейстера Экхарта раскрываются в работах М. Ю. Реутин¹². В контексте нашего исследования стоит обратить

²Евлампиев И. И. Евангелие Истины и рождение христианской философии // История философии. 2017. Т. 22. № 1. С. 15-26.

³Евлампиев И.И. Несказанное христианство и его судьба в европейской истории. СПб.: ЦСО, 2024.

⁴Сырцова Е. Н. Апокрифическая концепция творения в Книге Еноха (II) // Вестник славянских культур. 2014. № 2 (32). С. 49-61.

⁵Йонас Г. Гностицизм. СПб.: Лань, 1998. 382 с.

⁶Хосроев А. Л. «Другое благовестие» II. Христианские гностики II-III вв.: их вера и сочинения. СПб.: Контраст, 2016. 424 с.

⁷Трофимова М.К. Из истории ключевой темы гностических текстов. Пистис София // Палеобалканистика и античность. М., 1989. С. 169-219.

⁸Афонасин Е. В. Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства. СПб.: Алетейя, Изд-во Олега Абышко, 2002. 368 с.; Афонасин Е. В. Гностицизм второго века н.э.: античные свидетельства. Новосибирск, 1999. 44 с.; Афонасин Е. В. Гнозис в зеркале его критиков: античный гностицизм в контексте платонической философии поздней античности // Историко-философский ежегодник. 2003. С. 176-211.

⁹Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия в произведениях Иоанна Скота Эриугены. М.: Мартис, 1998. 445 с.

¹⁰Петров В. В. Иоанн Скотт о «творении из ничего» и вечности творения в Слове Божиим // Историко-философский ежегодник. 2006. С. 58-76.

¹¹Березовская О.Б. Учение о Боге и возвращении в философии Иоанна Скота Эриугены // Вестник ПСТГУ. 2007. №18. С. 92-110.

¹²Реутин М.Ю. Мистическое богословие Майстера Экхарта: Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья. М.: РГГУ, 2011. 462 с.; Реутин М. Ю. Семиотика Иоанна Экхарта из Хоххайма (краткое изложение мистической доктрины) // НОМОТНЕТИКА: Философия. Социология. Право. 2010. № 14.

внимание на публикации исследователя, посвященные сравнению мистицизма Запада и Востока¹³. Особенности каббалистической метафизики раскрываются в работах Г. В. Хлебникова¹⁴, К.Ю. Бурмистрова¹⁵ и В. Н. Нечипуренко¹⁶.

Интересующие нас грани философии Николая Кузанского показаны в публикациях, И. И. Евлампиева¹⁷, Анеты Хан¹⁸. Мария-Хесус Сото-Бруна в своей статье раскрывает представления Кузанца о конечном как манифестации абсолютного тождества¹⁹. О. Э. Душин²⁰ и С.В. Кузнецова²¹ показывают некоторые аспекты рецепции Николая Кузанского в русской философии. Также влиянию немецкого мыслителя на русскую философскую традицию

С. 18-30; Реутин М. Ю. Образ человека в творчестве Иоанна Экхарта. Теория экстаза // Россия XXI. 2010. № 3. С. 146-167; Реутин М. Ю. Учение о знаке в творчестве Майстера Экхарта // Вестник РГГУ. 2010. № 13 (56). С. 174-185.

¹³ Реутин М. Ю. Проблема корреляции богословия Запада и Востока: Иоанн Экхарт и Григорий Палама // Научные ведомости БелГУ. 2007. № 1. С. 14-23; Реутин, М. Ю. Христианский неоплатонизм XIV века теория «Духовных совершенств» И. Экхарта теория «энергий» // НОМОТНЕТИКА: Философия. Социология. Право. 2011. № 17 (14 (109)). С. 10-28; Реутин М. Ю. Христианский неоплатонизм XIV века. Учения о языке и теории богопознания И. Экхарта и Гр. Паламы // НОМОТНЕТИКА: Философия. Социология. Право. 2011. № 18 (20 (115)). С. 16-30; Реутин М. Ю. Христианский неоплатонизм XIV века. Антропология и учение об экстазе И. Экхарта и Григория Паламы. Статья 3 // НОМОТНЕТИКА: Философия. Социология. Право. 2012. № 19 (2 (121)). С. 5-16; Реутин М. Ю. Иоанн Экхарт – Григорий Палама: Бог, эманация, тварь // Вопросы философии. 2010. № 6. С. 124-133.

¹⁴Хлебников Г. В. Концепция Бога в иудаизме // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература // Философия: Реферативный журнал. 2021. № 1. С. 115-146.; Хлебников Г. В. Еврейский мистицизм. Часть 2 // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Философия: Реферативный журнал. 2021. № 2. С. 102-132; Хлебников Г. В. Мистицизм и философская мистика // Вестник культурологии. 2010. № 1. С. 44-62.

¹⁵Бурмистров К. Ю. «Небесный Адам» и еврейская каббала в европейской религиозно-философской мысли конца XVII - начала XVIII вв. // Философский журнал. 2020. № 13 (2). С. 49-67; Бурмистров К. Ю., Эндель М. И. О божественных Именах в еврейском мистицизме // Вестник ПСТГУ. 2014. № 56 (6). С. 55-71; Бурмистров К. Ю. Учение о бесконечном в еврейском мистицизме // Философский журнал. 2018. № 11 (3). С. 71-87; Бурмистров К. Ю. «Он сжал Себя в самом себе»: каббалистическое учение о «самоудалении» Бога (цимцум) и его интерпретации в европейской культуре // История философии. 2009. № 14. С. 3-44.

¹⁶Нечипуренко В. В. Философско-каббалистический синтез Авраама Когена Эрреры: понятие Эйнсофа в "Puerta del cielo" // Научная мысль Кавказа. 2006. № 3. С. 48-59.

¹⁷Евлампиев И. И. Соотношение рационального и мистического познания в философии Николая Кузанского // Принцип «совпадения противоположностей» в истории европейской мысли: Альманах. СПб.: Нестор-История, 2011. С. 63-85.

¹⁸Хан А. Совпадение и бесконечность: coincidentia как структура Универсума в трактате Николая Кузанского «Об ученом незнании» // Принцип «совпадения противоположностей» в истории европейской мысли: Альманах. СПб.: Нестор-История, 2011. С. 112-129

¹⁹Сото-Бруна М. Х. Конечное как «манифестация» абсолютного тождества в De visione Dei // Coincidentia oppositorum: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву. СПб.: Алетейя, 2010. С. 297-316.

²⁰Душин О. Э. Coincidentia oppositorum и разрешение противоречий: Николай Кузанский, С. Л. Франк, Павел Флоренский // Вече. 2015. № 27-2. С. 74-85.

²¹Кузнецова С. В. Концепция единого сущего в европейской и отечественной философской традиции: дис. ... д. филос. н.: 09.00.03. Москва, 2009. 289 с.

посвящены работы С. Н. Астапова²² и Ю. В. Тырбах²³. А. М. Толстенко сопоставляет пантеизм Николая Кузанского с метафизикой Б. Спинозы²⁴ и Эриугены²⁵, а Н. А. Карасев²⁶ – концепции Кузанца и Экхарта. История понятия Абсолюта от Античности до Николая Кузанского прослеживается И.В. Лошицем²⁷. Х. Шталь соотносит «Единое» Платона и «не-иное» в философии Кузанца²⁸. В. Ю. Канаева²⁹ сопоставляет учение Николая Кузанского и богословие Ареопагитского корпуса. А.П. Семенюк рассматривает концепцию немецкого мыслителя в контексте истории апофатического богословия³⁰. В. Н. Морозов и О. А. Титаренко исследуют учение о зле в философии Николая Кузанского³¹. Среди множества публикаций о Николае Кузанском и его метафизике также укажем на работы А. Ф. Лосева³², К. Альфсвога³³, О. Н. Ноговицына³⁴, В. В. Суворова³⁵, О. Н.

²²Астапов С. Н. Рецепция отрицательной диалектики Николая Кузанского в русской религиозной философии первой половины XX века // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2009. № 2. С. 5-9.

²³Тырбах Ю. В. Философская традиция всеединства: ренессансные (М. Фичино, Н. Кузанский) и русские (В.С. Соловьев, С.Л. Франк) концепции: дис. ... к. филос. н.: 09.00.03. Нижний Новгород, 2006. 216 с.

²⁴Толстенко А. М. Пантеизм Н. Кузанского и Б. Спинозы как проект универсальной религии // Coincidentia oppositorum: От Николая Кузанского к Николаю Бердяеву. СПб.: Алетейя, 2010. С. 138-149.

²⁵Толстенко А. М. Эриугена и Кузанский: метафизическое истолкование божественного // Verbum. 2011. №13. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/eriugena-i-kuzanskiy-metafizicheskoe-istolkovanie-bozhestvennogo> (дата обращения: 28.08.2023).

²⁶Карасев Н. А. Западная мистика в поисках собственного пути богопознания: Мейстер Экхарт, Жан Жерсон и Николай Кузанский // Общество: философия, история, культура. 2016. № 10. С. 30-33.

²⁷Лошиц И. В. История понятия бесконечности от Античности до Николая Кузанского // Вопросы философии. 2014. № 12. С. 130-138.

²⁸Шталь Х. «Единое» Платона – корень «Неиного» Николая Кузанского? Статья Алексея Лосева о трактате «De Inonaliud» // Вопросы философии. 2008. № 6. С. 106-121.

²⁹Канаева В. Ю. Возможность богопознания у Ареопагита и Николая Кузанского // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2009. № 4. С. 184-188.

³⁰Семенюк А. П. Два типа апофатики // Идеи и идеалы. 2014. № 2 (22). С. 34-40.

³¹Морозов В. Н., Титаренко О. А. // Abyssus abyssum invocat: диалектическая природа зла у Николая Кузанского и Якоба Бёме // Verbum. 2011. №13. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/abyssus-abyssum-invocat-dialekticheskaya-priroda-zla-u-nikolaya-kuzanskogo-i-yakoba-byome> (дата обращения: 28.08.2023).

³²Лосев А. Ф. О трактате Николая Кузанского “О неинном” // Вопросы философии. 2021. № 9. С. 150-164.

³³Альфсвог К. Explicatio и complicatio dei в понимании Кузанским отношения между Богом и миром. // Verbum. 2011. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/explicatio-i-complicatio-dei-v-ponimanii-kuzanskim-otnosheniya-mezhdu-bogom-i-mirom> (дата обращения: 28.08.2023).

³⁴Ноговицын О. Н. Концепция coincidentia oppositorum и критика принципа противоречия Аристотеля в позднем трактате Николая Кузанского «О неинном» // EINAИ: Проблемы философии и теологии. URL: <https://einai.ru/2012-01-Nogovitsin.html> (дата обращения: 28.08.2023).

³⁵Суворова В. В. Рационалистический проект Николая Кузанского: концепция ума в трактате «Простец об уме» // Сибирский философский журнал. 2018. Т.16. № 3. С. 204-218.

Оплетаевой³⁶, Ф.Ф. Мухамедзянова³⁷, А. В. Нечипоренко³⁸, Ю. Е. Смагина³⁹, Д. В. Воробьева и А. Л. Спиридонова⁴⁰, О. А. Копыловой⁴¹, Л. В. Цыпиной⁴², Г. Е. Аляева⁴³, Ю. В. Беспечанского⁴⁴.

Преемство между Л.П.Карсавиным и Николаем Кузанским исследуется в статьях Ю. Б. Мелих⁴⁵, И.И. Евлампиева⁴⁶, А. В. Малинова⁴⁷, Г. Мажейкис⁴⁸, И. В. Гребешева⁴⁹, Н. Ю. Мальгиной⁵⁰. Идея всеединства в карсавинской интерпретации анализируется в исследованиях И.И. Евлампиева⁵¹, В. Вернера и М. Худа-Гранат⁵², Н. Ю. Мальгиной⁵³, Ю.Б. Мелих и С.С. Хоружего⁵⁴, Н.

³⁶ Оплетаева О. Н. Проблема "ученого незнания" и апофатическая традиция в истории философии: от Сократа до Николая Кузанского: дис. ... к. филос. н.: 09.00.03. Краснодар, 2008. 173 с.

³⁷ Мухамедзянов Ф. Ф. Понятие рациональности у Николая Кузанского // Вестник РГГУ. 2011. № 15 (77). С. 172-182. Мухамедзянов Ф. Ф. Вера и разум в философии Иоганна Экхарта и Николая Кузанского: автореф. дис. ... к. филос. н.: 09.00.03. Москва, 2011. 29 с.

³⁸ Нечипоренко А. В. Онтология, эпистемология и диалектика Николая Кузанского: дисс. ... к. филос. н.: 09.00.03. Новосибирск, 2010. 167 с.

³⁹ Смагин Ю. Е. Представление о мире и человеке в философии Н. Кузанского // Вестник ЛГУ. 2009. № 2 (3). С. 8-17.

⁴⁰ Воробьев Д. В., Спиридонов А. Л. О «возможности-бытия» Николая Кузанского как учения о сущем и небытии // Гуманитарные научные исследования. 2019. № 1 (89). URL: <https://human.snauka.ru/2019/01/25492> (дата обращения: 19.07.2023).

⁴¹ Копылова О. А. Понятие «неразличия» в философии Н. Кузанского и И. Экхарта // АСТА ERUDITORUM. 2010. № 8. С. 156-158.

⁴² Цыпина Л. В. Неоплатонический исток учения Николая Кузанского о сокрытом Боге // Вестник ЛГУ. 2009. № 3-2. С. 35-44.

⁴³ Аляев Г. Е. Богословско-космологические идеи Николая Кузанского в историко-философском контексте // Философия и космология. 2013. № 1 (11). С. 221-236.

⁴⁴ Беспечанский Ю. В. Проблема описания абсолюта в феноменологической философии: дисс. ... к. филос. н.: 09.00.03. Санкт-Петербург, 2013. 212 с.

⁴⁵ Мелих Ю. Б. Ж. Маритен и Л. П. Карсавин: исход к Ф. Аквинскому и Н. Кузанскому // Вестник Мурманского государственного технического университета. 2010. № 13 (2). С. 273-277.

⁴⁶ Евлампиев И. И. Два полюса восприятия Николая Кузанского в русской философии (С. Франк и Л. Карсавин) // Вопросы философии. 2010. № 5. С. 125 - 138.

⁴⁷ Малинов А. В. Понятие единства у Николая Кузанского и Льва Карсавина // Verbum. 2011. №13. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ponyatie-edinstva-u-nikolaya-kuzanskogo-i-lva-karsavina> (дата обращения: 28.08.2023).

⁴⁸ Гинтаутас М. Л. П. Карсавин: от unitas contracta Николая Кузанского к egoiсi furorі Джордано Бруно // Verbum. 2019. № 21. С. 9-27.

⁴⁹ Гребешев И. В. Персоналистические мотивы в историософии Л. П. Карсавина // Вестник РГГУ. 2009. № 12. С. 286-290.

⁵⁰ Мальгина Н. Ю. О специфике историко-философской позиции Л. П. Карсавина // Вестник НГУ. 2013. Т. 11. № 3. С. 145-150

⁵¹ Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX-XX веках: русская философия в поисках Абсолюта. Часть 2. СПб.: Алетей, 2000. 416 с.

⁵² Вернер В., Худа-гранат М. Идея всеединства Льва Платоновича Карсавина между историческим и сверхисторическим мышлением // История и современность. 2012. № 1. С. 3-14.

⁵³ Мальгина Н. Ю. Личность и история в метафизике всеединства Л.П. Карсавина: дисс. ... к. филос. н.: 09.00.03. Москва, 2014. 145 с.

⁵⁴ Лев Платонович Карсавин / Ред. С. С. Хоружий. М.:РОССПЭН, 2012. 527 с.

Шелковой⁵⁵, С. Г. Гутовой⁵⁶, М. Савельевой⁵⁷. А. П. Глазков в своей статье анализирует значение идеи богочеловечества как разрешение онтологической дифференции Бога и мира⁵⁸.

Значительное количество публикаций о Л.П.Карсавине посвящены его представлениям о личности. Они анализируются в работах И.И. Евлампиева⁵⁹, Ю. Б. Мелих⁶⁰, К. Р. Садыковой⁶¹, В. В. Шмакова⁶², В. Повилайтиса⁶³, А. А. Медова⁶⁴, В. Е. Баранова⁶⁵, Д. Рубина⁶⁶, Д. В. Кузнецовой⁶⁷, Н. А. Чупахина⁶⁸, Ю. В. Колесниченко⁶⁹.

⁵⁵Шелковая Н. В. Все-единство ли всеединство Л. П. Карсавина? (Феноменология всеединства в философии, религии и сакральном искусстве) // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. № 1 (5). С. 141-152.

⁵⁶Гутова С. Г. Личность и мир в философии всеединства Л. П. Карсавина // Вестник Челябинского государственного университета. 2015. № 19 (374). С. 152-156.

⁵⁷Савельева М. Ю. Иррационалистическая диалектика Л. П. Карсавина // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. № 1 (5). С. 40-52.

⁵⁸Глазков А. П. Идея богочеловечества как разрешение антиномии онтологической дифференции Бога и мира в эсхатологической историософии всеединства // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2015. № 4 (45). С. 223-226.

⁵⁹Евлампиев И.И. Метафизика личности Л.Карсавина и окончательное преодоление «атомистической» модели человека // Перспективы метафизики. Классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/evlampiev-ii/metafizika-lichnosti-lkarsavina-i-okonchatelnoe-preodolenie-atomisticheskoy-modeli>; Евлампиев И. И., Матвеева И. Ю. Религиозное учение Л. Н. Толстого и концепция личности Л. П. Карсавина // Соловьевские исследования. 2019. № 3 (63). С. 150-161.

⁶⁰Мелих Ю.Б. Персонализм Л. П. Карсавина и европейская философия. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 272 с.; Мелих, Ю. Б. Персоналистское содержание философии Л. П. Карсавина: автореф. дисс. ... д. филос. н.: 09.00.03. Москва, 2001. 33 с.; Мелих Ю. Б. Сущее личности и личностность единсущего: к вопросу о спорности персонализма у Л. П. Карсавина и Н. А. Бердяева // Вопросы философии. 2008. № 8. С. 145-157.

⁶¹Садыкова К. Р. Понятие "личность" в концепции теозиса Л. П. Карсавина // Соловьевские исследования. 2015. № 2 (46). С. 101-112.

⁶²Шмаков В. В. Проблема взаимосвязи Церкви и личности в философии Л. П. Карсавина и С. Л. Франка // Вестник РХГА. 2018. № 19 (2). С. 233-238.

⁶³Повилайтис В. И. Учение Л. П. Карсавина о "симфонической личности" как субъекта исторического процесса: дисс.... к. филос. н.: 09.00.03. Калининград, 1998. 124 с.

⁶⁴Медова А. А. Тело симфонической личности в учении Л. П. Карсавина // Нравственные ценности и будущее человечества. XVIII Красноярские краевые Рождественские образовательные чтения: Межрегиональная научно-практическая конференция. Красноярск: Восточная Сибирь, 2018. С. 155-162.

⁶⁵Баранов В. Е. Философия личности Л. П. Карсавина // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. 2008. №56. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/filosofiya-lichnosti-l-p-karsavina> (дата обращения: 28.08.2023).

⁶⁶Рубин Д. Лев Карсавин. Личность как полнота бытия и православная мысль // Страницы: богословие, культура и образование 2011. Т. 15. С. 44-54

⁶⁷Кузнецова С. В. Концепция социальной личности в метафизике Л. П. Карсавина // Преподаватель XXI век. 2015. № 2 (3). С. 269-276.

⁶⁸Чупахина Н. А. Понятие личности в философии всеединства у Л. П. Карсавина и В. Н. Лосского // Журнал Петербургского философского общества. 2013. Т. 14. С. 102-108.

⁶⁹Колесниченко Ю. В. Концепция «Симфонической личности» в философии Л. П. Карсавина // Terra Linguistica. 2017. № 8 (2). С. 83-88.

Работы Т. Н. Резвых⁷⁰ и А. А. Каменских⁷¹ посвящена анализу проблемы времени в творчестве Л.П.Карсавина. И. В. Демин в своей монографии раскрывает значение историософских идей Льва Карсавина в постметафизическом контексте, а также проводится параллели между метафизикой всеединства Карсавина и экзистенциальной аналитикой Хайдеггера⁷². «Постметафизическая метафизика» Л.П.Карсавина раскрывается в статье В.Т. Фаритова⁷³. Работа И.И. Евлампиева и В. Куприянова посвящена анализу концепции истинной смерти в творчестве Л.П.Карсавина⁷⁴. Эту же проблематику затрагивает в своей статье С. Скороходова⁷⁵.

И.И. Евлампиев указывает на гностические истоки метафизики Л.П.Карсавина⁷⁶, показывает место русского философа в традиции мистического пантеизма⁷⁷, соотносит его учение с каббалистической традицией⁷⁸. О гностическом этосе в контексте нравственной метафизики Л.П.Карсавина говорит в своей статье Е. В. Родин⁷⁹.

А. В. Шехорина анализирует понятие «религиозность» в трудах Л.П.Карсавина⁸⁰. Исследование Н. С. Жиртуевой раскрывает некоторые

⁷⁰Резвых Т. Н. Проблема времени у Л. П. Карсавина // Вестник ПСТГУ. 2013. № 46 (2). С. 70-87.

⁷¹ Каменских А. А. Логико-темпоральный схематизм поздних неоплатоников и Льва Карсавина // Логико-философские штудии. 2018. Т. 16. № 1-2. С. 19-20.

⁷²Демин И. В. Различение первичной и вторичной историчности в метафизике Л. Карсавина и в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. 2016. № 1. С. 83-90.

⁷³Фаритов В.Т. Постметафизическая метафизика Л. П. Карсавина // Вестник Самарского государственного технического университета. 2022. № 4 (10). С. 11-22.

⁷⁴Евлампиев И. И., Куприянов В. А. Концепция истинной смерти Л. П. Карсавина и "синтетический" образ Иисуса Христа в творчестве Ф. М. Достоевского // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. № 1 (5). С. 20-39.

⁷⁵Скороходова С. И. К вопросу о жизни, смерти и бессмертии в творчестве Л. П. Карсавина и Иоанна (Максимовича) Шанхайского // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2018. № 3. С. 177-190.

⁷⁶Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX-XX веках: русская философия в поисках Абсолюта. Ч. 2. СПб.: Алетей, 2000. 416 с.

⁷⁷Евлампиев И. И. Л. П. Карсавин и традиция мистического пантеизма в европейской философии. Соловьевские исследования. 2019. № 2 (62). С. 178-192.

⁷⁸Евлампиев И. И. Философия Л. П. Карсавина и мистическое учение Каббалы // СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция. 2022. № 16 (2). С. 634-643.

⁷⁹Родин Е. В. Гностический этос и нравственная метафизика Л.П. Карсавина: дисс. к. филос. н.: 09.00.05. Тула. 2006. 155 с.

⁸⁰Шехорина А. В. Понятие «религиозность» в трудах Л. П. Карсавина // Вестник ПСТГУ. 2021. № 102. С. 66-76.

аспекты карсавинского учения в контексте интереса к феномену мистики в русской религиозной философии⁸¹. М. С. Городнева сопоставляет карсавинское учение с традиционной христианской метафизикой⁸². С. Хоружий рассматривает карсавинскую философию в контексте патристической традиции⁸³. Восточно-христианские корни трактовки понятия личности в философии Л.П.Карсавина показаны в статье Н. В. Цепелевой⁸⁴.

Проблематика концепции творения из ничего раскрывается в работах Е.Н. Сырцовой⁸⁵, И. Н. Кругловой⁸⁶, С. Коначевой⁸⁷, иером. Кирилла (Зинковского)⁸⁸. Взаимодействие креационной и эманативной моделей в истории христианского богословия рассматривается в статье А. Р. Фокина⁸⁹. Космологическая проблематика в корпусе Ареопагитик специально анализируется в работах С. В. Шкуро⁹⁰ и П. А. Моисеева⁹¹. Публикации Д. В.

⁸¹ Жиртуева Н. С. Феномен мистики в русской религиозной философии // Парадигмы истории и общественного развития. 2021. № 21-22. С. 79-83.

⁸² Городнева М. С. Интуиция ума о духовном опыте сердца в философии Л.П. Карсавина // Аспирантский вестник. 2015. Т. 15. № 3-4. С. 72-77

⁸³ Хоружий С. С. Лагерный цикл как философское завещание Л. П. Карсавина // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2018. № 2. С. 29-40.

⁸⁴ Цепелева Н. В. Философия личности Л. П. Карсавина и христианство // Logos et Praxis. 2014. № 6. С. 6-11.

⁸⁵ Сырцова Е.Н. Ex nihilo или ex semetipso: Проблема творения у Оригена, Гермогена и Тертуллиана с точки зрения логики Ареопагита // ESSE: Философские и теологические исследования. 2016. Т. 1. № 1. С. 271-288.

⁸⁶ Круглова И. Н. Творение ex nihilo в пространстве философского дискурса // Вестник Томского государственного университета. 2017. № 39. С. 120-132.

⁸⁷ Коначева С. От Creatio ex nihilo к Creatio ex profundo: переосмысление доктрины творения в постметафизической теологии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39 (2). С. 38-60.

⁸⁸ Кирилл (Зинковский), иеромон. Онтология материи и тела у святителя Афанасия Великого // Метaparadigma. 2014. № 5. С. 42-72; Кирилл (Зинковский), иеромон. Учение о материи в sacramentalно-антропологическом аспекте в трудах богословов александрийской школы, великих каппадокийцев и преп. Максима Исповедника // Дисс. ... доктора богословия. СПб., 2014. 614 с.; Кирилл (Зинковский), иеромон. Новизна понятия «меоничности» материи в умозрении святителя Василия Великого // Ученые записки Орловского государственного университета. 2014. № 5. С. 114-120; Кирилл (Зинковский), иеромон. Представления о материи и теле человека в творениях свт. Григория Нисского // Человек. 2014. № 6. С. 135-147; Кирилл (Зинковский), иеромон. Онтологический статус материи и плоти в творениях свт. Василия Великого // Вестник Орловского государственного университета. 2014. № 2 (37). С. 121-125; Кирилл (Зинковский), иеромон. Представления о материи и теле человека в сочинениях Афинагора // СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция. 2013. Т. 7. Вып. 2. С. 272-290; Кирилл (Зинковский), иеромон. Учение Климента Александрийского о материи, Теле Христа и теле человека // Труды Перервинской православной духовной семинарии. 2013. №8. С. 82-117.

⁸⁹ Фокин А.Р. Принцип самораспространения Блага: от Платона до Бонавентуры // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 3. С. 88-105.

⁹⁰ Шкуро С. В. Эманация как основа творения у Дионисия Ареопагита // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 2 (40). С. 214-216.

⁹¹ Моисеев П. А. Концепция Абсолюта у Дионисия Ареопагита: дисс. ... к. филос. н.: 09.00.03. Новосибирск, 2006. 163 с.

Бирюкова посвящены путям осмысления причастности мира и человека Богу в интерпретации восточнохристианских мыслителей⁹².

Интересующие нас космогонические аспекты в платонической традиции анализируются в работах Д. Диллона⁹³, С. В. Месяц⁹⁴, Т. Ю. Бородай⁹⁵, И. В. Берестова⁹⁶, Л. Ю. Лукомского⁹⁷, Н. Волковой⁹⁸, В. Е. Хвощевой⁹⁹.

Также необходимо обратить внимание на работы, которые рассматривают проблематику ничто в философско-космологическом контексте: В. В. Семенова¹⁰⁰, А. В. Богомолова¹⁰¹, К. С. Смирнова¹⁰², Д. В. Воробьева¹⁰³, В. В. Нечунаева¹⁰⁴.

Источниковая база исследования.

К источникам первой группы относятся гностические тексты, в частности, принадлежащие к традиции гностического христианства (Евангелие Истины), работы Эриугены, каббалистические тексты, сочинения Мейстера Экхарта, Николая Кузанского, Л.П.Карсавина. Соответственно, к

⁹² Бирюков Д. С. Причастность и универсалии в восточно-христианской мысли: некоторые темы и линии. СПб.: РХГА, 2016. 230 с.

⁹³ Диллон Дж. Средние платоники. 80 г. до н.э. - 220 г. н.э. СПб.: Изд-во Олега Абышко, Алетейя, 2002. 448 с.; Диллон Дж. Монистическая и дуалистическая тенденции в платонизме до Плотина // Scholē. 2008. №1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/monisticheskaya-i-dualisticheskaya-tendentsii-v-platonizme-do-plotina> (дата обращения: 29.08.2023).

⁹⁴ Месяц С. В. Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV века // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 823-858.

⁹⁵ Бородай Т.Ю. Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. М.: Изд. Савин С.А., 2008. 284 с.

⁹⁶ Берестов И. В. Проблема свободы у Плотина: дис. ... к. филос. н.: 09.00.03. Новосибирск, 2004. 171 с.; Берестов И. В. Необходима ли эманация? // Плотин: путь к реальности. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. С. 289-318.

⁹⁷ Лукомский Л. Ю. Апофатика и учение об эманации у Плотина // АКАДЕМЕΙΑ: Материалы и исследования по истории платонизма. 2000. Вып. 2. С. 160-179.

⁹⁸ Волкова Н. Плотин о бесконечной силе Единого в контексте эманации // Философская антропология. 2016. № 2 (2). С. 264-283.

⁹⁹ Хвощев В. Е. Идеи активности и самодвижения в учении об эманации Прокла Диадокха // Вестник Южно-Уральского государственного университета. 2007. № 24 (96). С. 92-94.

¹⁰⁰ Семенов В. В. Архетипика сознания в неоплатонизме и патристике: дис. ... к. филос. н.: 09.00.13. СПб., 2005. 145 с.

¹⁰¹ Богомолов А. В. Диалектическое решение проблемы небытия в истории древнегреческой философии: досократический и классический этап: дис. ... к. филос. н.: 09.00.03. Нижний Новгород, 2014. 161 с.

¹⁰² Смирнов К. С. Понятие «ничто» в философской онтологии и современность: дис. ... к. филос. н.: 09.00.01. Волгоград, 1999. 114 с.

¹⁰³ Воробьев Д. В. Роль ничто в реальности умственных построений: дис. ... д. филос. н.: 09.00.01. Нижний Новгород, 2010. 359 с.

¹⁰⁴ Нечунаев В. В. Категория ничто и смысл негативности в апофатике Мейстера Экхарта: дис. ... к. филос. н.: 09.00.03. Новосибирск, 2005. 148 с.

этой же группе интересующей нас литературы будут примыкать исследования, посвященные космологическим представлениям указанных идейных течений и философов.

Вторая группа источников и исследований затрагивает проблематику церковной концепции творения из ничего и эманативной модели (включая их концептуальное взаимодействие в истории христианской мысли). Развитие ортодоксального церковного понимания творения мира прослеживается нами в таких источниках, как Пастырь Ермы, работах Феофила Антиохийского, Иринея Лионского, Татиана, Аристида, Иустина Философа, Афинагора Афинянина, Тертуллиана, Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова, Августина Аврелия, Иоанна Филопона, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, Николая Мефонского, Фомы Аквинского, Григория Паламы и др. Особое внимание необходимо уделить проблемным аспектам понимания творения в сочинениях Филона Александрийского, Климента Александрийского, Оригена, Ареопагитик.

Методология исследования.

В данной работе использовался историко-генетический метод с целью обнаружения идейных истоков карсавинской метафизики творения, а также понимания того места, которое Л.П.Карсавин занимает в истории европейской философии. Комплексный анализ позволил нам представить историю разработки концепций происхождения мира как взаимодействие различных моделей (библейской креационистской, эманативной и представленной в гностико-мистической традиции). При помощи системного подхода нам удалось структурировать проблематику основных концепций происхождения мира в истории европейской философии и проанализировать карсавинскую космологию в свете обнаруженных проблемных аспектов. При помощи сравнительного метода нами были выявлены некоторые преимущества гностико-мистической традиции понимания происхождения мира, представленной в философии Л.П.Карсавина. Метод синтеза позволил нам обобщить имеющиеся в отечественной историко-философской науке

суждения об идейных истоках и соответствиях карсавинской космологии существующим мировоззренческим традициям.

Новизна исследования.

Новизна предпринятого нами исследования заключается в следующем:

1. обстоятельно рассмотрен вопрос о месте космогонической схемы Л.П.Карсавина в истории европейской философии и доказывается ее принадлежность гностико-мистической традиции;
2. подробно и системно описаны основные концепции происхождения мира, характерные для истории европейской философии;
3. подробно проанализирована гностико-мистическая концепция происхождения мира и выявлена ее общая схема, показано, что ее главным пунктом является наличие некоего «дефекта» в сущности Абсолюта, проявление которого порождает сферу относительного (ничто), входя в нее Абсолют трансформируется в форму конечного мира;
4. в ходе анализа ортодоксальной концепции творения мира Богом из ничего показано, что эта концепция сталкивается с неразрешимыми противоречиями, которые не позволяют ей быть последовательной и логичной в философском смысле;
5. показано, что в своем учении о возникновении мира из Абсолюта Л.П.Карсавин дал точное обобщение наиболее плодотворной линии понимания творения мира в философии II-XV веков, он систематизировал и соединил идеи самых ярких представителей философии гностического христианства (Ориген, Иоанн Скот Эриугена, Мейстер Экхарт, Николай Кузанский), а также идеи поздней формы иудейского гностицизма – каббалистического учения.

Положения, выносимые на защиту:

1. Первые последовательные в философском смысле концепции творения (возникновения мира из Абсолюта) были созданы в рамках

гностической и неоплатонической традиций. Первый пример такой концепции дает Евангелие Истины (первая половина II века), созданное в школе Валентина; в III веке возникла классическая неоплатоновская концепция эманации. Концепция, изложенная в Евангелии Истины, резко отличается от широко известного гностического мифа о творении, содержащимся в Апокрифе Иоанна, в ней нет ни Софии, ни Демиурга, главных персонажей гностического мифа. Творение складывается из двух этапов: на первом из апофатического Абсолюта спонтанно появляется совокупность разумных божественных существ, которые являются несовершенными, поскольку не обладают знанием Бога-Абсолюта. На втором этапе из испуга и страха указанных существ, порожденных незнанием Бога-Абсолюта, формируется материя и возникает несовершенный земной мир с его обитателями. Причиной несовершенства мира является начало ничто, которое содержалось в глубине сущности Бога и получило реальность в акте творения.

2. Возникшая в III веке в неоплатонизме концепция возникновения мира по модели эманации активно использовалась последующими христианскими мыслителями (в первую очередь Псевдо-Дионисием Ареопагитом, VI век), но она обладала существенным недостатком, поскольку не могла, при последовательном философском проведении, объяснить отличие низших форм бытия от Абсолюта. По сути, эта концепция вела к признанию всего вышедшего из Абсолюта обладающим такой же полнотой божественного совершенства, как и сам Абсолют. Соответственно, трудно разрешимой оказывалась проблема зла. В истории христианского богословия эффективное использование модели эманации всегда сопровождалось неявным использованием элементов дуализма, т.е. чаще всего элементов гностической модели, помогающим провести границу между Абсолютом и низшими сферами бытия.

3. Утверждение церковных историков и богословов, что уже непосредственно в Библии содержится ортодоксальная концепция творения мира Богом из ничего в ее позднейшей богословско-философской обработке,

не соответствует действительности; ветхозаветная модель творения носит мифологический, а не философский характер, в ней Бог творит мир из некоей «бездны», которую естественно понимать как сосуществующую рядом с ним материю. Более или менее строгая философская концепция творения из ничего в ортодоксальной традиции появляется не раньше III века и под влиянием уже вполне развитой гностической концепции творения; последующее использование церковными мыслителями неоплатоновской модели эманации также всегда сопровождалось принятием элементов гностической концепции. Строго ортодоксальная, догматическая концепция творения мира Богом из ничего так и не возникла в истории, и она невозможна, поскольку любая попытка прояснить статус того ничто, из которого Бог творит мир, выводит мыслителя за рамки догматики. Кроме того, философски противоречивым оказывается приписывание Богу-Творцу личностного начала, воли и свободы (по модели соответствующих человеческих качеств), это приводит к признанию Бога ограниченным существом (ортодоксальные мыслители правильно критиковали антропоморфизм языческих концепций, но сами впадали в него при катафатическом описании Абсолюта).

4. Единственной непротиворечивой, последовательной и глубокой концепцией возникновения мира из Абсолюта, выработанной в истории европейского богословия и европейской философии, является гностическая модель, впервые явно выраженная в Евангелии Истины и далее в разных вариантах разрабатывавшаяся Оригеном, Иоанном Скотом Эриугеной, Мейстером Экхартом и Николаем Кузанским. В самом общем выражении она такова: в самой сущности апофатического, непостижимого и не-сущего Бога-Абсолюта содержится некоторый «дефект», который объективируется в акте творения и становится тем началом ничто, которое противостоит Богу и из которого Бог творит мир; сам акт творения заключается в «повторении» Богом себя в бытийной, несовершенной форме в сфере ничто (акт «вхождения» Бога в сферу ничто); на первом этапе в этом акте появляется божественный целостный Человек, который из-за слабости своей воли устремляется не к

Богу, а от Бога, к ничто, и это приводит его к разложению на множество несовершенных, смертных личностей, подчиненных мировому бытию, а не властвующим над ним.

5. Л.П. Карсавин, как и подавляющее большинство русских мыслителей XIX и начала XX века, считал ложной тенденцию к отделению философии от религии и исключение из ее сферы всех традиционных религиозных проблем. Он был уверен, что в этих проблемах, в том числе в проблеме творения мира Богом (возникновения мира из Абсолюта), содержатся очень важные философские истины, значимые для XX века не в меньшей степени, чем для древности. Хорошо зная историю христианского богословия и христианской философии, он первым сформулировал мысль о том, что только гностическая модель творения (возникновения мира из Абсолюта) является философски корректной и плодотворной. В своих основных философских трудах он в общей форме описал эту модель и дал ей оригинальное развитие, с использованием идей, выработанных философией конца XIX – начала XX века (прежде всего феноменологии Э. Гуссерля и интуитивизма А. Бергсона).

6. Карсавин придал гностической модели творения ряд новых оригинальных черт. Прежде всего это связано с динамическим пониманием Абсолюта-Всеединства, согласно которому Всеединство мгновенно разделяется на бесконечное множество элементов и снова мгновенно воссоединяется в исходное состояние. В этом случае акт вхождения Бога в ничто, составляющий суть акта творения означает «замедление» и отделение друг от друга указанных процессов; в результате процесс разделения Всеединства «останавливается» в некоторой своей фазе, которая и означает возникновение тварного мира. Поскольку разделение не было завершено, оно не сменяется возвращением к абсолютному единству: всеединство из абсолютного и совершенного становится относительным и несовершенным. По сути, получается, что Бог «умер» в результате вхождения в ничто и из него возник несовершенный земной мир. Пространство мира выступает

зафиксированной формой разделения элементов всеединства, время – формой длящегося и никак не завершаемого единства. Человеческие личности представляют собой наиболее полно сохранившееся, хотя и несовершенное, всеединство, поэтому только от них зависит, будет ли Бог «восстановлен» в мире. Для этого каждая личность должна преодолеть свою обособленность и независимость и через жертвенную смерть, повторяющую жертву Христа, соединиться со всеми людьми и с миром.

7. Философская система Карсавина является самой оригинальной и глубокой версией гностической метафизики в XX веке, учитывающей все главные принципы и идеи гностических систем прошлого. Карсавин в предельно радикальной форме выражает главный принцип гностического христианства – абсолютное значение человеческой личности, от усилий которой зависит судьба Бога, попавшего в «плен» к низшим силам бытия, вышедшим из его собственной сущности.

Основные научные результаты

1. Было показано, что в истории христианского богословия и в истории европейской философии с II по XV век наиболее плодотворные концепции творения мира были созданы в рамках традиции гностического христианства, в то время как неоплатоническая и ортодоксальные модели творения сталкивались с неразрешимыми трудностями и не получили окончательной непротиворечивой реализации¹⁰⁵. Мистико-гностическая интерпретация космогонии занимает важное место в типологии основных для европейской мысли вариантов понимания происхождения мира, обладая высоким объяснительным потенциалом¹⁰⁶.

¹⁰⁵Надеина Д. А. Мистико-гностическая традиция в контексте космогонической проблематики европейской философии // LXXXI Международная научно-практическая конференция «Научный форум: юриспруденция, история, социология, политология и философия». № 10 (81). М.: Изд. «МЦНО», 2023. С. 5-9.

¹⁰⁶Надеина Д. А. Мистико-гностическая традиция в контексте основных классификаций философских космогоний // «Российская наука в современном мире»: LVII Международная научно-практическая конференция. М.: «Научно-издательский центр «Актуальность.РФ», 2023. С. 172-174.

2. Анализ различных версий моделей творения, созданных в линии гностического христианства (Ориген, Иоанн Скот Эриугена, Николай Кузанский и др.), показал, что главным принципом этой модели является признание в сущности апофатического Абсолюта некоего непостижимого рациональным образом «дефекта», объективация которого порождает сферу ограниченного бытия; в последнем становится возможным возникновение земного мира, обладающего свободой и относительной независимостью от Бога¹⁰⁷.

3. Было показано, что в своей философии Л.П Карсавин сознательно поставил целью актуализировать наследие христианского богословия II-XV веков и показать значимость наиболее важных его идей для современной философии, с этой целью он осуществил оригинальную трансформацию наиболее важных богословских концепций (прежде всего концепции творения и концепции человека как образа Божьего) в контексте философии начала XX века (личное участие диссертанта в получении указанных результатов составляет 50%)¹⁰⁸.

4. Было показано, что метафизическим центром своей философии Карсавин сделал концепцию творения в той ее версии, которая была выработана в традиции гностического христианства; при этом он придал ей новые черты:

- выдвинул на первый план динамический характер Абсолюта;
- сделал наиболее важным принцип несовершенства реализации Абсолюта в низшей реальности, т.е. признал, что несовершенные формы земного бытия обогащают Абсолют;
- сделал акцент на антропологических выводах из концепции творения – признал человека в качестве наиболее адекватной и полной (хотя

¹⁰⁷Надеина Д. А. Бог, творение и ничто: типология и проблематика основных концепций происхождения мира в истории европейской философии // Научное мнение. 2024. №1-2. С. 57-67.

¹⁰⁸Надеина Д.А., Евлампиев И.И. Проблема происхождения и сущности ничто в христианской концепции творения мира Богом // История философии. 2024. Т. 29. №1. С. 17-28.

несовершенной) формы реализации Абсолюта в сфере ничто, в сфере тварного бытия¹⁰⁹.

5. Было доказано, что, несмотря на то, что Карсавин называл ту модель христианства, которую он описывал в своей философии, «истинным православием», в реальности его философская система дает очень точное и оригинальное развертывание и обобщение метафизики гностического христианства, наиболее полно реализованной в истории в системах Оригена, Иоанна Скота Эриугены и Николая Кузанского (личное участие диссертанта в получении указанных результатов составляет 90%)¹¹⁰.

¹⁰⁹Надеина Д. А. Концепция творения Л. П. Карсавина в контексте философской традиции объяснения происхождения мира // Научное мнение. 2023. №9. С. 66-71.

¹¹⁰Надеина Д. А., Мезенцев И. В. К вопросу о соотношении космологии Л.П. Карсавина и православной традиции // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2024. №1. С. 107-117.

Глава 1. Концепция творения мира в истории европейской богословско-философской мысли

В настоящей главе мы проследим идейные истоки карсавинской концепции творения в истории европейской философии, обращая внимание на самые репрезентативные примеры понимания креационизма: «Концепция блага как универсального первоначала, являющегося не только источником всякого блага и целью стремления всех сущих, но и наделяющего все сущие бытие, составляет неотъемлемую часть истории европейской философии. Она встречается уже в классической античности, красной нитью проходит через всю позднюю античность, патристику и средневековую схоластику и продолжается вплоть до немецкого идеализма и русской религиозной философии XIX – начала XX века»¹¹¹.

Данный историко-философский анализ позволит нам понять степень оригинальности интерпретации Л.П.Карсавиным феномена творения. Наше исследование имеет целью ответить на вопрос, какой исторической линии в понимании творения в большей степени соответствует карсавинская мысль, а вместе с ней – и русская внеконфессиональная религиозная философия, различным образом разрабатывавшая концепцию всеединства и мысль о трансформации Абсолюта в форму конечного мира.

¹¹¹ Фокин А.Р. Принцип самораспространения блага: от Платона до Бонавентуры // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 3. С. 88.

1.1. Гностическая концепция творения (Евангелие Истины) и неоплатоническая идея эманации (Плотин)

В настоящем параграфе нам предстоит рассмотреть философские предпосылки возникновения античного эманатизма, охарактеризовать сопутствующую ему проблематику, сравнить неоплатоническую версию эманации с космогонией гностицизма и гностического христианства, а также сделать понятийно-терминологические и концептуальные уточнения в отношении понятия «эманация» в ранних философских разработках. Это позволит нам лучше понять развитие космогонических представлений в последующие эпохи европейской мысли. Выбор именно этих направлений в качестве первых объектов исследования связан с тем, что именно в них наиболее рано появились развитые концепции творения: фактически уже во II веке в линии гностического умозрения (Валентин, Василид, Евангелие истины) и в III веке в неоплатонизме. Объединить подход к объяснению творения в этих направлениях можно с помощью термина «эманация», понятого в расширительном смысле. Актуальность рассмотрения этой модели творения можно подтвердить следующим наблюдением современного исследователя: «...содержательный анализ учения об эманации не был проведен ни разу, и она осталась своего рода идеологемой, “образом врага” в христианстве, искушением для просвещенных и тайнством для посвященных»¹¹².

Понятие «эманация» (в позднелатинском «*emanatio*» означает «распространение», «истечение» (от «*ex*» - «из» + «*manō*» - «теку»); интересующие нас аналоги на древнегреческом – «*ἀπόρροια*», «*πρόβολή*», «*πρόβδος*») получило серьезную философскую проработку в неоплатонизме, который с его помощью обозначал переход от наивысшей и наиболее совершенной ступени существующего, от Абсолюта-Единого, к низшим и

¹¹²Светлов Р. В., Лукомский Л. Ю. Дамаский Диадох как представитель афинской школы неоплатонизма // Дамаский Диадох. О первых началах. СПб.: РХГИ, 2000. С. 798.

наименее совершенным уровням бытия. В эманатизме «первоначало обладает в себе такой сверхполнотой бытия, которая провоцирует его на распространение блага и бытия вовне – за пределы самого первоначала, что приводит к порождению всей мировой иерархии сущих, истекающих от блага и несущих на себе его отпечаток»¹¹³.

Концепция эманации сопряжена с такими явлениями, как дробление, рассеивание, нисхождение, «деградация» бытия Первоначала, она логически противостоит восходящей тенденции к усовершенствованию на путях обретения единства и простоты. Указанная восходящая тенденция, как правило, дополняет в модели эманации основную и первичную тенденцию нисхождения, в ней «деградировавшее» мировое бытие возвращается к своему истоку и обретает полноту и совершенство. С другой стороны, эманатизм традиционно противопоставляется системам теистического «креационизма», согласно которым абсолютно трансцендентная личность Бога-Творца создает мир особым актом своей воли за пределами своей сущности (творение мира «из ничего»). Термин «эманация», как правило, используют в контексте изложения пантеистических¹¹⁴ представлений о происхождении мира от Первоначала (которое и в пантеизме может мыслиться трансцендентным). Также зачастую различают эманатизм в монистических (неоплатонизм) и дуалистических (пифагореизм, гностицизм) системах¹¹⁵.

Говоря об истоках концепции эманации в истории европейской философии, стоит обратить внимание на суждение А.Ф. Лосева, который считал, что «материалистическое учение об эманации принадлежит в той или

¹¹³Фокин А.Р. Принцип самораспространения блага: от Платона до Бонавентуры. С. 89.

¹¹⁴ В рамках настоящей работы мы уходим от расхожего представления о пантеизме как о простом «всебожии», примитивном отождествлении Бога и мира или простом «растворении» мира в Боге. Мы ориентируемся на понимание, выраженное Шеллингом: «все единичные вещи, взятые в своей совокупности, не могут, как обычно предполагается, составить Бога, ибо нет такого соединения, посредством которого то, что по своей природе производно, способно перейти в то, что по своей природе изначально, так же как единичные точки окружности, взятые в своей совокупности, не могут составить окружность, поскольку она как целое необходимо предшествует им по своему понятию» (Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 92).

¹¹⁵ Шичалин Ю.А. Эманация // Новая философская энциклопедия. Т. 4. М.: Наука, 2010. С. 434.

иной мере почти всей древней натурфилософии»¹¹⁶. Русский мыслитель приводит примеры «натурфилософской концепции эманации», когда у Гераклита всеобщее становление мыслится как результат трансформации космического огня, у Эмпедокла – как действие Любви и Вражды, а в атомизме чувственное восприятие объясняется попаданием в соответствующие органы «истечений» от поверхностей тел «образов» («εἶδωλα»), которые имеют форму того объекта, который воспринимается. У стоиков огненный первопринцип эманировал в иерархию бытия. Таким образом, эманатизм в той или иной форме и с разной степенью философской артикуляции присущ всей античной космологии, а не только исключительно платонической линии, в которой мы видим идеалистическую интерпретацию эманации Первоначала в материальный мир.

Космогоническим представлениям Платона необходимо уделить особое внимание не только потому, что платоновская философия непосредственно повлиял на содержание неоплатонической концепции эманации, но и в силу того, что неоднократно в истории европейской философии ориентация на Платона была сопряжена с развитием мистических и пантеистических течений. У Платона мы впервые встречаем идею Блага, которое мыслится как универсальное первоначало, пребывающее по ту сторону бытия и выступающее в то же самое время метафизическим истоком бытия всех вещей и явлений, а также целью их стремления. Благо как наивысшая идея порождает не только чувственный, но также и умопостигаемый мир. Платон в диалоге «Государство» в полумифическом стиле, используя образ Солнца, излагает принцип эманации всего сущего от сверхсущего Единого или Блага, которое дает всему не только бытие, но и способность быть познанным: «...познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно – за

¹¹⁶ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 8. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 2. М.: АСТ; [Харьков] Фолио, 2000.С. 271.

пределами существования, превышая его достоинством и силой»¹¹⁷. Дж. М. Рист говорит о том, что «платоновское сравнение Блага с Солнцем и его образ Блага как света умного мира идей (forms) являются базовыми источниками для теории эманации»¹¹⁸.

Опираясь на исследование Доодса, который провел параллели между первой и второй гипотезами диалога Платона «Парменид» и трактатами Плотина, И.В. Берестов утверждает, что именно «Платон положил начало учению о том, что Единое в некотором отношении нельзя назвать “сущим”, или об “особом” существовании, так сказать, “сверхсуществовании” первоначала у Плотина»¹¹⁹. И если конструкцию «Парменида» можно интерпретировать как упражнения в диалектике, то в «Послезаконии» Платон, по указанию Берестова, определенно считает Единое началом всего существующего.

В то же время в диалоге «Тимей» Платон описывает концепцию, которая несколько отличается от схемы, присутствующей в других диалогах. В «Тимее» философ говорит о Демиурге как о наивысшем Благе, который является творцом и первопричиной всего существующего. Мотивом для творения здесь является благо и даже «свободное желание» (ἐβουλήθη) создать мир благим и самым лучшим, уподобляя космос самому себе (хотя в эманатизме неоплатоников самоистечение Единого мыслится как следствие естественного «бессознательного» процесса). Для нас важен тот факт, что платонические тексты могли получать как собственно эманативную, так и демиургическую интерпретацию, которые согласовывались, соответственно, с пантеистическим мистицизмом и христианской ортодоксией в истории европейской философии, конкурируя друг с другом.

Также для наших целей важен следующий фрагмент из платоновских «Законов»: «А при каком состоянии происходит возникновение всех вещей?

¹¹⁷ Платон. Государство // Полное собрание сочинений. М.: Альфа-книга, 2016. С. 886.

¹¹⁸ Рист Дж. М. Плотин: путь к реальности. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. С. 83.

¹¹⁹ Берестов И. В. Свобода в философии Плотина. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. С. 58.

Ясно, что это бывает тогда, когда первоначало, приняв приращение, переходит ко второй ступени, а от нее – к ближайшей следующей; дойдя до этой третьей, оно становится осязаемым для тех, кто способен ощущать. Так вот, путем таких переходов и перемещений и возникает все; это уже есть подлинное бытие, поскольку оно устойчиво; при переходе же в другое состояние оно полностью погибает»¹²⁰. При чтении данного текста возникают различные сомнения и вопросы (например, происходят ли указанные приращения из первоначала «автоматически?»), наличие которых, по мнению И.В. Берестова, не позволяет нам говорить о Платоне в однозначном смысле как об эманационалисте¹²¹.

Как известно, Аристотель не соглашался с платоновской концепцией Единого, понимая эманацию как энергию, противоположную потенци. Аристотелевский Ум-Перводвигатель движет космос энергично. В то же время есть основания говорить о влиянии Аристотеля на платоновскую концепцию первоначала. Для Стагирита Бог есть действие (что не было акцентировано у Платона), и это крайне важно для Плотина: «Без аристотелевского признания “действия” “первичным” по отношению к “возможности действия” платоновская концепция первоначала как “беспредельного действия” или “действия без какого-либо претерпевания” не может быть построена»¹²².

Забегая вперед, нужно сказать о том, что понятия «эманация» и «энергия» в рамках концепции творения впоследствии будут в существенной степени противопоставляться друг другу как «маркеры» пантеистического и теистического креационизма (что заложено уже в различной этимологии данных терминов: в отличие от эманации как истечения, слово «энергия», согласно одной из этимологий, происходит от «ἐν» - «в» + «ἐργον» - «дело, работа»). Разница между Платоном и Аристотелем спустя много веков

¹²⁰Платон. Законы // Полное собрание сочинений. М.: Альфа-книга, 2016. С. 1208.

¹²¹ Берестов И.В. Свобода в философии Плотина. С. 65.

¹²²Там же. С. 61.

проявит себя в противостоянии средневекового мистицизма и средневековой западноевропейской схоластики (включая официальную церковную догматику на Востоке) на уровне доктринальных акцентировок. Причины, по которым ортодоксия активно использовала Аристотеля в изложении своих доктринальных положений, достаточно очевидны. «Платон вместе с философией как таковой предлагал свою мистику, отличную от христианской, свои символы, свою мифологию. Аристотелевская техника мысли более нейтральна по отношению к религии, чем платоновский экстаз»¹²³. А. Ф. Лосев указывал на то, что «дружба» ортодоксии с Платоном таила в себе опасности: «Мировые религии, возникшие после Платона, старались перетянуть его на свою сторону, обосновывая при его помощи свое вероучение и нередко достигая в этом успеха. Но этот обоснователь вероучений часто оказывался также и их коварным врагом. Ведь платонизм в своей основе все же языческое учение. Наступали моменты в истории, когда платонизм вдруг восставал грозной силой против монотеистического вероучения и под его ударами начинали шататься и падать те самые богословские системы, самым верным союзником которых ранее казался Платон»¹²⁴.

Однако на чисто терминологическом уровне понятия «эманация» и «энергия» могут сближаться и даже взаимозаменяться. Так, например, Григорий Палама утверждал, что созерцаться может только божественная энергия, а не сущность Бога, интерпретируя суждение Григория Богослова об «истечении» в энергийно-демиургическом ключе, исключая возможность истечения самой сущности Первоначала: «Бог зовется светом не по природе, но по славе, и благодати, и светлости, – и Григорий Богослов назвал светлых ангелов Его *истечением* <...> и причастием, чего о божественной сущности он никогда бы не сказал, поскольку знает, что она непричастуема и

¹²³Аверинцев С.С. Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России // Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 322.

¹²⁴Лосев А. Ф. Жизненный и творческий путь Платона // Платон. Полн. собр. соч.: в 4 томах. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 3.

*неисходна...»*¹²⁵ (курсив мой – Д. Н.). В то же время нельзя забывать, что, например, Плотин объясняет эманацию из Первоначала через выделение двух типов энергии (эманация предстает «внешней энергией» Единого). Также и Григорий Палама в один ряд ставит эманативную и энергийную терминологию: «Итак, яснее ясного, что вся книга “О божественных именах” есть гимн, воспевающий эти *выступления* энергии Божии»¹²⁶ (курсив мой – Д. Н.). Приведенные факты доказывают важность контекстуального прочтения указанных терминов, а также различия «сущностной эманации» и «эманации энергийной».

Точное и ясное понимание понятия эманации является абсолютно необходимым для правильной оценки сущности неоплатонизма и его концепции возникновения мира¹²⁷. Плотин подчеркивает, что единство существует не только в причастном ему, но и в определенном смысле «само по себе». Единство, состоящее из множественности по принципу формального объединения частных, остается в сущности своей множественным. Высшим же типом единства выступает единство как абсолютная единичность, выступающая неизреченной основой всего космоса. Высший первопринцип – Благо – не имеет своей сущности и своего места, которое позволило бы нам указать на него как на некое «оно». Благо в определенном смысле «неуказуемо», оказываясь везде и нигде. Для нас важно подчеркнуть, что «в отличие от аристотелевского Ума, “мыслящего себя”, действие платоновского первоначала (именуемое в том числе и “сверхмышлением”) не может быть “направлено на себя”, так как для него не существует этого “себя”»¹²⁸. Различие между неоплатонической и аристотелевской моделями впоследствии будут отражены в мистической и схоластической линиях интерпретации божественного начала, а также в дискуссиях вокруг вопроса о том, с какой

¹²⁵ Палама Г. Антиретики против Акиндина. Краснодар: Текст, 2010. С. 283.

¹²⁶ Палама Г. О божественном соединении и разделении // Палама Г. Трактаты. Краснодар: Текст, 2007. С. 32.

¹²⁷ Исследователи отмечают стоические влияния на неоплатоническую концепцию эманации, а также усматривают начало учения Плотина об эманации в платоновском понимании Эроса.

¹²⁸ Берестов И. В. Свобода в философии Плотина. С. 65.

целью был сотворен мир – для того, чтобы творения приобщились благодати бытия, которое не преизливается в мир от Первоначала, или для бесконечного восхваления Бога и исполнения его воли.

Действие Первоначала направлено на иное, которое может быть охарактеризовано как «проявление» и «распространение» Блага. Благо – абсолютно свободно, независимо, в нем отсутствует зло и претерпевание. Благо не распространяет зло: оно распространяет благо и, можно сказать, распространяет свободу, выступая «освободителем». И.В. Берестов отмечает, что, согласно Плотину, иное по отношению к Первоначалу свободно полагает себя как отличное от него. Исследователь отмечает наличие трудности в этом исходном принципе: «Полагание “иного” существующим не только благодаря Единому, но также и самому себе означает, что иное в некотором отношении “самодостаточно”. Не означает ли это, что “иное” “ограничивает” Единое, лишает его абсолютного единства и абсолютной свободы?»¹²⁹. Благо в определенном смысле нуждается в ином для того, чтобы распространять благо. В то же время Первоначало совершенно свободно и независимо, поскольку оно само творит себя в качестве Блага.

Акт эманативного творения является характерным свойством бытия в неоплатонизме. Согласно общепринятому объяснению, платоническая модель эманации предполагает, что это «невольный» (неконтролируемый, бессознательный) для первоначала процесс, когда по необходимости от избытка благодати и творческой потенции оно естественным образом разрешается в низшие слои бытия. Однако все эти определения эманации вызывают вопросы и разногласия между исследователями. Л. Ю. Лукомский утверждает, что Плотин не придерживался описанного взгляда: «Приписывание Плотину подобного учения с момента самого первого знакомства с ним вызывает некоторое неприятие. Во-первых, откуда у учения, принадлежащего греческому философу, появилось латинское название? Во-

¹²⁹Там же. С.105.

вторых, откуда взялась эта самая сила необходимости, которая к чему-то вынудила (?) трансцендентное, на которое вообще-то не должны распространяться никакие законы сущего и которое должно быть не только единым, но и единственным? Не имеем ли мы здесь дело с неким выдержанным в дуалистическом, манихейском духе учением, которое по какой-то трагической ошибке было приписано в основном придерживавшемуся монистических воззрений Плотину? Не подходят ли более такое учение какому-то из авторов, писавших на латинском языке, например, весьма склонному к дуализму Эриугене?»¹³⁰ Лукомский подчеркивает, что для Плотина процесс творения – вневременной и мистический, и Единое не вынуждается ни силой природы, ни всеобщим законом необходимости к этому акту: «В его природе, если можно так выразиться, по-видимому, заложено созидание сущности, которая тем не менее не остается в едином, но становится иным ему. Такое созидание является совершенно свободным, поскольку единое полностью властно над ним и ничем – ни случайностью, ни разумом – не ограничено... Таким образом, в возникновении последующего после первого, согласно Плотину, нет ничего вынужденного и, значит, при оценке философии Плотина не может быть и речи ни о какой эманации как вызванном силой необходимости процессе»¹³¹. Далее исследователь предполагает, что когда авторы пишут о том, что у Плотина Единое совершает порождение сущего из необходимости, вынуждаясь к этому своей переполненностью, она стремятся противопоставить платиновскую концепцию библейской концепции свободно-сознательного творения мира Богом и новоевропейскому пониманию сознательно-свободного поступка. Действительно, у Плотина мы не найдем суждений о Едином как о разумно творящем личностном существе.

¹³⁰Лукомский Л.Ю. Апофатика и “учение об эманации” у Плотина // Академия. Материалы и исследования по истории платонизма. Межвузовский сборник. Вып. 2. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2000. С. 170

¹³¹ Там же.

Подвергается сомнению и мысль о закономерном и предопределенном характере возникающих низших форм бытия. Как пишет современный исследователь, «планирование и выбор исключаются Плотинем даже на гораздо более низком уровне, когда он переходит к анализу процесса формирования Душой материального космоса и управления им. Имеется простое “давание вовне”, которое покидает Источник неизменным и неумаляемым»¹³². Однако существует мнение, согласно которому Единое все же желает в каком-то своем собственном смысле: «Единое само по себе не имеет прямого отношения ко второй ипостаси <Уму>. Оно занято исключительно собой. Но результатом его желания самого себя является порождение второй ипостаси, ибо оно само желает быть началом, ее порождающим»¹³³. Отметим, что схожая проблематика существует в интерпретации того, как Плотин понимает падение души: либо душа падает свободно, либо по необходимости. Тексты античного философа дают основания и для одного, и для другого взгляда, а также для отрицания обеих версий (возможно, Плотин считает, что свобода и необходимость в природе Блага совпадают). Также «свобода» творения может пониматься как отсутствие у Единого-Блага опоры на какую-либо архетипическую сущность в порождении вещей и космоса¹³⁴. Единое творит ни для себя самого, ни в соответствии с чем бы то ни было, что есть.

Несмотря на все эти вопросы и сомнения, теория эманации представляет собой главный стержень философской системы Плотина. Неоплатонизм подчеркивал, что высшее не меняется по сущности при истечении в низшее и что низшее содержит в себе движение обратно к первоисточнику бытия (Уму и в конечном счете – Единому), поскольку у души есть стремление к преодолению своего отрыва от ее умопостигаемой «родины». Распространение первоначала менее идеально в сравнении с самим истоком, в

¹³²Берестов И. В. Свобода в философии Плотина. С. 153.

¹³³Рист Дж. М. Плотин: путь к реальности. С. 98.

¹³⁴ См.: Лукомский Л. Б. Апофатика и «учение об эманации» у Плотина. С. 163.

связи с чем в мире возникает зло как оскудение блага. Последним этапом эманации Единого, когда его благая сила иссякает, является ниспадение частных душ и материя.

На этом этапе нашего анализа нужно согласиться с мнением, что «дискуссия об “эманационализме” в учении о Первоначале у Плотина весьма стара и очень широка.<...> Различные авторы понимают под “эманацией” у Плотина различное, но во многих интерпретациях “эманация” Первоначала оказывается несовместимой с его “абсолютной свободой”, хотя и по разным причинам. В последнее время многие хотят отказаться от применения этого термина по отношению к Плотину, но даже в этом случае “эманационализм” кое-где остается, будучи не названным»¹³⁵.

В описании феномена эманации Плотин использует различные метафоры (источник рек, корень растения, светящая лампа, огонь, центр круга с радиусами). Исследователи обращают внимание на ту проблему, которая скрывается в метафорических описаниях эманации¹³⁶. Эманация по аналогии со светом обозначает переход от первой гипотезы «Парменида» ко второй, т.е. от единого самого-по-себе к единому существу. Здесь возникает уже упомянутая антиномия. С одной стороны, сверхсущее Единое независимо от всех своих следствий, но, с другой стороны, оно выступает причиной всего существующего, тем, с чем все сущее связано. Со всей остротой эту проблему формулирует А.Ф. Лосев: «Наивысшей ступенью и последним завершением всего бытия является Единое. Оно представляет собою охват всего существующего в одной неделимой точке, которая настолько полно и всесторонне охватывает все сущее, что кроме него уже больше ничего не остается другого, так что нет ничего такого, от чего оно чем-нибудь отличалось бы. Это значит, что оно вообще не может быть чем-нибудь, то есть ему не свойственно никакое качество, никакое количество, оно ускользает от

¹³⁵Берестов И. В. Свобода в философии Плотина. С. 289.

¹³⁶ Волкова Н. Плотин о бесконечной силе Единого в контексте эманации // Философская антропология. 2016. № 2 (2). С. 264-283.

всякого мышления и познания, оно выше всякого бытия и сущности, оно не есть какое-нибудь понятие или категория, и оно выше всякого имени и названия»¹³⁷. Мнение Лосева разделяют очень многие исследователи, не менее остро обозначающие указанную проблему: «Если все, порожденное Единым, оказывается абсолютно тождественным ему же, то нет никакого процесса истечения, нет, стало быть, никаких изменений и отличий порожденного от порождающего. Но в таком случае смысл эманации утрачивается. Если же порожденное Единым оказывается (хотя бы в какой-то части) уже не самим Единым, то есть отличным от него, то выходит, что Единое порождает свое собственное инобытие, не-Единое. Но в таком случае неделимое, нечленимое, бесструктурное, точечное Единое расчленяется в самом себе, порождая первоначально в рамках самого же себя свое иное, свое инаковое оформление»¹³⁸. В системе Плотина Единое, действительно, предстает и «всем», и «ничем» одновременно: «Единое – “всё” и “ничто”»: начало всего – не “всё”, поэтому “всё” оно неким тамошним образом...»¹³⁹. Все-таки для существующих вещей Единое – это, прежде всего, причина всего, но не всё. Армстронг считал, что в некоторых местах платиновских текста говорится не об эманации, а о всеприсутствии Единого (для чего также может быть использована метафора свечения)¹⁴⁰. И в конце концов, как противодействие этой логике, возникает тенденция приписать Плотину креационизм, как это делает Л. Ф. Герсон¹⁴¹.

По мнению Н. Волковой, Плотин теоретически решает указанную проблему с пониманием Первоначала через определение природы Единого как силы или способности всего¹⁴². Однако для других исследователей этот путь ведет к тем же самым антиномиям. По мнению Армстронга, утверждение

¹³⁷Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. 6. М.: АСТ; Фолио, 2000. С. 222.

¹³⁸Рыбаков Н. С. Об основных категориях неоплатонизма // Вестник Псковского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2011. №15. С. 6.

¹³⁹Плотин. Трактаты 1–11 / Пер. Ю.А. Шичалина. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2007. С. 341.

¹⁴⁰Волкова Н. Плотин о бесконечной силе Единого в контексте эманации. С. 266.

¹⁴¹Берестов И. В. «Первоначало» Плотина как «Благо» и «Действие» // Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 5. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003. С. 289.

¹⁴²Волкова Н. Плотин о бесконечной силе Единого в контексте эманации. С. 267.

Плотина о том, что Единое – «*Δύναμις τῶν πάντων*»¹⁴³ («возможность/мощь всего»), делает первоначало несовершенным без своих следствий. Однако для античного мыслителя Единое независимо от своих следствий. Термин «*δύναμις*» уже у Аристотеля может обозначать как способность изменяться, так и способность изменять, и, Плотин говорит о «*δύναμις*» Первоначала именно во втором смысле. Эта способность есть «внешняя энергия» Единого, тогда как Оно само по себе, в своей «внутренней жизни» энергией не является¹⁴⁴. Содержания «активности в себе» и «активности вовне» у Первоначала не тождественны друг другу, и это снова порождает почти неразрешимую проблему: «Мы должны понимать, что никакие различия, выходящие за пределы чисто абстрактных, не могут приноситься в Единое. Следует допустить, что действие, с помощью которого Единое есть то, что оно есть, тождественно и фактически неотлично от действия, с помощью которого Единое делает то, что оно делает»¹⁴⁵. По этому поводу и Берестов подчеркивает, что для Плотина существование Первоначала – это действие, тождественное действующему¹⁴⁶. С другой стороны, тот же Берестов отмечает, что Благо в философии Плотина «функционирует» в нескольких режимах: «Как абсолютно свободное, оно ничем не ограничено, и в этом смысле есть “Единое”. Как предоставляющее свободу Первоначало “побуждает” сущее к “восхождению” и “присутствует везде”»¹⁴⁷. Когда Плотин говорит о Первоначале как о возможности всего, он утверждает, что Первоначало не создает препятствий для того, чтобы появилось нечто, отличающееся от него.

Все-таки нам никуда не уйти от вывода, что в неоплатонизме высший онтологический уровень эманурует в низший с необходимостью, т.е. эманация является сущностным свойством высшего начала: «И вообще все то, что уже

¹⁴³См.: Armstrong A.H. «Emanation» in Plotinus // *Mind, New Series*. 1937. Vol. 46. No. 181. P. 62.

¹⁴⁴ Лукомский, напротив, считает, что «едино-благо – это чистая энергия, не имеющая отношения к сущности, причем энергия творческая» (Лукомский Л.Ю. Апофатика и «учение об эманации» у Плотина С. 179).

¹⁴⁵Рист Дж. М. Плотин: путь к реальности. С. 86.

¹⁴⁶ См.: Берестов И. В. Свобода в философии Плотина. С. 331.

¹⁴⁷Там же. С. 130.

достигло совершенства, — рождает; а то, что всегда совершенно, рождает всегда, причем рождает вечное, но худшее, нежели само оно»¹⁴⁸. Исходящая от Единого сила признается Плотинем беспредельной, неохватной и неделимой. Единое ни к чему не стремится по причине своего совершенства, порождая низшую ступень – Ум – совершенно «незаметно» для себя самого. В итоге вселенная у Плотина предстает системой зеркал, «в разной степени отражающих в себе совершенства высшего Блага, но никогда не могущих отразить его во всей полноте»¹⁴⁹. Важно подчеркнуть, что Благо не может не делиться свободой, однако необходимой онтологической «расплатой» за эту свободу для ее обладателей является свобода от самого Первоначала, т.е. от полноты блага: «Первоначало есть то, от чего иное по отношению к нему свободно “отпадает”, тем самым утрачивая часть своей свободы. Первоначало здесь – условие возможности “отпадения” и “нисхождения”. Распространение же свободы Первоначалом заключается в предоставлении всему иному по отношению к нему возможности вернуть утраченную часть своей свободы»¹⁵⁰. В то же время возможна интерпретация, согласно которой сущее (сфера Ума) само ставит себе цель отличаться от Единого, чтобы быть иным в сравнении с Первоначалом. В итоге, «иное по отношению к Благам как бы “получает” существование от Первоначала, но утрачивает цель существования Первоначала, ведь иное отличает себя от Блага»¹⁵¹.

Очевидно, что в понимании эманирования Единого апорийность (антиномичность) полностью не может быть устранимой: «Апория начала не имеет решения в смысле снятия противоречия. “Решение” не решает апорию, оно позволяет нам мыслить и быть, тогда как начало бытия и мышления остаётся за рамками бытия и мысли, но без этого запредельного начала ни мысль, ни бытие невозможны, потому что именно оно усматривается умом как источник. Поэтому язык метафор вполне уместен при описании эманации, это

¹⁴⁸Плотин. Трактаты 1–11. С. 327.

¹⁴⁹ Фокин А. Р. Принцип самораспространения Блага. С. 93.

¹⁵⁰Берестов И. В. Свобода в философии Плотина. С. 131.

¹⁵¹Там же, с. 331.

иносказание, позволяющее рассказать о том, о чём в строгом смысле слова рассказать невозможно»¹⁵².

По мнению А.Ф. Лосева, в неоплатоническом учении об эманации сошлись три концептуальные тенденции: 1) представление Платона о Едином в сопряжении с аристотелевским пониманием энергии; 2) акцент на текучести вещей, которая позволяла неоплатоникам понимать эманацию в режиме «провиденциализма, фатализма и телеологии»; 3) монистическая идея активной подвижности Единого, которая имманентно присуща всей действительности¹⁵³. По указанию русского мыслителя, окончательное оформление концепция эманации достигла у Прокла (который активно использовал технический термин «πρόδος»¹⁵⁴, т.е. «выхождение», «исхождение»): пребывание – эманация – возвращение. С точки зрения русского мыслителя, платоновское понимание всеединства отличается от предшествующих ему платонических концепций динамической акцентировкой: «Платоновское единое становится, движется, изливается энергично, осмысливается и эманурует»¹⁵⁵.

Важной проблемой, связанной с неоплатонической концепцией порождения мира, является объяснение зла и теодицея. Плотин воспринимает зло как отсутствие блага, его полную лишенность и непричастность ему, считая его чистым небытием и отождествляя с материей. В своем объяснении зла Плотин придерживается характерного для платонической традиции стремления показать, что Бог не виновен в существовании зла. Абсолютное Благо не может быть причиной зла. Однако материя в неоплатонизме остается необходимым метафизическим принципом, которое в обязательном порядке

¹⁵²Волкова Н. Плотин о бесконечной силе Единого в контексте эманации. С. 271.

¹⁵³ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 8. Ч. 2. М.: АСТ; Фолио, 2000. С. 272.

¹⁵⁴ Термин πρόδος используется Плотинем в различных контекстах, и главным смыслом данного термина у античного мыслителя является переход от бытия в возможности к бытию в действительности. В этом контексте интересным представляется замечание переводчиков: «Мы переводим данный термин описательно (“выход за свои пределы”) за отсутствием подходящих русских эквивалентов. Точный его смысл – “путь вперед”. При переводе часто используются также слова “продуцирование”, “прогресс”, “выхождение”. Все они в той или иной мере неточны» (Светлов Р. В., Лукомский Л. Ю. Печальные времена. Дамаский Диадок как представитель афинской школы неоплатонизма. С. 801)

¹⁵⁵Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. 8. Ч. 1. М.: АСТ; Фолио, 2000. С. 630.

порождается Единым. Плотин показывает, что материя не обладает никакой самостоятельностью, чтобы сообщать кому-то свою злую природу. Источник зла – это ложное отношение душ к своим телам, когда души забывают о своем истоке, о своей божественной и бессмертной природе: «Началом зла для них оказалась дерзость, рождение, первое различие и, конечно, желание принадлежать самим себе»¹⁵⁶. Примечательно, что представление о злой материи критиковалось последующими неоплатониками. Для Прокла условием существования зла является индивидуация сущих на нижних ступенях бытия. Для нас важно, что неоплатоники стремились всячески избавить Бога от виновности за зло и причину существования зла искали за пределами божественной природы. Однако в итоге непроясненность причин зла и, соответственно, недостаточная ясность концепции возникновения мира (эманации), становится очевидным признаком (недостатком) неоплатонизма. Главной трудностью здесь оказывается невозможность объяснить акт негативной свободы, присущий низшему бытию и вызывающий его «отпадение» от Первоначала, *без какого-либо участия самого Первоначала-Единого*.

В специальном трактате «Против гностиков» Плотин критикует гностическое объяснение зла, помещающее причину самостоятельности творения в само Единое. Античный мыслитель стремится не допустить никакого элемента дуализма в свою систему. Примечательно, что указанный трактат имеет подзаголовок «Против утверждающих, что мир — зло и Творец его — злой». Плотину неприятно, что гностики мыслят себя особой кастой живых существ, которые особенно интересны Богу, а также что они отрицают благость видимого мира и благость его Создателя в силу того, что *в его сущности есть что-то прямо противоположное благу*.

Но как раз гностическая идея истоков зла в Боге является наиболее естественной для рационально-философского решения всех упомянутых выше

¹⁵⁶Плотин. Трактаты 1–11. С. 311.

проблем и антиномий. Как отмечают исследователи, сам Плотин, пытаясь решить эти проблемы часто сближается с гностическими представлениями; там же, где он принципиально отвергает их, ему вообще не удается логично объяснить самостоятельность творения.

Таким образом, нам необходимо обратиться к рассмотрению гностических представлений о порождении мира как более сложных и философски более плодотворных. Мы обратим основное внимание на Евангелие Истины как на единственный ранний аутентичный памятник этой традиции (содержание сочинений Валентина и Василида мы знаем только в тенденциозном изложении их церковных критиков). С самого своего начала гностические течения обладали разработанным философским базисом, который представлял собой оригинальное явление по сравнению с уже существовавшей на тот момент языческой античной мыслью. В контексте нашего исследования необходимо учитывать влияние дуалистического учения зороастризма на иудаизм, а также развитие традиции иудейской апокалиптики начала I тысячелетия н.э., внутри которой зародился гностицизм. Согласно апокалиптическим сочинениям, Бог временно оставил заботу о мироздании, по причине чего в космосе воцарилось зло. Далее, представители данной традиции стали утверждать, что Бог не будет спасать мир, который представляет собой итог ошибки или катастрофы космического масштаба по причине действия низших сил, несущих по своей сущности зло.

Прежде чем перейти к изложению гностической космогонии, стоит в общих чертах охарактеризовать центральную мифологию гностицизма. Как известно, основной темой гностических спекуляций являлось возникновение общего порядка космоса за пределами божественного бытия, а также происхождение низших сил. Гностицизм представлял собой сопряжение пантеистических и дуалистических представлений о порождении мира и его развитии.

Согласно общей гностической парадигме, высшее божественное начало космоса, именуемое Отцом (и не совпадающее с ортодоксальными

христианскими представлениями о Боге-Отце), не является непосредственным творцом мироздания, а «спонтанно» порождает систему благих сущностей, одна из которых, именуемая Софией-Премудростью, создает «второго» бога – Демиурга, непосредственно осуществляющего акт творения. Если высшее божественное первоначало является безусловно благим и совершенным, то Демиург по причине некоей случайности, вкравшейся в сам акт его возникновения, оборачивается злым богом, который творит ущербный мир, полный злых существ, помогающих ему. В процессе миротворения Демиург, сам того не ведая, творит человека по образу человека Небесного, который создан высшим Богом-Отцом. Бог-Отец совершает акт выхождения из своей полноты, раз и навсегда спасая человека, вложив в него частицу своей сущности и делая его таким образом глубоко антиномичным существом.

Излагая идеи гностического христианства, стоит упомянуть о том, что его истоком, вероятно, является религия мандеев-назореев, вероучение которых исторически связано с Евангелием от Иоанна¹⁵⁷ (стоит сказать, что само слово «мандеи» происходит от «manda», т.е. «знание», «познание» или «гнозис»). Высшее начало, согласно их представлениям, представляет собой безличную и неоформленную сущность, которая называется «Миром Света» и «Великой Жизнью». Из нее исходят различные божественные существа более низкого онтологического уровня и творят земной мир (часть этих существ дуалистически противостоят друг другу). Собственно творцом мира является Птахиль – падший ангел. Иудейский бог Яхве признавался назореями одним из злых божеств. Согласно назорейскому гнозису, этот архонт обманом выдает себя за Бога-Отца и навязывает людям иудейскую религию, при помощи которой он заставил людей поклоняться ему. При поддержке добрых духов и

¹⁵⁷ Современные исследователи назорейской религии высказывают предположение, что пролог Евангелия от Иоанна, резко контрастирующий с общим стилем евангельского повествования и напоминающий скорее начало философско-религиозного трактата, является переработкой древнего назорейского памятника, основные понятия которого – Логос, Жизнь, Свет – стали ключевыми понятиями христианства – особенно понятие Слова-Логоса, постепенно ставшее обозначением Христа.

с опорой на праведную жизнь человеческая душа стремится вернуться в Мир Света, откуда она и возникла.

Для целей нашего исследования особенно важно проанализировать космогонию Евангелия Истины – одного из самых философски нагруженных гностических христианских текстов (наряду с Евангелием от Филиппа). Евангелие Истины может быть датировано первой половиной II века, и, скорее всего, оно относится к школе Валентина¹⁵⁸. Стоит обратить внимание на несколько важных особенностей данного памятника. Во-первых, это Евангелие почти полностью лишено характерной для других гностических текстов (как и для некоторых ортодоксальных) мифологизации изложения. Перед нами пример сугубо философского раскрытия раннехристианского учения, альтернативного попыткам философской интерпретации основ христианства (с привлечением античного языческого понятийного инструментария) у раннехристианских апологетов (начиная со II века). С точки зрения философского содержания, Евангелие Истины представляет собой пример оригинальной концепции, которая по своему типу может быть отнесена к пантеистическому мировоззрению (в упомянутом выше смысле слова «пантеизм», сформулированном Шеллингом). Во-вторых, нужно обратить внимание на то, что в данном тексте Иисус четко и недвусмысленно предстает метафизическим принципом – Логосом, который порождается Богом. В то же время, в отличие от тенденции к превращению Сына Божия в творящий принцип в ортодоксальной раннехристианской апологетике, Евангелие Истины не рассматривает Логос как то, что несет в себе творящую функцию. Здесь Христос понимается как тот, кто возвещает истину о Боге-Отце земным существам.

В рассматриваемом нами памятнике начало всего, что существует, называется Отцом, который предстает непостижимым, содержащим в себе все сущее. В Евангелии Истины мы встречаемся с оригинальной и ставшей

¹⁵⁸ См.: Евлампиев И.И. Неисказенное христианство и его судьба в европейской истории. СПб.: ЦСО, 2024. С. 298-311, 350-352.

традиционной для пантеистических систем моделью объяснения того, каким образом феноменальный, конечный и наполненный злом мир пребывает в бесконечном и благом Начале. Разрешение этой проблемы осуществляется в рамках следующей концепции возникновения мира: «Поскольку все искало Того, из Кого оно вышло, и все было внутри Него, непостижимого, немислимого, 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, готовя в силе (и) в красоте замену истине. / И это не было уничтожением для Него, непостижимого, немислимого, ибо это было ничто – испуг, и забвение, и творение лжи, а постоянная истина неизменна, невозмутима, неприкрасима»¹⁵⁹. Согласно Евангелию Истины, мир, скорее, самопроизвольно возникает из Первоначала в качестве парадоксальной области несовершенного бытия, нежели творится им в традиционном понимании этого слова.

Из этого отрывка следует, что концепция возникновения мира Евангелия Истины содержит представление о двух этапах космогонии: на первом этапе из глубины неведомого и непостижимого Отца появляются какие-то идеальные существа, продолжающие свое бытие после своего возникновения внутри Первоначала, образуя таким образом некий божественный мир. Эта традиционная для гностических текстов модель в Евангелии Истины обогащается оригинальным компонентом: указанные существа, взятые вместе, не составляют собственно Плерому, поскольку не являются совершенными и не сливаются в абсолютное единство. Неполнота и нецельность божественных существ является следствием того, что Отец является для них непостижимым (в противном случае, если бы речь шла о порождении Отцом божественной Плеромы в строгом смысле, Первоначало

¹⁵⁹Евангелие Истины // Евангелие Истины : двенадцать переводов христианских гностических писаний / пер. Дм. Алексева; под ред. А. С. Четверухина. Ростов н/Д: Феникс, 2008. С. 95.

было бы совершенно прозрачным для познания этими существами). Всё, что произошло от Отца, согласно Евангелию Истины, обладает общим качеством незнания Отца, которое выступает как причина отделенности от Первоначала. В данном случае мы не можем безоговорочно говорить об акте (процессе) творения, поскольку очевидно, что сущности возникают из Отца сами собой, в силу какой-то скрытой особенности Первоначала, одновременно и связывающей их с ним, и отделяющей их от него. Указанное таинственное качество Отца выступает глубочайшей основой космического зла. Незнание как онтологический залог отделенности от Первоначала, является причиной того, что в появившихся сущностях возникают испуг и страх, и они становятся источниками космической материальности. В итоге, самым глубоким источником бытия космоса признается *ничто*, которое тождественно испугу и забвению и является скрытой частью или качеством Первоначала, так как вне и помимо Отца не возможны ни бытие, ни небытие. В данном случае именно бездна глубины Первоначала предстает тем ничто, которое мыслится в качестве основания всего космоса и одновременно с этим – в качестве источника мирового несовершенства. Мир возникает в Отце благодаря самому Отцу, но в то же время, скорее, не по его замыслу, а с его «согласия».

Евангелие Истины заостряет проблему онтологического «изъяна», «дефекта» в Первоначале, которое все охватывает и является причиной всего; Первоначало признается источником зла, которое возникает как следствие незнания низшими существами Отца: «...забвение не произошло от Отца, хотя оно и произошло о Нем»¹⁶⁰. Отец в рассматриваемом тексте предстает как несущая божественность, т.е. как *ничто* в *негативном* гносеологическом смысле с точки зрения нашего мира и в то же время как предельная внутренняя целостность – *Божественное Ничто* в себе самом. Мир в Евангелии Истины обозначается гностическим термином «середина», обозначая расположение земного мира между негативным ничто и сверхсущим Отцом. Ничто в

¹⁶⁰Евангелие Истины. С. 95.

негативном смысле слова «и является основой существующего мира; возникновение мира можно понять как некий “спонтанный” акт, который произошел “с согласия” Отца, но не по его воле, или, точнее, как акт, в котором воля Отца явила себя в неполноте, в качестве ограниченной воли существ, решивших существовать самостоятельно, хотя и не в отрыве от Отца»¹⁶¹. В то же время в мире проявляется не только отрицательное, но и *положительное* ничто, которое отражает благую волю Первоначала и предстает в виде пространства как парадоксальным образом *существующего* ничто. Пространство в данном случае выступает как способ проявления божественной воли в качестве существующей в космосе. Каким образом Отец содержит в себе все сущее, с точки зрения самого Отца никаким логическим способом неизъяснимо. С точки зрения мира, напротив, взаимное отношение Отца и космоса может быть рационально выражено через представление о включенности всего сущего в пространство. Еще одним аспектом творящей воли Отца является время, как форма мира, аналогичная пространству.

Каждое сущее, возникшее по воле Отца, обладает двумя онтологическими характеристиками: образом и именем. Образ обозначает сегмент пространства, которое занимает вещь, свидетельствуя о том, какое она имеет отношение к Отцу и его воле. Имя же вещи представляет собой ее сверхтемпоральную и сверхпространственную определенность в Первоначале, в сфере не-сущего. В отличие от образа, имя вещи является обозначением мистического акта соотнесенности со сверх-сущим, который не может быть рационально формализован. В этом мистическом акте, выражаясь метафорическим языком, сверхсущее Первоначало опознает свои онтологические произведения как «части» себя. В то же время имя как знак мистической связи конкретного сущего с его сверхсущей основой в Евангелии Истины обозначается словом «призыв». Этот призыв, который является залогом спасения, обращен не ко всем людям, что свидетельствует о том, что

¹⁶¹Евлампиев И. И. Евангелие Истины и рождение христианской философии // История философии. 2017. Т. 22. №1. С. 19.

не все человеческие личности укоренены в Отце. Некоторые, не имеющие «призыва», по сути, не имеют онтологического основания, будучи неспособными вернуться к Первоначалу и обреченными на полную онтологическую аннигиляцию. Данное представление коррелирует с известным фрагментом из канонического Евангелия от Иоанна, в котором говорится о необходимости «рождения свыше» как о принципиальном условии для обретения Царствия Божия, а также с отрывком из Евангелия от Филиппа, где указывается на то, что некоторые люди являются лишь по видимости людьми. Особенность Евангелия Истины заключается в том, что оно исключает возможность метафорического истолкования данных фрагментов; согласно тексту, многие существа не имеют корня в Отце, возникнув случайно, хоть и по воле Первоначала.

В контексте нашего исследования важно подчеркнуть, что возникновение метафизической границы между Богом и миром обусловлено исключительно тем, что Бог сам стал недоступным для мира и, по сути, равным ничто, без какого-либо акта непослушания (грехопадания) со стороны тварных сущих: «...акт прихода мира к существованию не связан с “грехом” людей, это скорее “грех” самого Бога, который “позволил” миру существовать и тем самым “отпасть” от себя; этот акт даже трудно назвать актом творения»¹⁶². Важным моментом космологии Евангелия Истины является неиллюзорность существования мира, который отпал от Бога: внебожественное ничто мыслится здесь как имеющее силу и самостоятельность. Это явствует из того, что в акте распятия Христа космическое «заблуждение» отомстило Иисусу за то, что тот явил миру утраченное им знание о Боге.

В описанном выше космологическом контексте органично присутствует главный антропологический тезис гностического христианства, согласно которому человек является полной эмпирической реализацией Бога-Отца.

¹⁶²Евлампиев И. И. Евангелие Истины и рождение христианской философии. С. 22.

Божественное Ничто, находящееся за гранью познания и существования, являет себя в виде существующего Бога – Христа, как универсального и абсолютного человека, точно так же как в качестве всякого другого человеческого индивида. Этот тезис коррелирует с Евангелием от Иоанна, в котором Иисус неоднократно говорит о своем единстве-тождестве с Отцом и со своими учениками и верующими в него, что означает *имманентность* человека Богу.

Приведенные нами факты из Евангелия Истины свидетельствуют о том, что оно «выражает достаточно последовательную философскую систему пантеистического типа, которую можно считать развитием гностической версии раннего христианства, истоки которой находятся в Евангелии от Иоанна»¹⁶³. Похожую, хотя в большей степени мифологическую, а не философскую, пантеистическую концепцию мы встречаем также и в Апокрифе Иоанна, где Бог понимается как трансцендентное всему сущего начало и в то же время – как то начало, которое проступает во всем. Бог принципиально находится выше всего существующего и потому он – не-сущий. Бог предстает как совершенство и вечность, но вечность Бога здесь не тождественна вечности как высшей сферы сотворенного мира. Он, не имея ничего вне и помимо себя самого, в то же время имеет все в самом себе. Акт творения мира осмысливается через акт самосозерцания Абсолюта. Постигая себя как свет, непостижимое Первоначало получает свои положительные определения (причем Бог именно дает качества, а не имеет их: в противном случае он был бы по-земному ограниченным существом). Обнаружив себя в качестве источника всего, Первоначало объективирует себя в первичной творящей сущности – Мысли.

Совершенство Бога связывается со светом, который есть его сущность, а не что-то внешнее по отношению к нему. Бог как абсолютное существо не может иметь качеств, нетождественных его сущности (с этим положением

¹⁶³ Там же. С. 24.

позже категорически не согласился исихазм). Иисус в Апокрифе Иоанна являет эту трансцендентность, будучи единым с Богом-Отцом, со своими учениками и со всеми вещами в мире. Христос связывает людей с трансцендентной глубиной божественного Молчания, в которой человек открывает для себя перспективу своего абсолютного и вечного бытия.

Сравнивая гностицизм с неоплатонизмом, необходимо обратить внимание на суждение Л.П. Карсавина, который подметил, что именно гностик Василид во II веке, а не представители неоплатонизма (как принято считать в исследовательской литературе) впервые выдвинул идею Бога как существа, не обладающего свойством существования, как несуществующего ни в каком из известных нам смыслов. В свою очередь, Василид опирался на уже сложившуюся в гностическом христианстве традицию. Уже упомянутый нами древнейший текст, Апокриф Иоанна, говорит о Боге как о том существе, который стоит выше не только временного существования, но и той сферы, которую можно отождествить с платоновским миром вечных идей. Есть основания утверждать, что ортодоксальная традиция позаимствовала идею принципиальной божественной сверхсущественности у гностического христианства, а не из неоплатонизма. Можно прийти к выводу, что понимание «творения» в текстах гностического христианства (в Евангелии Истины и в Апокрифе Иоанна) обладает оригинальностью и предвосхищает неоплатоническую концепцию эманации¹⁶⁴.

Подведем итоги проделанного в этом разделе анализа. Концепция эманации представляет собой органичный для античного мирозерцания философский конструкт, который получал свою теоретическую разработку в контексте пантеистической космологии, характерной и для платонизма, и для гностицизма. В широком смысле представление об эманации сущего имеет не только идеалистическую, платоническую версию, но и натурфилософскую. В самом основании идеалистической концепции эманации – в философии

¹⁶⁴ См.: Евлампиев И.И. Неисказенное христианство и его судьба в европейской истории. С. 361-369.

Платона – мы обнаруживаем концепцию Блага, которое превосходит все сущее и специфическим способом порождает его. В то же время платоновская мысль развивает и иную, демиургическую концепцию возникновения мира, которая различным образом могла быть соотносима с эманативной схемой. Дальнейшая концептуализация и детализация платонического эманатизма была реализована Плотинем и другими неоплатониками.

Рассмотрение платиновской концепции вскрыло целый ряд острых теоретических проблем, которые во многом характерны и для гностической космогонической схемы (включая гностическое христианство):

- 1) Какова причина исхождения Первоначала за пределы самого себя?
- 2) Первоначало порождает мир в силу свободного «решения» или по необходимости, целенаправленно или случайно, разумно или бессознательно?
- 3) Нуждается ли Первоначало в ином, и если да, то как это совместить с его совершенной свободой?
- 4) Каким образом Первоначала одновременно всё, и в то же время – иное по отношению ко всей совокупности сущих?

В решении этих важнейших проблем неоплатонизм и гностическое христианство имеют и сходства, и расхождения. Сначала скажем о сходствах. Во-первых, неоплатонизм и гностическое христианство выступают как пантеистические системы. Во-вторых, в обоих направлениях происхождение мира мыслится не как реализация сознательно-волевого акта божественного существа (как в официальной христианской догматике, основанной на ветхозаветном тексте). Первоначало и в неоплатонизме, и в гностицизме не мыслится как позитивно существующая божественная природа (Демиург); термин «демиург» обозначает в этих системах сущее, принадлежащее к низшим онтологическим уровням. «Движение» к порождению мира в самом Первоначале в большей степени мыслится как бессознательный процесс. В-третьих, в обеих философских течениях Первоначало мыслится как всесовершенная и непостижимая полнота, как сверх-существование. В-четвертых, непостижимость Первоначала обуславливает ограниченность

применения знакомых нам терминов из эмпирического мира для описания и его самого, и содержания акта эманации. С этим связана метафоризация в описании космогонического процесса. В-пятых, для неоплатонической и гностической космогонии характерна иерархичность уровней бытия.

Различия между двумя идейными направлениями весьма значительны и очень важны для понимания последующей истории философской мысли. Прежде всего это касается разного понимания происхождения зла и самостоятельности низших форм бытия. Для неоплатоников Бог не ответственен за зло ни в каком смысле – ни непосредственно, ни опосредованно, и мир не может быть злым творением ущербного Бога. Если в неоплатонизме космос априори гармоничен, то для гностиков он является следствием космической катастрофы. Во-вторых, ступенчатость порождения всего существующего в неоплатонизме не требует наличия какого-то второго божества демиургического типа для осуществления непосредственного творения, что характерно для гностических систем. Единое в неоплатонизме не отделено от процесса миротворения, всецело «заведуя» им.

Космогоническая концепция гностического христианства представляет собой оригинальную модель в сравнении и с неоплатоническим пониманием эманации, и с ортодоксальной христианской интерпретацией происхождения мира. В отличие от неоплатонизма, Евангелие Истины говорит о том, что основа зла находится в некоей скрытой особенности непостижимого Первоначала – Отца. Здесь не идет речь о сознательном замысле и его реализации, но о спонтанном акте с «согласия» Отца. В целом, указанная модель эманирования Первоначала в мир, созданная представителями гностического христианства и отраженная в апокрифических Евангелиях, является оригинальной и очень влиятельной идейной тенденцией, которую необходимо учитывать во всей ее специфике, рассматривая дальнейшее развитие философии.

Говоря об итогах настоящего раздела, необходимо упомянуть также о проблеме обозначения соответствующих неоплатонических терминов словом

«эманация». Здесь требуется внимание ко всем смысловым оттенкам тех понятий, которые маркируются указанным латинским термином («исхождение», «выход за пределы» и т. д.). Было показано, что необходимо внимательное контекстуальное соотнесение понятий «эманация» и «энергия» в случае их совместного употребления в рамках одного философского текста: эти термины могут как сближаться вплоть до синонимии, так и противопоставляться друг другу по своему космогоническому значению. В определенных контекстах нам представляется важным придерживаться терминологического различия «сущностной эманации» и «энергичной эманации».

1.2. Особенности развития и проблемные аспекты библейской концепции происхождения мира в истории восточного христианства

В данном параграфе мы проследим те пути, по которым двигалась европейская мысль в русле доникейской ортодоксии и гетеродоксии, а также византийской церковной и околоцерковной традиции последующих веков, осмысляя акт появления мира из Абсолюта¹⁶⁵, а также принципы соотношения божественного и сотворенного.

Важнейшим моментом в этой истории явилось сопряжение античной пантеистической тенденции в понимании Бога и космоса с библейским креационизмом. Церковное богословие развивалось по нескольким теоретическим направлениям: 1) активная критика пантеистической схемы как таковой и связанных с ней элементов (идеи сущностной эманации, концепций панпсихизма, гилозоизма, Мировой души, предсуществования и переселения душ и т. д.); 2) освоение некоторых элементов античной языческой космологии и подчинение их идее творения мира из ничего (платоновской концепции демиурга, неоплатонического представления о самораспространяющемся Едином-Благе и т. д.); 3) периодические попытки сгладить и даже преодолеть онтологический разрыв между Богом и тварным миром внутри мистических и гетеродоксальных течений.

Перед началом историко-философского анализа, необходимо сделать несколько предварительных замечаний. Различные исследователи указывают на тот факт, что ветхозаветная парадигма, на которой основано традиционное для христианства понимание Бога и мира, представляет собой уникальное

¹⁶⁵ «Конечно же, латинского термина *absolutum* греческая философия не знает, однако в ее лексиконе встречается выражение – «само по себе» – смысл которого в точности совпадает со смыслом понятия абсолюта в новоевропейской философии» (Месяц С. В. Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV в. // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 824). С. В. Месяц подчеркивает, что, с тем, что смысл латинского термина *absolutus* адекватно передается греческими выражениями «само по себе», «просто», «отрешенный» и т. п. согласны авторы авторитетных энциклопедических словарей (там же).

явление в сравнении с античным языческим пантеизмом и даже со всей мировой религиозной культурой. Как утверждает Т.Ю. Бородай, «креационизм противоречит всему эллинскому образу мышления»¹⁶⁶. Е. А. Торчинов отмечает, что «библейские религии в своем теистическом абсолютизме стоят как бы особняком среди религий мира, являются своеобразным исключением, даже парадоксом...»¹⁶⁷. В Ветхом Завете, действительно, можно найти основания для радикального онтологического противопоставления Бога сотворенному им миру, а также для утверждения принципиальной и неустранимой онтологической слабости творения, что усугубляет разрыв между божественным и небожественным, хотя одновременно с этим в Ветхом Завете можно найти и противоположное – некоторые основания для утверждения близости Бога и мира, Бога и человека. По указанию Е.А. Торчинова, «чистый же монотеизм в его классической библейской форме начинает преобладать (хотя как тенденция он существовал и раньше) со времен пророков и религиозных реформ позднеиудейских царей Езекии и Иосии, а особенно с периода, последовавшего за возвращением из вавилонского пленения и строительством второго храма»¹⁶⁸.

Наиболее наглядной противоположностью по отношению к эманентизму и пантеизму является строгий креационизм, понятый как концепция творения мира Богом из ничего. Говоря о самых древних истоках этой концепции, часто цитируют следующий стих: «Умоляю тебя, дитя мое, посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего и что так произошел и род человеческий» (2 Макк. 7:28). Высказывание о творении мира из ничего во 2 Макк. можно объяснить эллинистическими влияниями. Примечательно, что в книге Соломона речь идет о творении Богом мира из «безобразного вещества» (Прем. 11:18). Ориген

¹⁶⁶ Бородай Т. Ю. Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. М: Изд. Савин С.А., 2008. С. 89.

¹⁶⁷ Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. С. 284.

¹⁶⁸ Там же. С. 286.

по этому поводу замечал, что «должно знать, что наименование материи, в смысле субстанции, лежащей в основе тел, мы доселе не нашли в канонических Писаниях»¹⁶⁹. Учитывая, что для платоников материя – это онтологическое неоформленное (принципиально безобразное) ничто, цитату из 2 Макк. можно понимать в свете тезиса, высказанного в Прем. 11:18. Представление же о том, что первые строки книги Бытие указывают на творение из ничего, является спорным. Возможно прочтение, при котором тьма и бездна будут уже существовать наряду с Богом (творение неба и земли в Быт. 1:1 можно воспринимать как литературную преамбулу или заголовок к детализации космогонического процесса в последующих стихах, а не как указание на действительный факт образования неба и земли из ничего). В частности, Григорий Нисский допускает, что Быт. 1:1 – именно преамбула: «...[Слово] вместо того, чтобы сказать: Бог сотворил все существа в совокупности, изрек: в заглавии или в начале: сотворил Бог Небо и Землю»¹⁷⁰. Также стоит обратить внимание на то, что акт творения конкретных видов сущего осмысляется в Бытии как отделение одного от другого, произведение одного из другого, собрание и формирование новых разновидностей бытия из уже имеющегося «материала», а не как создание «из ничто». Если принять эти доводы, то Бог не творил тьму и бездну, согласно книге Бытие: они предсуществовали. Мир, таким образом, появляется через упорядочивание мировой Бездны. В этом отношении библейский Шестоднев сближается с мифологическими архетипами. Вот как об этом пишет Елена Сырцова: «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»¹⁷¹.

¹⁶⁹Ориген. О началах. СПб.: Библиополис, 2008. С. 393.

¹⁷⁰Григорий Нисский. Защитительное [слово] о Шестодневе // Творения святого Григория Нисского. М.: Тип. В. Готье, 1861. С. 11-12.

¹⁷¹Сырцова Е.Н. Ориген о творении ex nihilo // Россия в глобальном мире. 2016. №9 (32). С. 520.

Другая цитата в обоснование библейского происхождения концепции творения из ничего содержится в Рим. 4:17, где Бог предстает «называющим несуществующее, как существующее» (καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα), но она может быть интерпретирована по-разному. Во-первых, в данном случае мы не имеем дело с философской формулировкой, четко описывающей космогонический процесс: в данном стихе подчеркивается всемогущество Бога, а не описывается космогония. Во-вторых, «несуществующее» можно интерпретировать по-платонически, т.е. как совечно существующую Богу материю, необходимую для актов творения.

Впоследствии церковные мыслители неоднократно упоминали о богооткровенном характере догматического тезиса о творении мира из ничего, воспринимая данную концепцию как альтернативу сущностного эманатизму с одной стороны и демиургическому образованию мира из вечно существующей материи – с другой (а также атеистически-материалистической концепции возникновения мира)¹⁷². Прот. С. Булгаков говорит о том, что «в христианском разумении соотношения, существующего между Богом и миром, прежде всего, следует исключить два полярно противоположных воззрения: пантеистический или атеистический монизм, с одной стороны, и дуалистическое понимание творения, с другой»¹⁷³.

Бог, согласно официальной церковной догматике, для творения мира не нуждается ни в исходном материале, ни в какой-либо сфере для реализации своего творческого замысла, ни в наличии ничто или небытия, которое заполнялось бы бытием, ни вообще в каком-либо внешнем по отношению к нему самому условии. Допущение любого внешнего условия означает для классической догматики умаление божественного совершенства, безначальности и всемогущества Бога. Творение мира реализуется за счет

¹⁷² По словам прот. К. Ружицкого, «ни один пункт откровенного учения не отвергался язычниками с таким упорством и не входил в их сознание так медленно и туго, как учение о несамобытности материи и творении мира из ничего» (Ружицкий К., прот. Учение св. отцов и церковных писателей о материи (магистерская диссертация, 1914). Машинопись. МДА, 1958. С. 11).

¹⁷³ Булгаков С., прот. Невеста Агнца. Париж, 1945. С. 7.

свободного, абсолютно независимого решения Бога раскрыть вечный замысел о мире за пределами божественной сущности.

Церковная мысль утверждает безусловное превосходство идеи творения мира из ничего над теми космогоническими концепциями, которые в себя это учение не включают. Христианские апологеты обращают внимание на уникальность этой концепции как на свидетельство ее неземного происхождения, а также на то, что творение мира из ничего в большей степени согласуется с представлениями о всесовершенстве и всемогуществе Бога. Однако нельзя забывать и о том, что данная схема происхождения мира имеет свою характерную систему проблем, которые так и не были разрешены в истории. Например, можно задать вопрос касательно самого словосочетания «творение из ничего», которое при буквально прочтении может быть понято как появление мира из *сферы* ничего, существующей наряду с божественным бытием и служащей исходным «материалом» или «матрицей» для создания всех сущих. Церковная ортодоксия отрицает такое понимание, утверждая, что божественное сверхбытие превосходит саму дихотомию бытия и небытия. Таким образом, Бог предстает не просто сверхбытием, а сверх-небытием, которое создало и феномен бытия, и феномен небытия, а также их противопоставленность в нашей реальности и в нашем опыте. Прот. С. Булгаков говорит по этому поводу следующее: «Мы должны, не смешивая, различать два ничто: дотварное или нетварное ничто, или чистый онтологический нуль, пустота, которая мыслится нами лишь чрез логическое отталкивание, отрицание всякого бытия, в некоем “незаконнорожденном суждении” (по слову Платона), и бытийственное, тварное ничто $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$, которым, так сказать, пронизано или переложено творение. Последнее же представляет собой не более, как модус этого тварного бытия, но в этом смысле оно есть»¹⁷⁴. Если это так, то возникает вопрос о том, насколько корректной является формулировка «из ничего», если ничего, кроме Бога, до

¹⁷⁴Булгаков С., прот. Невеста Агнца. С. 11.

творения мира не существовало и Бог не нуждался в том, чтобы извлекать сущие «из» чего бы то ни было. Корректней в данном случае выглядела бы формулировка, указывающая на творение мира из свободы божественного сверхбытия (которое мыслится как сверх-ничто), т.е. из самого Бога через установление им самим онтологической границы между Творцом и творением. Церковная мысль подчеркивает таинственность акта творения из ничего и предлагает его «отрицательное» пояснение: «из ничего» – значит «не из сущности Бога» (не из божественного «что») и «не из какого-то совечного Богу материала» (внебожественного «что»). Однако одни только отрицательные суждения не могут содержательно прояснить концепцию, она должна использовать и некоторые положительные высказывания. В этой части концепция творения из ничего оказывается противоречивой и непоследовательной. Творение из ничего предлагается интерпретировать как творение из божественной свободы, однако и здесь возникает сложная проблема, связанная с необходимостью конкретизировать, отделил ли Бог в акте творения от себя сотворенные вещи жесткой онтологической границей, выводя их из своей свободы как чужеродные себе элементы¹⁷⁵.

Идея творения мира из ничего в качестве богооткровенной и исконно библейской появляется в церковной мысли примерно в середине II века. В относящейся к этому времени апокрифической книге «Пастырь Ермы» в качестве первой заповеди указывается следующее: «Прежде всего веруй, что един есть Бог, все сотворивший и совершивший, приведший все *из ничего* в бытие. Он все объемлет, Сам будучи необъятен, и не может быть ни словом определен, ни умом постигнут»¹⁷⁶. Также обратим внимание на рассуждения Феофила Антиохийского, который полемизирует с платонической космологией: «Платон же и его последователи признают Бога безначальным, отцом и творцом всего, но затем полагают, что Бог и материя безначальны, и

¹⁷⁵См.: Надеина Д. А. Бог, творение и ничто: типология и проблематика основных концепций происхождения мира в истории европейской философии// Научное мнение. 2024. №1-2. С. 57-67.

¹⁷⁶ Пастырь Ермы // Писания мужей апостольских. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2008. С. 243.

что последняя совечна Богу. Если Бог безначален и материя безначальна, то Бог не есть уже творец всего, как думают платоники, и не остается единовластительство Божие, как они допускают.<...> И человек-художник, если получит от кого вещество, делает из него, что захочет. Могущество же Бога обнаруживается в том что Он из ничего творит что хочет.<...> Как во всем этом Бог могущественнее человека, так и в том, что Он из ничего творит и сотворил существующие вещи, сколько хочет и как хочет»¹⁷⁷. Также в этом контексте стоит обратить внимание на высказывание Иринея Лионского, который критикует гностическую космогонию и противопоставляет ей данную концепцию: «Между тем как люди могут делать что-либо не из ничего, но из подлежащей материи, Бог особенно превосходит людей тем, что Он Сам призвал в бытие материю Своего создания, которая прежде не существовала»¹⁷⁸.

Некоторые исследователи склоняются к тому, что происхождение концепции творения *ex nihilo* связано с гностическими учениями II века, которые представляли космос как негативное, злое начало. Так, у Василида мы можем встретить высказывание о том, что «несущий Бог невольно сотворил несущий мир из несущих (ὁ οὐκ ὄν θεός ἀβουλήτως ἐποίησε οὐκ ὄντα κόσμον ἐξ οὐκ ὄντων)»¹⁷⁹. Е. Сырцова считает возможным усматривать «логическую связь концепции творения “из ничего” с характерным для гностицизма негативным взглядом на космос как область господства зла, отделенного от Добра»¹⁸⁰. В то же время некоторые авторы (в основном, церковной направленности) подчеркивают, что во второй половине II столетия «антигностическая полемика послужила поворотным пунктом в развитии доктрины о творении “*ex nihilo*” до формы, в которой оно стало исторически

¹⁷⁷ Феофил Антиохийский. Послание к Автолику // Сочинения древних христианских апологетов. СПб.: Алетейя. 1999. С. 27.

¹⁷⁸ Иринея Лионский. Против ересей. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. С. 135.

¹⁷⁹ Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. М.: Спасо-Преображенский Валаамский Ставропигиальный монастырь, 1994. С. 205.

¹⁸⁰ Сырцова Е.Н. Ориген о творении *ex nihilo* // Россия в глобальном мире. 2016. №9 (32). С. 520.

значительным»¹⁸¹. Однако и это отрицательное отношение к гностицизму было отношением, через которое заимствовались развитые философские концепции, в том числе концепция творения. Впрочем, полностью следовать логике гностической мысли ортодоксия, конечно, не могла, здесь и возникают элементы непоследовательности: заимствуя исходные принципы из гностической модели творения, церковные мыслители не давали им логичного развития, что лишало их построения цельности и глубины.

Представления о способе возникновения мира формулировались церковными авторами не только в контексте взаимодействия с гностицизмом, но и в контексте отношений христианской мысли со средним платонизмом. Нельзя не заметить сходства между платонической моделью творения мира и космогоническими представлениями раннехристианских апологетов. Исследователи отмечают факты влияния платонических идей на церковных мыслителей II–III веков и в содержательном, и в понятийно-терминологическом планах. Совпадение среднего платонизма с христианской мыслью указанного периода обнаруживается в стремлении церковных авторов преодолеть антропоморфизм в понимании Бога, который был характерен для ветхозаветного повествования, в представлении о создании мира в соответствии с идеальным замыслом (интерпретация концепции Демиурга в библейском ключе), а также в представлении об онтологической «слабости» материального бытия в сравнении с бытием божественным. Как утверждают церковный исследователь, «средние платоники, в соответствии с воспринятой ими древней платонической традицией, говорили о ее <материи> нетварности и вечности. Если они при этом и использовали термин “творение”, то понимали его вовсе не в христианском смысле творения “из ничего”, но в смысле деятельности Бога по упорядочению первичной хаотической субстанции»¹⁸². В то же время христианская космология отличалась от

¹⁸¹Зинковский К., иеромон. Великие отцы Церкви о материи и теле человека (Александрийская и Каппадокийская школы). СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014. С. 124.

¹⁸²Зинковский К., иеромон. Великие отцы Церкви о материи и теле человека. С. 35.

платонической указанием на то, что космос сотворен для человека и что материя не совечна Богу как противостоящий Единому предел бытия. Цельс так формулировал традиционный для античной языческой космологии взгляд на соотношение человека и космоса: «Итак, не для человека создано все, так же, как и не для льва, и не для орла, и не для дельфина, а для того, чтобы космос, как творение бога, был целостным и совершенным во всех отношениях»¹⁸³. Для контраста приведем суждение Иустина Философа: «Он по благодати Своей в начале все устроил из безобразного вещества для человеков»¹⁸⁴.

Примечательно, что платоническая и ортодоксальная христианская концепция творения мира сближаются в акценте на том, что материя как таковая представляет собой *онтологическое ничто*: «Сходство платоновской космогонии с христианским учением о творении поразительно, но не полно: Демиург не творил из ничего, но “привел из беспорядка в порядок” то, “что пребывало в нестройном и беспорядочном движении»¹⁸⁵. Критику классической языческой концепции Демиурга можно усмотреть в анафематизмах на Оригена: «Если кто говорит, что род демонов двойствен и составляется из человеческих душ и из более сильных ниспадающих в него духов, и лишь один ум из всей этой мнимой единицы разумных (существ) пребыл неподвижным в Божественной любви и созерцании, стал Христом и Царем всех разумных (существ), произвел всякое телесное естество, небо и землю и то, что посреди, и что мир, имея существующими (ἐνυπόστατα) более старые, чем его существование, стихии: сухое, влажное, горячее, холодное, и идею, получил существование, приняв ее отпечаток, и что не Всесвятая и Единосущная Троица создала мир, и чрез это (творение) он произошел, но *творческий ум*, о котором они говорят, *предсуществующий миру и дающий*

¹⁸³Цит. по: Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М.: Политиздат, 1990. С. 296.

¹⁸⁴Иустин Философ. Первая апология // Св. Иустин. Философ и мученик. Творения. М.: Паломник; Благовест, 1995. С. 39.

¹⁸⁵Бородай Т.Ю. Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. М.: Изд. Савин С.А., 2008. С. 89.

*бытие миру, привел его в бытие: да будет анафема»*¹⁸⁶ (курсив мой – Д.Н). Правда, как объясняет Платон, и утверждают позднее платоники, «“то, что пребывало в беспорядке” до творения космоса,<...> это собственно и есть ничто, противоположность бытию, “небытие” как таковое <...>»¹⁸⁷. Творение мира из материи для платоников-язычников есть в определенном смысле создание космоса из онтологического ничто¹⁸⁸. Однако для Платона противостоящий Единому предел в специфическом смысле «существует» параллельно с Богом, тогда как церковные мыслители отрицали это представление, говоря о сотворении мира Творцом из ничего в смысле не из заранее существующего «что» (по сути – из всемогущества Бога и его свободного решения создать нечто за пределами себя самого, установив этот предел). Создание мира из ничего неизбежно делает мир изменчивым, сферой становления, что сближает ортодоксию и языческий неоплатонизм в утверждении противопоставленности идеально-неизменного и тварного-изменчивого.

Таким образом, и в отношении догматической модели творения к среднему платонизму мы видим ту же ситуацию, что и в отношении ее к гностической модели: заимствование исходных положений достаточно последовательной концепции сопровождается отказом от их развития в наиболее естественном и логичном направлении; это ведет к тому, что ортодоксальная концепция оказывается бессвязной и лишенной подлинной глубины.

Приведем в пример *конкретные космогонические позиции* раннехристианских апологетов. Татиан говорит о том, что Логос творит материю из ничего и затем она подвергается дифференциации¹⁸⁹: «Материя не

¹⁸⁶Путь, истина и жизнь. Вероучительные тексты Православной Церкви. К.: Послушник, 2013. С. 42.

¹⁸⁷Бородай Т.Ю. Рождение философского понятия. С. 89-90.

¹⁸⁸Уже Аристотель в книге «Физика» упоминает о философах, которые «признают прямое возникновение из не-сущего (ἐκ τῶ μη ὄντος)» (Аристотель. Физика. Соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 80).

¹⁸⁹Хотя для обозначения акта творения Татиан использует глагол *προβάλλω* (апологет говорит, что материя «произведена Богом» – *ὕλὸ τοῦ Θεοῦ προβεβλημένων*), имеющий «еретические ассоциации» (в некоторых гностических сектах данный глагол обозначал «эманации»), но его учение здесь вполне ортодоксально, ибо указанный глагол имеет у Татиана смысл «творения из ничего».

безначальна, как Бог, и не имеет власти равной с Богом, как безначальная; но она получила начало и не от кого-нибудь другого произошла, а произведена единым Творцом всего»¹⁹⁰. Аристид утверждает, что Бог не имеет образа, не имеет имени, будучи ничем не ограниченным существом. Напротив, все существующие помимо него ограничиваются им: «Небо Его не обнимает, но Он небо и все видимое и невидимое содержит Собою» (имеется и следующий вариант: «Небо не ограничивает Его, но небо и все видимое и невидимое Им ограничивается»)¹⁹¹. Иустин Философ пытается совместить идеи трансцендентности и имманентности Бога по отношению к сотворенному им миру. С одной стороны, апологет утверждает наличие «онтологического зияния»¹⁹² между Творцом и творением. С другой стороны, Бог выступает как Отец всего и как сотворивший мир, и это оказывается созвучно платоновскому «Тимею», как признает сам Иустин: «Когда говорим, что все устроено и сотворено Богом, то окажется, что мы высказываем учение Платоново...»¹⁹³. Тем не менее Бог своим Словом в соответствии с своим изначальным замыслом с легкостью преодолевает этот разрыв, присутствуя в мире. В результате, вопрос о том, исповедовал ли Иустин концепцию творения мира из ничего или он был сторонником платонического подхода, остается дискуссионным. А.Н. Чанышев пишет: «У Иустина нет еще ставшей догмой концепции творения мира Богом из ничего. Он остается на позициях платонизма, согласно которому Бог-демиург лишь оформляет заданный ему материал в соответствии с идеями-образцами и одушевляет сотворенный им мир. Иустин, однако, уточняет (в соответствии с Иоанном), что мир был создан богом силой его слова (“словом Божиим весь мир создан из вещества”)¹⁹⁴. В то же время в «Диалоге с Трифоном иудеем» мы встречаем

¹⁹⁰ Татиан. Речь против эллинов // Памятники древней христианской письменности. М.: В университетской типографии, 1863. С. 141.

¹⁹¹ Аристид. Апология. О почитании Бога всемогущего // Сочинения ранних христианских апологетов. СПб.: Алетейя, 1999. С. 292.

¹⁹² Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 2. М.: Сибирская Благозвонница, 2011. С. 221.

¹⁹³ Иустин Философ. Первая апология. С. 51.

¹⁹⁴ Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М.: Высшая школа, 1991. С. 378.

высказывание, которое можно интерпретировать в пользу учения о сотворении мира из ничего: «Бог один безначален и неразрушим, и потому-то Он есть Бог, все же прочее после Него имеет начало и подлежит разрушению»¹⁹⁵.

Афинагор Афинянин подчеркивает существенное различие между Богом и материей как между Сущим и не-сущим, а также как между Горшечником и глиной. В то же время апологет не является сторонником онтологического дуализма, отказываясь понимать материю как соразмерное и совечное Творцу начало: «А нам, которые отличаем Бога от материи, и учим, что иное вещество, и иное Бог, и что между ними величайшее расстояние, – ибо Бог не сотворен и вечен и может быть постигаем только умом и мыслию, а материя сотворена и тленна, – справедливо ли дается название безбожников?»¹⁹⁶.

Рассмотренные мыслители настойчиво ставят акцент на трансцендентности Бога миру и его онтологической нетождественности сотворенному. При этом трансцендентность Бога сопровождалась допущением опосредующего звена между Богом-Отцом и творением в виде Логоса¹⁹⁷, выполняющего демиургические функции по отношению к миру: «Потребность связать Бога с миром, а вместе и отличить Его от последнего, здесь удовлетворяется тем, что Логос рассматривается, как второй, низший Бог, который и может быть посредствующим между Богом и миром»¹⁹⁸. Д. Диллон указывает на взаимообусловленность представлений о трансцендентности Бога и допущении опосредующих звеньев между высшим началом и миром: «Чем более трансцендентным становится Бог, тем в большей мере он нуждается в посредниках между ним и материальным миром,

¹⁹⁵ Иустин Философ. Диалог с Трифоном иудеем // Св. Иустин. Философ и мученик. М.: Паломник; Благовест, 1995. С. 143.

¹⁹⁶ Афинагор Афинянин. Прошение о христианах // Сочинения древних христианских апологетов. СПб.: Алетейя, 1999. С. 57.

¹⁹⁷ В этом значении термин «логос» греческие апологеты стали употреблять в своих сочинениях около середины II века и впервые центральное место данное понятие в христианской литературе заняло у Иустина Философа.

¹⁹⁸ Булгаков С., прот. Невеста Агнца. С. 20.

которым, как с этим соглашаются все платоники, он управляет с помощью своего промысла»¹⁹⁹.

Демииургическое опосредование, участие и присутствие божественного в мире также осмыслялось христианскими авторами через понятие «София» (Премудрость), которое в патристике служило обозначением Сына Божия, наряду с термином «Логос»: «Оба духовных опыта, крайне важные для библейской веры — опыт первичной онтологической дистанции между Творцом и творением и опыт трансцендентного Присутствия, — привели к тенденции заменять Божие имя определенными словами, означающими модусы Его Присутствия в имманентности, такими как Его “Слава”, Его “Сила” (Лк. 22:69) и т. п. Особое место среди этих имен принадлежит “Премудрости”, или “Софии”». Анализируя книгу Притч, С.С. Аверинцев указывает, что библейско-христианская София не является «ни трансцендентностью как таковой, ни имманентностью как таковой, но точкой встречи их обеих»²⁰⁰. Такое сочетание, удовлетворяя религиозное требование к установлению связи между Богом и тварным миром, не могло быть обосновано и развернуто строго философски, поскольку любое такое развертывание вело к недопустимым с догматической точки зрения выводам о единстве Бога и твари.

Еще одну проблему для ортодоксальной модели творения создавало очень важное преобразование платоновского Демииурга в творящий божественный принцип, Логос. В платонизме *Демииург* выступает творцом вечных сущностей, тогда как смертные существа творятся низшими богами. В ортодоксальной модели Логос-Сын Божий мыслится в демииургическом ключе как посредник между Богом-Отцом и миром в акте творения последнего, но одновременно он сохранял свой статус одной из ипостасей Троицы, т.е. оказывался «часть» трансцендентного Бога, который противопоставлялся миру. Естественным философским способом разрешения этой проблемы

¹⁹⁹ Диллон Д. Средние платоники 80 г. до н. э.— 220 г. н. э. СПб.: Алетейя, 2002. С. 221.

²⁰⁰ Аверинцев С. С. Собрание сочинений: София-Логос. Словарь. К.: Дух и Литера, 2006. С. 395.

является отказ от признания Христа-Логоса в его творческой функции ипостасью Троицы; по этому пути, по сути, пошел Ориген и его последователи, но эта идея была признана ересью²⁰¹. По этому пути развивался и средний платонизм, представители которого утверждали, что первопринцип создает вторичного бога-посредника для осуществления демиургических функций.

С.В. Месяц указывает на то, что раздвоение божественной сферы на два начала – отеческое и демиургическое характерно не только для платонизма, но и для гностицизма: «...в гностицизме, как и в среднем платонизме (Плутарх, Нумений), к концу I — начале II века по Р. Х. доктринально оформляется различие между демиургической и отеческой функциями богов: если отцом Бог именуется постольку, поскольку он производит нечто однородное и единосущное себе (т. е. умопостигаемое бытие — ум, мировую душу, единичные души и т. д.), то Демиург — поскольку он создает нечто иное, отличное от себя. При этом отеческая функция обычно приписывается божеству более высокого порядка, а демиургическая — более низкого, так как отец, порождающий нечто из собственной сущности, мыслится неподвижным и самодостаточным в своем порождении, а Демиург — изменчивым и нуждающимся для создания своих произведений в материале и умопостигаемом образце»²⁰². Это показывает, что такая модель понимания акта творения является наиболее логичной с философской точки зрения; в силу того, что ортодоксальные мыслители отвергли ее, они не могли построить последовательную и непротиворечивую концепцию творения.

Отличие христианского представления о Логосе-Демиурге от исконно платонического также заключается в том, что, согласно Платону, идеальный прообраз мира не зависит от Демиурга (в христианстве же вечные замыслы о мироздании являются вечной «собственностью» Творца), который к тому же

²⁰¹ См.: Евлампиев И.И. Неисказенное христианство и его судьба в европейской истории. С. 380-388.

²⁰² Месяц С. В. Демиург // Православная энциклопедия. Т. 14. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2006. С. 375.

не является, как в христианской парадигме, всемогущим, выступая лишь причиной соединения идеального и материального, не будучи способен до конца уподобить мир своей идее в силу пассивного сопротивления материальной необходимости. В этом, по утверждению С.В. Месяц, «состоит его существенное отличие от Бога теистических религий, творящего мир из ничего»²⁰³. Кроме того, по свидетельству А.Ф. Лосева, Демиурга в строгом смысле нельзя считать божественной «личностью»: «Однако было бы ошибкой христианизировать Платона, поскольку в своем Абсолюте он видел только единство, то есть математическую природу, но никак не личность с каким-нибудь определенным именем. Формально — это монотеизм, но по существу — принципиальный и последовательный политеизм»²⁰⁴.

С течением времени христианские представления о существовании божественного Логоса с демиургическими функциями и при этом в персонифицированной версии Сына Божия стали расходиться с платонической линией понимания Демиурга, которая подчинилась пантеистической направленности неоплатонизма: «В доктринальном плане переход от среднего платонизма к неоплатонизму означал жесткое противопоставление сферы бытия сверхбытийному началу – первому богу, единому, или благу; а в пределах ума-бытия – тождество демиурга платоновского “Тимея” и ума-нуса, в пределах которого помещается образец-парадигма»²⁰⁵. В отличие от среднеплатонической концепции двух богов, у Плотина мы обнаруживаем учение о едином Уме-Демиурге, который творит Мировую Душу, выполняющую часть демиургических функций через упорядочивание изменяющегося бытия. В позднем неоплатонизме будет разрабатываться иерархизированный демиургизм.

В этом контексте стоит сделать важное замечание. Сравнивая неоплатоническую онтологию Абсолюта и церковную ортодоксию,

²⁰³ Там же. С. 374.

²⁰⁴ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. 2. М.: АСТ, 2000. С. 365.

²⁰⁵ Шичалин Ю. А. Средний платонизм // Новая философская энциклопедия. Т. 3. М.: Мысль, 2010. С. 632.

необходимо учитывать следующее: «...мы убеждаемся, что Тринединь Бог христианского богословия соответствует сфере Ума или единого-сущего в неоплатонической традиции. <...> В самом деле, сравним основные характеристики Божества, приписываемые Ему св. отцами каппадокийцами, с соответствующими характеристиками божественного Ума у Плотина. Бог есть бесконечный Ум, мыслящий Сам Себя и все Свое творение. Он – “Сущий”, т.е. подлинное бытие, вечное, неизменное и совершенное. Как и неоплатоническому Уму Ему присущи абсолютная жизнь и истина. И так же, как этот Ум, Он трансцендентен по отношению ко всему чувственно воспринимаемому, являясь в то же время Творцом этого видимого мира. Он так же описывается в противоположных терминах и так же есть одновременно и единое, и многое»²⁰⁶. О том же говорит и другой исследователь: «Средний платонизм объективно был более подходящей для христианской теологии философской доктриной, чем неоплатонизм. Ведь христианский Бог не похож на неоплатоническое Единое, которое является сверхбытийным тождеством бытия и небытия. Христианский Бог аналогичен Божественному Уму среднего платонизма. Ведь он есть истинно Сущий (Исх. 3: 14, 15), трансцендентный и непознаваемый, дарующий существование миру в своей демиургической деятельности, а не в неоплатонической эманации»²⁰⁷.

В то же время, нужно повторить, что христианская модель творения неизбежно предполагала, при всей трансцендентности Бога, Его имманентность миру (хотя бы в качестве скрытой тенденции, которую невозможно было развить строго и последовательно) для преодоления слишком резкой онтологической границы между Творцом и тварью; наиболее явно это осуществлялось в рассуждениях раннехристианских апологетов о божественном промысле, который проникал в мир вплоть до самых малейших и низжайших его вещей вне зависимости от их актуального состояния, что не

²⁰⁶Месяц С. В. Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV века. С. 857.

²⁰⁷Черноморец Ю. Сергей Аверинцев и современная наука о византийской философии. URL: <http://www.religion.in.ua/main/7-v-yetom-godu-ispolnyaetsya-pyat-let-so-dnya.html>

характерно для платонизма: «...общим местом в платонизме является допущение о том, что между Богом и человеком существует целый сонм промежуточных существ и что сам Бог ни во что непосредственно не вмешивается и не соприкасается с материей слишком тесно»²⁰⁸. Слишком тесный контакт христианского Бога с миром критиковался платониками, например Цельсом, и воспринимался ими как важный пункт различия между платонизмом и христианством. Примечательно, что Цельс осуждает антропоморфные библейские представления о Боге как о ремесленнике, которому было необходимо отдых в седьмой творения после осуществления творческих актов.

Таким образом, мы видим, что в христианской парадигме понимания отношений между высшим первоначалом и миром содержится неразрешимое противоречие: утверждается строгая трансцендентность Бога миру и одновременно принципиальная близость Бога всему сущему, то, что Он сущее пронизывает собой и соотносит себя лично с каждым элементом мироздания. Наряду с этим христианская ортодоксия сохраняет представление об опосредованной соотнесенности Абсолюта и мироздания через посредство ангельской иерархии.

Впоследствии идея творения мира из ничего однозначно высказывалась Афанасием Великим, Василием Великим, Григорием Богословом, Климентом Александрийским, Максимом Исповедником и многими другими признанными церковью выразителями ортодоксального взгляда на происхождение вселенной. Теперь необходимо сказать о том, что в рассматриваемый нами сейчас доникейский период развития христианского богословия существовала и другая линия в понимании того, из чего и как был сотворен мир. Примечателен уже тот факт, что церковные писатели применяют термин «Демииург» по отношению к Богу не только в случае с

²⁰⁸ ДиллонД. Средние платоники. С. 59.

творением мира из ничего, но и в описании творческого процесса из уже созданного материала²⁰⁹.

Для того, чтобы полнее раскрыть альтернативную линию в историческом развитии философских представлений о трансцендентности и имманентности Абсолюта, нужно остановить внимание на концепции Филона Александрийского, который использовал теоретические достижения греческой культуры в интерпретации Священного Писания и повлиял на Климента Александрийского и Оригена. Филон утверждает абсолютную трансцендентность библейского Бога. Значительным концептом филоновской космогонии является фигура Логоса, который выступает как инструмент творения, т.е. имеет функцию Демиурга и называется «первородным Сыном» Бога. Здесь Филон гораздо более логично и последовательно развивает свою концепцию, признавая Логос отличным от трансцендентного Бога. На высшем уровне Логос у Филона мыслится трансцендентным миру и почти идентичным с самим Богом, представляя собой его Ум. На следующем уровне Логос исходит из Бога, обретая самостоятельность, но все еще сохраняя трансцендентность и выступая умопостигаемым космосом, образцом для чувственного мира. На третьей ступени Логос имманентен эмпирическому космосу, выступая в качестве его внутреннего закона, той силы, которая управляет миром и пронизывает его. В отличие от модели платоновского «Тимея», Филон считает, что умопостигаемый мир как образец для чувственного космоса не существует до акта творения.

Причина творения мира, согласно Филону, — божественная благость: «В силу своей благости Он не отказал в совершенстве собственной природы материи, которая сама по себе не имела никакого достоинства, но которая могла соделаться всем.<...> Не имея помощника — ибо был ли кто другой? — но полагаясь лишь на Себя одного, Бог решил облагодетельствовать щедрыми дарованиями природу, которая без божественных даров сама по себе не была

²⁰⁹ Месяц С. В. Демиург. С. 376.

способна обрести ничего доброго. <...> Однако, наделяя дарами, Бог отмеряет их не в соответствии с величию своей благодати, ибо она безгранична и бесконечна, но сообразуясь с возможностями тех, кто принимает благодеяния. Ведь то, что находится в становлении, не может по природе вместить столько блага, сколько Бог по природе может даровать»²¹⁰. Примечательно, что Филон считает возможным говорить о сотворенности всего космоса по образу Божию: «...весь этот чувственный мир, раз он больше человеческого [образа], есть [также] подражание Божественному образу»²¹¹. Важно подчеркнуть, что Филон, скорее всего, признает два онтологических начала – Бога и материю, причем материя мыслится не равнозначным Богу началом: «В этом смысле точка зрения Филона на возможность происхождения *εχ του μη οντος*, из не сущего, чуть менее однозначна, чем, например, Плутарха, и чуть ближе к идее *creatio ex nihilo*»²¹². Впрочем, есть и более осторожная точка зрения: «Прямого ответа на проблему сотворенности материи Филон не дает в силу своих предпочтительно экзегетических и этических интересов»²¹³.

Схожие с концепцией Филона идеи обнаруживаются у Климента Александрийского, который в духе иудейского мыслителя признавал трансцендентность Бога и в то же время – его присутствие в мире своей силой, а также разделял учение о божественном Уме-Логосе, в котором содержатся все идеи творения и которые выступает демиургическим инструментом Бога, но не совпадает с Богом. Существует дискуссия о том, признавал ли Климент Александрийский творение мира из ничего или считал материю вечно сосуществующей Творцу (среди современных исследователей мнения о признании или непризнании предвечной материи в учении Климента также разнятся до противоположности). Слова церковного мыслителя о творении мира «из не-сущего» (*εκ μη οντος*) могут быть интерпретированы как в

²¹⁰ Филон Александрийский. О сотворении мира согласно Моисею // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М. Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. С. 54.

²¹¹ Там же. С. 55.

²¹² Там же. С. 97.

²¹³ Зинковский К., иеромон. Великие отцы церкви о материи и теле человека. С. 36.

платоническом, так и в ортодоксальном христианском смысле. Вот как эту двусмысленность комментируют авторы статьи о Клименте Александрийском в «Православной энциклопедии»: «Дополнительное основание для такого заключения <о вечности материи> дает замечание свт. Фотия, патриарха Константинопольского; по его словам, Климент в “Очерках” утверждал, что “материя вневременна”, т. е. существует до творения чувственного мира. Утверждение свт. Фотия не находит подтверждения в сохранившихся сочинениях Климента. В “Строматах” он прямо отвергает философское учение о материи как о “начале”, отмечая, что Платон, говоря в “Тимее” о “начале всего”, тем самым прикровенно выразил истинное учение о том, что в действительности “начало одно”. Признание Климентом вечности материи следует из того, что он принимает в качестве философской характеристики материи “бескачественность”, которая у некоторых авторов, принадлежавших к платонической традиции, связывалась с ее вечностью»²¹⁴. Церковные авторы также подчеркивают, что представления о творении мира из ничего неразрывно связаны с утверждением личностного бытия Абсолюта: «Представление о появлении космоса “из ничего” было совершенно чуждо античной мысли и, как богословско-философская концепция, не было прямо озвучено даже библейским экзегетом Филоном. На наш взгляд, это тесно связано с неспособностью осознать Бога как Личность, свободным творческим актом призывающую из небытия в бытие тварный космос»²¹⁵. Мы должны, в свою очередь, констатировать, что здесь ортодоксальная мысль запутывается в неразрешимых противоречиях. Приписывание Богу, именно как высшему Абсолюту, личностного начала, делает его ограниченным и причастным тварному бытию, поскольку качество личности, как всякое положительное качество есть ограничение, свойственное тварному миру. Утверждая трансцендентность Бога и наличие в нем личностного начала невозможно

²¹⁴Бирюков Д. С., Смирнов Д. В. Климент Александрийский. Учение о творении // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2014. Т. 35. С. 635-636.

²¹⁵ Там же. С. 51.

совместить в строго философском смысле. Точно так же невозможно признать самого трансцендентного Бога источником акта творения мира, этот акт естественно приписывать низшему началу, Христу-Логосу, но в этом смысле его невозможно считать ипостасью трансцендентного Бога, философски строго его можно понимать только как вторичное и низшее начало по отношению к Богу-Отцу. Климент, видимо, понимал все эти трудности, отсюда и вытекает его сомнение в возможности обосновать концепцию творения мира из ничего в ее строго догматической версии.

Видимо, все эти трудности понимал и другой известный представитель александрийского платонизма – Ориген, который создал очень сложную и отклоняющуюся от ортодоксальной модель творения: «Являясь формально церковным мыслителем, он в своем оригинальном философско-богословском учении соединил все главные идеи ранних гностических учений»²¹⁶. Он учил о двойственном процессе: сначала были созданы души разумных существ, затем произошло творение бескачественной материи из ничего и из этой умопостигаемой материи возникают стихии и компоненты космоса. Первоначально неупорядоченная материя за счет Логоса Бога получает свое окончательное устройство. Отец наделяет бытием души и материю, тогда как Логос продолжает творение, образуя тела и наделяя материю качествами. При этом Христа-Логоса Ориген одновременно называл Премудростью (Софией) и полагал низшей и даже несовершенной инстанцией божественного бытия, в этих представлениях он явно сближался с гностической традицией²¹⁷.

Ориген подчеркивал, что Церковь не высказалась определенно о том, что было до появления мира. Христианский мыслитель также подчеркивает, что в библейском тексте мы не найдем философского представления о материи как о субстанции, находящейся в основании вещей²¹⁸. Также примечателен комментарий Оригена на Ин. 17: 24 и Еф. 1:4, где он обращает внимание на

²¹⁶ Надеина Д.А., Евлампиев И.И. Проблема происхождения и сущности ничто в христианской концепции творения мира Богом // История философии. 2024. Т. 29. №1. С. 20.

²¹⁷ См.: Евлампиев И.И. Неискаженное христианство и его судьба в европейской истории. С. 380-388.

²¹⁸ Сырцова Е.Н. Ориген о творении ex nihilo. С. 519.

использование в этих стихах термина «ἡ καταβολή», что означает в переводе с греческого «отбрасывание», «ниспадение»²¹⁹, это в оригеновской концепции интерпретируется как низвержения тварей (первоначально сотворенных душ) из высшего состояния в более низкое. Ориген сопрягает это представление с идеей творения 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»²²⁰. В то же время Ориген учил о повторяющемся творческом процессе и множественности миров, что было осуждено ортодоксальной мыслью. Мир, по мнению философа, вечно рождается так же, как и Сын вечно рождается от Отца. В этом контексте заостряется проблема вечности материи в системе Оригена: «В определенном смысле материю можно считать “вечной”»: она, так же как и душа, была создана Богом для “постоянного существования”, т.е. не может быть окончательно уничтожена по природе. <...> Ее вечность не автономна и не абсолютна; это вечность одного из элементов в вечном творении Бога»²²¹.

В целом, Ориген стремился согласовать библейское представлений о Боге как Творце не только чувственного, но и умопостигаемого мира, с одной стороны, и платоновское представление о вечности идеального мира – с другой. В оригеновской схеме сначала Бог создает совершенные разумные и свободные существа, среди которых не было иерархии. Эти первоначальные умы созерцали Бога через Его Сына. Мир этих идеальных образований сейчас актуально не существует, поскольку произошло ниспадение первоначальных сущностей, которые по-разному распорядились своей свободой по отношению

²¹⁹ Сырцова Е. Н. Ex nihilo или ex semetipso: проблема творения у Оригена, Гермодена и Тертуллиана с точки зрения логики Ареопагита // ESSE: Философские и теологические исследования. 2016. Т. 1. № 1. С. 272.

²²⁰ Ориген. О началах. Новосибирск: ИЧЛ «Лазарев В. В. и О.», 1993. С. 152.

²²¹ Ткачев Е. В. Ориген // Православная энциклопедия. Т. 53. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2019. С. 230.

к Богу. Таким образом возникает иерархический космос. Создавая эти вторичную космическую конструкцию, Бог создает условия для восстановления отпавших сущностей.

Бог как Сущий, совершенно Единый, простой, благой, непостижимый и бестелесный, находящийся в то же время превыше ума и сущности, по мысли Оригена, находится вне времени и пространства, везде присутствуя, наполняя и объемля собой весь мир. В духе Платона Ориген отождествляет вечно создаваемый космос с Сыном (т.е. он делает Сына низшим началом): «Благодаря Сыну, мир сосредоточен в Боге, однако Отец продолжает оставаться трансцендентным по отношению к миру, поскольку Он выше Сына»²²².

Концепция вечного творения мира была отвергнута церковной ортодоксией. Впоследствии Иоанн Филопон развернет полемику с неоплатоническими и, в целом, традиционными для языческой античности представлениями о вечности мира, противопоставляя ему концепцию творения их ничего. Важным пунктом в этом обосновании выступало учение Филопона об идеальных замыслах Бога о мире: в отличие от платоновских идей, которые естественным образом «разрешаются» в вещи, создание мира по идеальному божественному образцу у Филопона зависит от свободного решения Творца (ортодоксия стала утверждать, что идея удерживается от естественного разрешения в свое материальное воплощение свободной волей Бога). Впоследствии специальную работу с критикой неоплатонического космологии напишет Николай Мефонский, критикуя «Начала теологии» Прокла (это сочинение имело авторитет в среде византийских интеллектуалов XI-XII веков).

Церковный догмат о творении из ничего исторически служил утверждению идеи субстанциальной нетождественности мира и Бога. Этот принцип, как мы уже говорили, вступал в противоречие с необходимым для

²²² Там же. С. 231.

религиозного сознания представлением о возможности для человека прийти в единство или хотя бы в нерасторжимую связь с Богом. В гностической традиции и в неоплатонизме эта вторая тенденция стала господствующей и это обусловило популярность этих идейных течений – не только в древности, но и в последующие эпохи в соответствующих философских концепциях. В ортодоксальной традиции победила первая тенденция, и это обусловило своеобразную «жестокость» церковного христианства, которое в большей степени внушало людям идею их греховности, слабости и богооставленности, чем идею возможности прийти в единство с Богом. О наличии жесткой онтологической границы между Творцом и творением церковные писатели стали говорить уже в доникейский период. Об этом говорит, например, Татиан, критикуя Зенона Китийского. Возражая против стоического пантеизма, признающего единство Бога и мира, он утверждает, что эта концепция приводит к тому, что «Бог оказывается творцом зла, проявляясь в червях и канавах и в тех, кто предается неудобосказуемому разврату»²²³.

Климент Александрийский в полемике с гностиками отвергал учение об эманации мира из божества и вместе с тем представления о том, что человек вместе с творением обладают природной связью с божеством, выступая частью его природы. Для церковного мыслителя дух человека не тождественен по природе духовной природе Бога, т.е. гностическая концепция единосущия Бога и человека для него является несостоятельной: «Однако, вопреки мнению ересиархов, Бог по своей природе не имеет ничего сходного с нами. При этом не важно, сотворены ли мы из ничего или из материи, поскольку первое не существует вовсе, а вторая должна быть признана совершенно отличной от Бога, если только не считать человека частью Божества, Ему единосущным (ομοούσιος). По правде сказать, я не понимаю, каким образом можно высказывать хладнокровно такие воззрения, особенно если бросить взгляд на нашу жизнь и на бедствия, которыми она полна. В этом случае окажется, что

²²³ Вариант перевода: «Бог есть виновник зла и пребывает в нечистых местах, в червях и делающих непотребное» (Татиан. Речь против эллинов. С. 138-139).

некоторыми частями своего существа Бог может грешить (а это совершенно неприемлемо). Ведь эти части должны быть действительно частями целого (если они не составляют целое, значит, они не являются частями). Будучи по существу своему богатым милосердием, Бог в силу Своей благости заботится о нас, хотя мы и не являемся по естеству своему ни частями Его, ни *детьми*»²²⁴.

Утверждение радикальной онтологической границы между Богом и миром мы неоднократно встречаем и в истории византийской мысли. Так, Афанасий Великий заявляет: «Все что ни сотворено, нисколько не подобно по сущности своему Творцу»²²⁵. Григорий Нисский утверждает, что «велико и непроходимо расстояние, отделяющее несозданное естество от всякой созданной сущности»²²⁶. Иоанн Дамаскин говорит о том, что «все – далеко от Бога не по месту, а по природе»²²⁷.

В целом, в своей классической схеме церковная догматика стремится к безусловному утверждению радикальной трансцендентности Бога. Однако в противоречии с этим часто утверждается и имманентность Бога миру, его актуальное всеприсутствие и промыслительная забота обо всем до мельчайших сегментов мироздания. Эта двойственность и противоречивость ортодоксальной концепции имела в истории различное содержательное разрешение, но можно констатировать, что ее адекватное философское разрешение так и не было найдено, в силу чего *строгой концепции творения мира Богом из ничего так и не было создано*, несмотря на уверения церковных историков богословия.

Конкретные примеры плодотворной реализации концепции творения в истории христианского богословия связаны с незаметным внедрением в нее неортодоксальных – платонических и гностических – элементов. Принципиальная для христианской ортодоксии идея творения мира из ничего

²²⁴ Климент Александрийский. Строматы. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2003. С. 300.

²²⁵ Цит. по: Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. Минск: Изд. Белорусского Экзархата, 2006. С. 34.

²²⁶ Там же. С. 170.

²²⁷ Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры // Иоанн Дамаскин. Источник знания. М.: ИНДРИК, 2002. С. 182.

исторически была сопряжена с определенным усвоением платоновской демиургической тенденции, точно так же как и со специфической интерпретацией эманатизма (и та, и другая линия имеет основания в платонизме): «От догмата о творении мира, четко обозначенного уже в первых стихах Книги Бытия, по понятным причинам отказаться было никак нельзя, но и идея эманации пришлась по душе философам Средневековья. Как и почему концепция эманации проникла в христианскую теологию (причем так, что в течение многих веков оставалась в ней господствующей), догадаться несложно, так как при возникновении потребности облачить Благоую Весть в философские одежды самой подходящей, как тогда казалось, тканью для них послужил именно неоплатонизм. Обозначенная оппозиция креационизма и эманации с необходимостью требовала своего согласования в рамках христианской философии, ибо в случае, если отвергается креационизм, эта философия перестает быть в полном смысле христианской, если же она начисто избавляется от эманации, в ней мало чего остается от философии»²²⁸.

Христианизация концепции эманации проявилась в разработке идеи Бога как самораспространяющегося Блага. В развитии этой идеи церковная ортодоксия всячески стремилась отмежеваться от пантеистического эманатизма, хотя по существу этого никогда не удавалось сделать полностью: «...эманатическая версия самораспространения блага, характерная для неоплатонизма, была воспринята христианами мыслителями лишь в усеченном виде; она нашла свое применение почти исключительно для обоснования существования в едином Боге трех единосущных и совечных ипостасей»²²⁹. По сути, имеются всего две религиозно-философские модели происхождения бытия: эманации Абсолют, понимаемой как безвольный, естественный процесс, из которой возникает многообразие бытия; или же Творения, когда Абсолют Своей волей творит мир, который является просто

²²⁸Шишков А. М. Предисловие к трактату епископа Роберта Гроссетеста «О свете, или о начале форм» // Вопросы философии. 1995. № 6. С. 122.

²²⁹Фокин А.Р. Принцип самораспространения блага: от Платона до Бонавентуры. С. 102.

иным по тоношению к Абсолюту, а не его "инобытием". В христианство используются обе эти модели: первая – для объяснения тайны Троицы, вторая — для объяснения происхождения мироздания, тварного мира.

Важным этапом на пути преодоления, или хотя бы сглаживания смысла пантеистического эманатизма явилось утверждение *понятийного различения между терминами «рождать» и «творить»* в контексте тринитарных дискуссий. Значительную роль в этом процессе имеет Афанасий Великий: «Все сотворило Божие Слово, Само будучи не тварью, но Рождением; потому что в числе тварей ничего не сотворило равного или подобного Себе. Рождают — прилично Отцу, а творить — художнику»²³⁰. О том же говорит и Кирилл Александрийский: «Творить — это принадлежит деятельности или энергии, а рождают — естеству. Естество же и деятельность не одно и то же. Следовательно, не одно и то же рождают и творить»²³¹. В этом высказывании блокируются попытки пантеистического истолкования космогонического процесса, утверждается жесткий энергийно-демиургический принцип и устанавливается четкая онтологическая граница между внутренней сущностью Бога-Троицы и сотворенным космосом.

Прот. О. Давыденков подчеркивает, что терминологическая тонкость, достигнутая официальным богословием в тринитарных дискуссиях, позволяет тверже заблокировать пантеистические тенденции в сравнении с другими авраамическими религиями, которые он характеризует термином «строгий монотеизм»: «У “строгих монотеистов” нет различия между предвечным рождением и исхождением, как действиями Божественной природы, и творением, как актом воли, и эта неспособность различать сферы, естественно, приводит к их слиянию. Поэтому для “строгого монотеизма” всегда существует опасность мыслить творение мира по образу предвечного рождения и исхождения. И главное, в системе иудейского и мусульманского

²³⁰ Афанасий Александрийский. Изложение веры // Творения. Ч.1. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1902. С. 267.

²³¹ Цит. по: Кастальский-Бороздин А., архим. Догматическое богословие: курс лекций. Сергиев Посад : Свято-Троицкая Лавра, 2014. С. 163.

вероучения трудно понять, почему именно так мыслить нельзя. Учение о творении из ничего имеет огромное духовно-нравственное значение, поскольку только учение о творении из ничего может быть богословским и философским обоснованием примата бытия личностного над бытием безличным. Только таким образом возможно утвердить ценность личностного бытия, личности человека»²³². Автор популярного догматического пособия, обобщая многовековой богословский опыт, радикально противопоставляет христианство пантеистическому мировоззрению, хотя его утверждения остаются ничем не подкрепленными «прокламациями»: «Если Бог есть абсолютная полнота бытия, если Он все объемлет и все в Себе заключает, то каким образом наряду с Богом может возникнуть нечто от Бога отличное? Не должен ли Бог в таком случае каким-то образом ограничить Себя, чтобы рядом с Собой освободить место для существования чего-то от Себя отличного? <...> Этот вопрос основывается на недопустимо *натуралистических* представлениях о Божестве и переносит на Божественное бытие представления, сложившиеся в результате наблюдения мира тварного. Здесь имеет место недооценка иноприродности Бога и мира, поскольку *природа тварная и нетварная различны самым радикальным образом*»²³³.

Церковные мыслители под влиянием диалога «Тимей» стали развивать концепцию творения мира *по причине благодати* Творца. Например, Афанасий Александрийский соглашается с тем, что творческий акт был во многом обусловлен *преизбытком благодати* у Бога, которая сопряжена со свойством щедрости: «Бог является благим, скорее же – Источником благодати. А у благого ни в чем не может быть скупости. Поэтому Бог, ни для кого не поскупившись бытием, сотворил все из не сущего Своим собственным Словом»²³⁴.

²³² Давыденков О., прот. Догматическое богословие. М.: ПСТГУ, 2005. С. 156.

²³³ Там же.

²³⁴ Цит. по: Фокин А. Р. Принцип самораспространения блага: от Платона до Бонавентуры. С. 93.

Влияние «Тимея» обнаруживается и в мировоззрении Григория Богослова: «Но поскольку для благодати не довольно было упражняться только в созерцании себя самой, а надлежало, чтобы благо разливалось, шло дальше и дальше, чтобы число благодетельствованных было как можно большее (ибо это свойственно высочайшей благодати), то Бог измышляет, во-первых, Ангельские и Небесные Силы. И мысль стала делом, которое исполнено Словом и совершено Духом»²³⁵. Церковный мыслитель *дистанцируется от прямого эманационизма*, а также от представлений о *необходимом и бессознательном* характере процесса творения мира: «Мы не дерзаем назвать это [происхождение ипостасей] преизлиянием (υπέρχυσιν) благодати, как осмелился назвать некто из философствовавших греков, который, философствуя о первой и второй Причине, ясно выразился: “подобно тому, как некая чаша переливается [через края]” [Мы не дерзаем говорить так из опасения], чтобы не ввести произвольного рождения и как бы некоего естественного и неудержимого выделения, что меньше всего соответствует [истинным] понятиям о Божестве»²³⁶. Но снова можно констатировать, что провозглашение своего несогласия с известной и философски проработанной концепцией не имеет такого же капитального обоснования, как критикуемая теория: эмоциональная уверенность в принятой концепции заменяет для ортодоксального мыслителя философское обоснование, которое, как мы понимаем, невозможно, в силу неразрешимой противоречивости церковных представлений.

Впоследствии представления о появлении мира от преизбытка благодати появлялись в истории византийского богословия неоднократно (у Максима Исповедника, Николая Мефонского, Григория Акиндина, Никифора Григоры, Каллиста Ангеликуда). Но более или менее последовательной эта концепция становится только за счет использования неоплатонических и гностических представлений. Среди различных формулировок концепции

²³⁵ Симфония по творениям святителя Григория Богослова. М.: ДАРЬ, 2008. С. 5.

²³⁶ Цит. по: Фокин А. Р. Принцип самораспространения блага: от Платона до Бонавентуры. С. 95.

самораспространяющегося божественного блага, необходимо выделить высказывание Иоанна Дамаскина: «Поскольку благой и сверхблагой Бог не удовольствовался созерцанием Себя Самого, но по преизбытку благодати благоволил, чтобы произошло нечто, пользующееся Его благодеяниями и причастное Его благодати, – то Он приводит из не сущего в бытие и творит все – как видимое, так и невидимое, а также человека, состоящего из видимого и невидимого. Творит же Он, мысля, и эта мысль становится делом, которое исполняется Словом и усвершается Духом»²³⁷. В концепции Дамаскина отчетливо проступает *демиургический акцент*, т.е. Бог мыслится как *сознательно-свободный, личностный* распорядитель благ.

Особое влияние на разработку концепции творения в истории византийского богословия оказал Псевдо-Дионисий Ареопагит, который, как известно, находился в сильнейшей зависимости от неоплатонического дискурса: «У Псевдо-Дионисия мы впервые в истории христианской мысли встречаемся с *хорошо разработанной* концепцией самораспространения Блага, объединившей в себе характерные черты как *демиургической*, так и *эманатической* версии, которую от него заимствовали последующие поколения византийских и западных богословов» (курсив мой. – Д.Н.)²³⁸.

В трактате «О небесной иерархии» мы встречаем описанное выше представление о появлении мира от преизбытка божественной благодати: «Пресущественное Богоначалие, по благодати осуществив все сущности сущих, привело их в бытие. Ведь Причине всех и всех превосходящей Благодати свойственно призывать сущие к причастию себе таким образом, как каждому из сущих определено, сообразно его особенности» (пер. А.Р. Фокина)²³⁹.

²³⁷ Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. С. 187.

²³⁸ Фокин А. Р. Принцип самораспространения блага: от Платона до Бонавентуры. С. 97.

²³⁹ Там же. С. 95. Перевод Г.М. Прохорова: «Прежде всего, то сказать истинно, что сверхсущностное Богоначалие, благодатью составив все сущности сущего, привело их в бытие. Это характерная особенность Причины всего и все превышающей Благодати – призывать сущее к приобщению» (Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя, 2002. С. 79).

В Ареопагитиках мы видим преодоление «стандартного» понимания эманации как непосредственного исхождения мира из сущности Абсолюта. Бог для Псевдо-Дионисия выше бытия и не-бытия, но в то же время он охватывает все, являясь началом, серединой и концом всего; при этом создается впечатление, что он не приписывает Абсолюту качества личности (хотя прямо об этом нигде не сказано): «И в Нем все [сущие] находятся, будучи хранимы и содержимы в Нем как *во всеохватывающей Глубине*, и в Него все [сущие] *возвращаются как в свой собственный Предел*, отведенный для каждого, и к Нему устремляются» (курсив мой. – Д.Н.)²⁴⁰.

Абсолют *свободным* актом творит мир из небытия, согласно своим предвечным *замыслам* (которые в то же время есть его желания), сообщая своим творениям *причастие* благу и уподобляя их в определенном отношении высшему благобытию. Но само понятие «из небытия», можно понять как «из самого себя», поскольку Абсолют находится выше бытия и для всего существующего в нашем мире выступает в качестве Ничто. С другой стороны, автор Ареопагитского корпуса *сближается с неоплатонической версией* эманативного порождения мира. Псевдо-Дионисий считает «Благо» первым именем Бога, которое раскрывает акт его творческого выступления из-за пределов своей сокрытой сверхсущественности. Природа сверхблага с необходимостью требует появления мира: «...для Добра существовать – как для Добра по существу – означает распространять благодать во все сущее»²⁴¹. В трактате «О божественных именах» мы встречаем платоновское обозначение Блага как солнца, естественным образом порождающего все, что существует. Божественное первоначало, сохраняя свое сверх-единство в процессе самораспространения блага за пределы своей сущности «умножает и многократно увеличивает само себя»²⁴². Примечательно, что, формулируя

²⁴⁰Фокин А. Р. Принцип самораспространения блага: от Платона до Бонавентуры. С. 97.

²⁴¹ Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя, 2002. С. 293). Примечательно, что божественный свет в Ареопагитиках именуется «избыточным».

²⁴²Сырцова Е. Н. Ex nihilo или ex semetipso: проблема творения у Оригена, Гермогена и Тертуллиана с точки зрения логики Ареопагита. С. 280.

свою концепцию происхождения мира, Псевдо-Дионисий заимствует у Прокла конкретные формулировки. В частности, очевидным является заимствование прокловского термина «πρόδος» («исхождение», «продвижение вперед»), который в неоплатонизме означал, как мы уже указывали, процесс эманации высшего начала в низшее. Также стоит отметить, что трансформация эманационизма через формального введение в него личностного компонента из ветхозаветной парадигмы заостряет проблематику теодицеи, которая у Псевдо-Дионисия решается в целом по неоплатоническому лекалу понимания сущности зла как нехватки блага.

Как уже было сказано, существует точка зрения, согласно которой в Ареопагитиках провозглашается идея творения мира не из ничего, а из Себя Самого и в Самом Себе: «То несущее, из которого Бог творит всё, 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 предсуществования 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. Его трактат представляет собой развернутое философское обоснование отвергнутой <...> представителями разных христианских концепций творения во II–III веках 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»²⁴³. Так или иначе эманативный акцент в космологии Псевдо-Дионисия

²⁴³ Там же. С. 282.

Ареопагита является очень сильным, хотя, как показывает история, возможна и ортодоксальная интерпретация ареопагитского учения о творении мира.

Впоследствии к осмыслению эманационизма византийская мысль возвращалась не раз. Максим Исповедник стремился соединить концептуальные акценты Григория Богослова и Псевдо-Дионисия, сглаживая эманационистский крен последнего. Николай Мефонский, критикуя «Первоосновы теологии» Прокла, замечает, что сущие, возникнув от наивысшего Блага и *причастные* его благодати, не являются онтологически благами сами по себе или благами от самих себя: «Значит, только Бог самодостаточен, поскольку только Он ни в чем не нуждается и есть Благо само по себе. И все [сущие] исполнены [благом], насколько каждое [его] вмещает, будучи причастны благодати, проистекающей от Сверхблага»²⁴⁴. Николай критикует также неоплатоническую идею цепочки иерархической причинности, противопоставляя ей концепцию единой причины сущего, что отличает позицию византийского мыслителя от Ареопагитик: «У Николая Мефонского мы находим парадигму, в корне отличную не только от прокловской, но и от дионисиевской парадигмы, предполагающей реальное существование причин (начал) тварного сущего»²⁴⁵.

В византийской ортодоксальной традиции различия и сходства между наивысшим Благом и тварными разновидностями благобытия, происшедшими из ничего, объясняются через концепцию *причастности*. Согласно исследованиям Д. В. Бирюкова, восточнохристианская традиция унаследовала от античности несколько основных парадигм причастности для описания отношения Бога и человека. Парадигмы причастности вступали между собой в конфликт, когда сталкивались друг с другом параллельно существующие дискусы причастности божественной сущности и ее совершенной

²⁴⁴ Фокин А. Р. Принцип самораспространения блага: от Платона до Бонавентуры. С. 98.

²⁴⁵ Бирюков Д. С. Николай Мефонский. Полемика с латинянами и с Сотирихом, учение о Пятидесятнице и опровержение Прокла в контексте учения об иерархии причин и проблемы универсалий // Антология восточнохристианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. Т. 2. М., СПб.: Изд-во «Никея», РХГА, 2009. С. 364.

непричастуемости: «Этот конфликт связан с фактом использования восточно-христианскими авторами различных парадигм причастности: в случае дискурса причастности к Божественной сущности предполагается платоническая парадигма причастности; в случае дискурса совершенной непричастуемости Божественной сущности предполагается неоплатоническая парадигма»²⁴⁶. По указанию исследователя, парадигма совершенной непричастуемости божественной сущности закрепились в византийской мысли под влиянием Ареопагитик и разработки неоплатонического понимания причастности Максимом Исповедником (до этого неоплатоническую парадигму использовал Арий, но его интерпретация не получила распространение). После Максима Исповедника долгое время дискурс совершенной непричастуемости божественной сущности был проявлен слабо, пока не был догматизирован ортодоксией в контексте паламитских споров. В языческом платоническом контексте парадигма непричастуемости означала, что «причастуемые трансцендентальные начала сами по себе остаются незатронутыми в силу этой причастности»²⁴⁷. На христианской почве непричастуемость стала трактоваться как совершенная недоступность божественной сущности для всех, включая соединенных с Богом и обожженных людей. Конфликт между дискурсами причастуемости и непричастуемости можно обнаружить в наследии Иоанна Дамаскина и более ярко – в содержании паламитских споров.

Можно сказать, что в контексте паламитских споров ортодоксальная восточнохристианская космогония получила свое полное концептуальное оформление, вместе со всеми своими неразрешимыми противоречиями. Представления о творении мира из ничего, критика античного языческого пантеизма (и попыток его реконструкций в поздневизантийский период), утверждение субстанциальной границы между Богом и миром, различие

²⁴⁶ Бирюков Д. С. Отношение причастности: концепты общего и особенного в восточно-христианской философской традиции (античный и византийский периоды): автореф. дисс. ... д. филос. М., 2016. С. 21.

²⁴⁷ Там же. С. 29.

между «рождением» внутри Бога и «творением» во вне его, всеприсутствие Творца и Промыслителя, зависимость тварного от нетварного, отношение разумной души человека к непостижимому Богу, иерархическое разнообразие мира стало осмысляться в контексте паламитского сущностно-энергийного дискурса. Этот дискурс стремился обосновать одновременную трансцендентность и имманентность Бога: «Ты видишь, что и то и другое передали нам чтимые богословы, что непричастуема сущность Божия, и неким образом причастуема, и мы причащаемся божественного естества и никак не причащаемся? Следует нам блюсти и то и другое и полагать как указатель благочестия, и пользующихся одним [утверждением] против другого и отождествляющих одно с другим отвергать как нечестивых и безумных»²⁴⁸. Различение сущности Бога и его воли, свойств, действий, выступлений как аспектов его внутренней и внешней жизни встречалось в восточнохристианской традиции и ранее. В контексте евномианских споров каппадокийцами была обоснована принципиальная непостижимость божественной сущности. По указанию Е. Зайцева, «Палама превращает сущностно-энергийное различие, используемое каппадокийскими отцами в чисто гносеологическом смысле, в онтологическое различие на уровне самого Бога, используя философскую терминологию, несущую различные смысловые нагрузки»²⁴⁹.

Стоит учитывать, что проводимое предшествующей паламизму традицией разделение между божественной сущностью и энергиями-выступлениями в принципе может быть *интерпретировано и в антипаламитском ключе*, что показывают антипаламиты-эссенциалисты, а также схоластическая западнохристианская традиция. Знаменитую фразу из Нового Завета о возможности «причастия божеского естества» (2 Пет. 1:4), столь важную для догматического православного понимания соединения

²⁴⁸ Палама Г. Собеседование православного Феофана с возвратившимся от варлаамитов Феотимом, или О божественности и о том, что в ней причастуемо, а что непричастуемо // Св. Григорий Палама. Трактаты. Краснодар: Текст, 2007. С. 205.

²⁴⁹ Зайцев Е. Учение В. Лосского о теозисе. М.: ББИ, 2007. С. 223.

человека с Богом, можно интерпретировать различно, как показала история христианской мысли, не только в паламитском смысле.

Сомнительность библейского обоснования паламизма заключается в материалистичности Ветхого Завета, который не знает никакого другого света, кроме тварного. Божественный свет, исходящий от божественной сущности как энергия, для Паламы, невещественен и несотворен. Энергии Бога понимаются как Сам Бог, только во внешнем, обращенном к миру модусе его существования. Энергия выступает опосредующим звеном между непричастуемой божественной сущностью и тварным миром. Таким образом, в Боге всегда остается непричастуемый и непостижимый остаток. Постижение и причастие божественной сущностью для паламитов означает стать новой ипостасью святой Троицы и знание Бога с этих внутренних божественных позиций. Очевидно, что этот вывод прямо противоречил догматике и поэтому не мог быть сформулирован прямо. Важно подчеркнуть, что *непостижимая сущность* для Паламы *не тождественна Свету*, они различны, несмотря на божественность последнего. И в то же время Свет – это *не какая-то особая сила «около» Бога*, не являющаяся им. Эта антиномия оказывается неразрешимой: «Если Бог в Его энергиях равен Богу в Его сущности, тогда причастие энергиям ничем не отличается от причастия существу, природе Бога, потому что в таком случае невозможно отделить природу от энергий — где грань, отделяющая одно от другого? — и такое различие приобретает чисто риторическое значение»²⁵⁰. Критики паламизма справедливо отмечают, что «заклучив Божественные Лица в неприступной Божественной сущности, которой невозможно стать причастным, Григорий действительно исключил Троицу из нашего спасения»²⁵¹.

²⁵⁰Аникин Д. Ф. Божественный свет (нетрадиционные суждения по традиционной теме) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2011. №2. С. 48.

²⁵¹ Конев А. Сопоставление учения об обожении в богословии Фомы Аквинского и Григория Паламы. / Работа на соискание учёной степени бакалавра богословия. СПб.: Католическая Высшая Духовная Семинария «Мария-Царица Апостолов»; Богословский институт св. Иоанна Златоуста. 2010-2011. С. 33.

Другая проблема паламизма заключается в том, как *нетварный свет может созерцаться тварью*, которая, учитывая жесткую онтологическую границу между тварью и Творцом, по своей тварной природе способна видеть лишь тварный свет. То, что апостолы во время Преображения видели нетварный свет от Христа своими телесными очами, Григорий Палама объясняет тем, что это видение было сообщено им по благодати. Получается, что сам Бог особым действием своей благодати сообщает духовно предочищенному человеку способность видеть то, что превосходит его природу. Об этом говорит паламит Марк Эфесский: «Если только видение способно воспринимать фигуры, цвета и самый свет, что есть, собственно говоря, бестелесно, то что же удивительного в том, что, при помощи Божественной силы, сможет когда-нибудь быть воспринятым и Божественный бестелесный свет?»²⁵². В то же время эта трансформация, «передельивание» или возвышение природных способностей сотворенного человека благодатью не устраняет онтологическую границу между Богом и творением, т.е. проблема возможности видения нетварного иноприродной Богу тварью на теоретическом уровне все же остается и, очевидно, решается только на уровне мистического праксиса: «Вопрос: для чего каким-то мистическим способом обрабатывать человеческие глаза, чтобы они могли увидеть то, что в обычном их состоянии они увидеть не могут, когда та же самая Божественная сила, никоим образом не вторгаясь в человеческую природу, может сама облечь себя в сотворенный свет, чтобы показать слабым и грешным людям величие Творца, Его святость, совершенство и любовь? Неужели это будет умалением Божией силы?»²⁵³.

Византийский паламизм, давая окончательный очерк восточнохристианской космологии, удерживает представление о субстанциальной нетождественности Творца и творения, которое произошло «из ничего», онтологической слабости сотворенного космоса в сравнении с

²⁵² Марк Эфесский. О сущности и энергии // Лосева. Ф. Имя. СПб.: Алетейя, 1997. С. 478.

²⁵³ Аникин Д. Ф. Указ. соч. С. 43.

Богом и в то же время – промыслительное вездеприсутствие Бога и возможность опосредованного энергиями соприкосновения с ним *в соответствии с духовно-аскетической готовностью конкретного человека и в силу свободного желания Бога посетить человека* (в некоторых случаях – даже вопреки его готовности, что видно из библейских и житийных примеров). В этом смысле, на уровне религиозной практики, он удовлетворяет потребность верующего человека в общении с Богом, но это не устраняет проблему радикальной невозможности строгого философского выражения дихотомии трансцендентности и имманентности Бога, которая так и не была разрешена исихазмом.

Параллельно с окончательным выражением ортодоксальной космологии и космогонии в истории восточного христианства возникали альтернативные линии понимания. Необходимо отметить тот факт, что *возрождение неоплатонизма* в Византии начала II тысячелетия н.э. вынудило церковь соборно осудить представления о безначальности идей и самостоятельно существующей материи, а также тех, кто отрицает сотворение «из ничего» на Константинопольском соборе XI века в связи с делом Иоанна Итала.

Противостоящая ортодоксии религиозная система в XV веке была предложена Плифоном (который, к слову, был знаком с Николаем Кузанским). Он прямо отрицал идею творения мира Богом из ничего, отстаивая платоническое утверждение вечности мира. Плифон признает единого, несотворенного и самосущего высшего Бога, которого именует Зевсом (мыслитель использует имена древнегреческих богов во многом для обозначения соответствующих понятий). Зевс содержал в себе все существующее и затем вывел его вовне, создавая различные существа, включая богов, и максимально усвершая творение. В системе Плифона имелось представление и о втором боге демиургического типа – Посейдоне, который не создан в сравнении с другими существами, разделяя вместе с Отцом управление космосом. В конечном счете, мы видим традиционное для платонизма различение трех инстанций: Единого-первоначала,

опосредующего Ума/Демиурга и материи-восприемницы: «...сущность всех вещей делится на три порядка: сначала природа одна и та же и существенно неизменна; затем природа, которая постоянна, но подчинена изменению во времени; наконец, преходящая природа»²⁵⁴. Примечательно, что материя воспринимается Плифоном как одна из форм порождающей деятельности Единого, т.е. недуалистично. Чувственный мир предстает здесь образом сверхчувственного.

Плифон дистанцируется от ортодоксального сущностно-энергийного дискурса: «Описывая природу Зевса, Плифон занимает явно не-паламитскую позицию в вопросе об отношении сущности и энергии первоначала. Созидательная деятельность изображается Плифоном в общем неоплатоническом духе, однако более близка она доктрине “экспликации”, развертывания, созданной Н. Кузанским»²⁵⁵. В то же время в космогонии Плифона имеется и специфические, в сравнении с концепцией Кузанского, моменты: «Плифон не употребляет традиционного неоплатонического понятия “эманация”, нет в его сочинениях и характерного для философии Николая Кузанского “развертывания”. Дело здесь не только в терминологических различиях. Понимая возникновение мира как вечный и постоянный процесс, он видит в переходе от бога к миру не “развертывание” в природе “свернутой” божественной сущности, что характерно для диалектики совпадения противоположностей Николая Кузанского, а гораздо более прямолинейное и непосредственное “раскрытие” в мире вещей тех идей, что соответственно его платоническим представлениям заключены в Боге»²⁵⁶.

Периодически в истории христианства на Востоке возникала еще одна – *характерно гностическая альтернатива классической космогонии*. Например, павликиане возродили гностические представления о наличии двух богов – не проявляющего себя в чувственном мире высшего совершенного

²⁵⁴ Горфункель Г. Ф. Философия эпохи Возрождения. М.: Высшая школа, 1980. С. 74.

²⁵⁵ Светлов Р. В. Плифон Георгий Гемист. URL:

http://summa.rhga.ru/edin/pers/detail.php?traz=&ELEMENT_ID=5213

²⁵⁶ Горфункель Г. Ф. Указ. соч. С. 72-73.

Бога и Демиурга как творца видимого мира, которому поклонялась, с их точки зрения, официальная церковь. Учение павликиан напоминает учение манихеев, которое базировалось на противопоставлении сил Света и Тьмы. Павликиане верили, что в каждом человеке есть божественный зародыш. Демиург сделал все возможное, чтобы люди не осознавали свою высшую сущность, запретив вкушать от древа познания. Однако Адам ослушался повеления и получил возможность вырваться к подлинной божественности. По мнению павликиан, имманентная связь каждой души с высшим богом не может быть уничтожена Демиургом.

Гностический характер имеет и космогония богомилов. Согласно их представлениям, вначале был лишь благой высший Бог, который создал невидимую Вселенную с основными стихиями, разделяя управление первозданным космосом со своим сыном Сатанаилом. Сатанаил позавидовал Отцу, в результате чего у них возник конфликт, и сын был низвержен Отцом. В итоге низший бог создает видимую вселенную вместе с телами людей и обращается к высшему Богу, чтобы тот вдохнул в них душу, поскольку сам Сатанаил этого сделать был не в состоянии. Таким образом, согласно учению богомилов, тело человека – от низшего, а душа – от высшего Бога.

Выше мы указали на парадигмальные аспекты ортодоксальной византийской космогонии и космологии, отличавшей ее от античной языческой философской мысли, а также от гностических направлений в европейской культуре. Также стоит сказать о том, что переход от пантеистической схемы понимания Бога и космоса к библейской креационистской был связан не только с опровержением наиболее принципиальных положений языческой космологии, но и с критикой ее частных элементов. Критика природного тождества Бога и мира, а также вечности последнего, в истории церковной ортодоксии соединялась с опровержением концепций Мировой души и фатума.

К примеру, Григорий Палама критикует эллинов за концепцию Мировой Души, которую они «объявляют Творцом, Кормчим и Промыслителем всего

чувственного мира и наших душ»²⁵⁷, а также ополчается на распространенные в античности представления об автономно существующем наряду с Богом фатуме: «И мы также научены, что Его человеколюбие и благость к нам, и обо всем промысл, и вообще все таковое, не суть сущности, ни ипостаси, но энергии, созерцаемые окрест Бога, неотделимые от Его природы, – иначе говоря, – нетварные»²⁵⁸. Также стоит сказать и об антропологическом углублении онтологической разницы между Богом и тварью, которое выражается в критике концепции предсуществования душ²⁵⁹, присутствии в человеке «частицы Божества» и развитии концепции природной греховности человека («первородного греха»). Последнее убеждение усиливало и без того нормативную онтологическую слабость человека, сотворенного из ничего. Гностическому учению о присутствии в человеке божественного элемента ортодоксальная мысль противопоставила концепцию сотворения человека по образу и подобию, в котором сохранялась онтологическая пропасть между Творцом и его высшим творением, формально копирующим некоторые его свойства, но в усеченном варианте и на инородной Богу онтологической почве.

Итак, в настоящем разделе мы прежде всего указали на то, что в самом Ветхом Завете, вопреки утверждениям церковного богословия, нет однозначных оснований для концепции творения мира Богом из ничего. «Бездна», из которой Бог творит мир в Книге Бытия в большей степени соответствует неопределенной материи античной философии, а не строгому ничто. Указанная концепция первоначально (уже в середине I века) возникла в гностической традиции и только потом была заимствована в преображенном

²⁵⁷ Палама Г. Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы. Краснодар: Текст, 2006. С. 19.

²⁵⁸ Палама Г. Анtirретрики против Акиндина. С. 173-174.

²⁵⁹ Хотя Климент (с некоторой степенью вероятности) и Ориген придерживались этой концепции, начиная с доникейского периода концепция предсуществования душ осуждалась многими церковными авторами: Иринеем, Тертуллианом, Ипполитом Римским, Мефодием Олимпийским, Петром Александрийским. Тем не менее она имела некоторое распространение: «Иногда мысли, напоминающие эманатические представления о происхождении души, можно встретить и у православных авторов, когда они рассуждают о сотворении души не в догматическом контексте. Например, свят. Григорий Богослов, вероятно, желая подчеркнуть высочайшее достоинство человеческой души, называет ее “струей невидимого божества” и “частицей Божественного”» (Давыденков О., прот. Указ. соч. М.: ПСТГУ, 2017. С. 272).

виде ортодоксальными мыслителями, причем она использовалась в основном для опровержения альтернативных моделей творения, связанных с платонизмом.

Отношение между Богом и миром в рамках указанной ортодоксальной концепции мыслится на базе фундаментальных догматических положений: 1) творении мира из ничего (не из божественной субстанции и не с использованием совечной Богу материи); 2) утверждения о непреодолимой субстанциальной пропасти между Творцом и тварью; 3) представления о том, что никакая необходимость не вынуждала Бога творить мир за пределами Своей сущности; 4) идеи абсолютной онтологической слабости творения в сравнении с Творцом. В то же время не менее догматичным и необходимым является (5) убежденность ортодоксальной мысли в том, что Бог наполняет собой весь мир, пронизывая его своим промыслительным присутствием и поддерживая его существование своими божественными энергиями. Это последнее убеждение очевидно противоречит предшествующим и требует капитального согласования с ними, однако в строго ортодоксальных, догматических рамках это оказалось невозможно сделать. Все последовательные в философском смысле концепции неявно использовали элементы (безусловно еретические) альтернативных моделей творения.

Абсолютное присутствие Бога во всем мироздании, признаваемое некоторыми ортодоксальными мыслителями вслед за неоплатонизмом и гностицизмом, не означало для них автоматического освящения всего творения: Богу причаствуют лишь те, кто внутренне к этому готов на путях церковной и аскетической жизни при условии свободного желания Бога стать доступным конкретному человеку в конкретный момент времени и пространства. Всеприсутствие Бога автоматически не устраняет актуальную оторванность человека от Бога. С одной стороны, он, как и мир, существует в силу причастия божественным энергиям (на каком-то базовом уровне), которые поддерживают бытие несамосущей твари (ее наличная самостоятельность обеспечивается постоянной божественной поддержкой). С

другой стороны, это причастие Богу может быть усилено на путях духовной и церковной жизни. Плюс ко всему непосредственные соотношения Бога и человека дополняются в ортодоксии установкой на обязательность опосредующих форм (например, ангелы, выполняющие волю Бога, и церковные институты, передающие благодать). В то же время церковная ортодоксия устранила традиционные для языческой античности опосредующие космологические звенья, такие как фатум и Мировая душа. Также мы можем говорить о том, что церковная мысль осуществила замену устойчивых космологических структур: роль Демиурга/Ума/Логос стал выполнять Сын Божий, роль Мировой души – Дух Святой, эманационное отношение Бога и мира было заменено на демиургически-энергетическое и т. д.

Разработка представлений о трансцендентности и имманентности в контексте учения о субстанциальной нетождественности Бога и мира в византийской ортодоксии достигла своей кристаллизации в паламитизме, разрабатывавшем сущностно-энергетический дискурс. Как мы показали, паламитская попытка обосновать одновременную трансцендентность и имманентность Бога наиболее остро воспроизводит в себе все неразрешимые противоречия, которые были характерны для всей восточнохристианской мысли, начиная с доникейского периода.

1.3. Развитие космогонических концепций в истории западноевропейской философии

Если в предыдущем разделе мы рассматривали в основном восточные (византийские) богословские концепции творения мира, базирующиеся на христианской догматике, то в данном параграфе мы проследим историю представлений об отношениях Абсолюта и творения в западной философской мысли (вплоть до эпохи Возрождения), более свободно относящейся к догматам. Особое внимание обратим на теологические и космологические взгляды Николая Кузанского, а также некоторых предшествовавших ему мыслителей пантеистической направленности, поскольку это имеет принципиальное значение для выявления особенностей концепции творения в философском творчестве Л. Карсавина.

Как и в греческой патристике, латинская мысль, начиная с доникейского периода, стала, с одной стороны, развивать ортодоксальную концепцию творения мира из ничего, устанавливающую онтологическую границу между божественным и сотворенным, и, с другой стороны, творчески использовать элементы неоплатонической и гностической модели творения.

Рассмотрим несколько характерных персоналий. Лактанций мыслит причину создания мира в благодати Бога, который хочет поделиться ею с инобытием. Мыслитель придерживается концепции творения мира из ничего, а не из предсуществовавшей материи: в противном случае Бог имел бы то же ограничение, что и ремесленник – нужду в подлежащем материале, и мы бы не могли его признать всемогущим. Материя не может быть совечным Богу началом, поскольку в противном случае мы вводим два противоположных метафизических начала, которые естественным образом будут враждовать и стремиться к уничтожению друг друга. Также признание материи вечной заставляет нас, по Лактанцию, признать ее неизменной, а значит – не способной порождать вещи.

В истории оформления концепция творения из ничего, важное место занимает Тертуллиан, который критикует представления о совечности материи Богу, в частности в специально написанном на эту тему трактате «Против Гермогена, или против вечности материи» (начало III века). Также идея творения из ничего встречается и в других его сочинениях: «А Правило веры, – дабы нам уже теперь объявить, что мы защищаем, – таково: им удостоверяется, что Бог един и нет иного Бога, кроме Творца мира, Который произвел все из ничего через Слово Свое, происшедшее прежде всего»²⁶⁰; «Бог, которого мы чтим, — один. Он для украшения Своего величия изваял из ничего эту громаду мира в ее целостности вместе со всем убранством стихий, тел и духов посредством слова, которым Он повелел, разума, которым упорядочил, силы, благодаря которой смог [это совершить]; поэтому и греки называли мироздание словом *κόσμος*»²⁶¹. В то же время апологет отмечает, что в Священном Писании ясно и точно не сказано, чтобы все было сотворено из ничего. «Поэтому я утверждаю, что хотя Писание и не провозгласило открыто, что все создано из ничего или, наоборот, из материи, все же не было такой необходимости открыто указывать, что все создано из ничего, какая возникла бы, будь вселенная создана из материи»²⁶². Для Тертуллиана признание совечности материи Богу угрожает представлениям о совершенной свободе и всемогуществе Творца, идея творения мира из ничего для него сопрягается с представлением о разрешении всего в ничто: «Если бы ты видел, как оно создавалось из ничего (*de nihilo*), ты знал бы, как оно уходит в ничто (*in nihilum*)»²⁶³. Христианский апологет указывает на возможные варианты порождения Богом мира: 1) из Себя Самого; 2) из ничего; 3) из чего-либо. Примечательно, что, критикуя аргументы Гермогена против концепции

²⁶⁰Тертуллиан. О прескрипции [против] еретиков // Тертуллиан. Избранные творения. М.: Прогресс, 1994. С. 112.

²⁶¹Тертуллиан. Апологетик. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. С. 141.

²⁶²Тертуллиан. Против Гермогена // Тертуллиан. Избранные творения. М.: Прогресс, 1994. С. 145.

²⁶³Тертуллиан. О плоти Христа // Тертуллиан. Избранные творения. М.: Прогресс, 1994. С. 164.

творения из ничего, Тертуллиан не обращает свой анализ на концепцию творения мира из самого Бога и, по всей видимости, ее принимает.

С окончанием доникейского периода, философская мысль продолжала развивать сходные с официальной восточной догматикой концепции соотношения Творца и творения. Например, Амвросий Медиоланский отстаивает концепцию творения мира из ничего, считая, что космос возник не из божественной сущности, не из предсуществующей материи, а исключительно волевым божественным актом²⁶⁴.

Концепции свободного творения мира благим Богом из ничего придерживается также и Августин Аврелий. Бог мыслится Августином как абсолютно простое Существо, в котором нет никакого различия между субстанцией и акциденцией. Это чистая форма без материи. В отличие от Бога мир изменчив и не обладает самостоятельным существованием. В то же время, утверждая субстанциальную разницу между Творцом и творением, Августин смягчает это противопоставление: «Той природе, которая имеет высочайшее бытие и которою создано все существующее, противна только та природа, которая не имеет бытия. Существующему противоположно несуществующее. Поэтому и Богу, то есть высочайшей сущности и Творцу всех и всякого рода сущностей, не противна никакая сущность»²⁶⁵.

В августиновском богословии, как и в учении восточных церковных мыслителей, имеется концепция «распределения» творческих «функций» среди лиц Троицы, в котором выделяется роль божественного Слова. Творец создает мир в начале на идеальном уровне (влияние платонизма). Затем божественные идеи внедряются в бесформенную материю, которая, будучи «почти ничто», приведена Богом в бытие из совершенного ничто (этап творения мира в возможности), после чего наступает этап реального творения, когда вложенные в космос потенции начинают свое временное развертывание.

²⁶⁴Фокин А. Р. Амвросий Медиоланский. Учение о творении // Православная энциклопедия. Т. 2. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2001. С. 124.

²⁶⁵ Августин Аврелий. О граде Божиим. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. С. 515.

По мнению К.А. Шпеки, концепция творения мира сформулирована Августином очень запутанно и сбивчиво, в силу чего очень трудно восстановить логику его мысли²⁶⁶, в результате, никакой строгой философской концепции творения мира из ничего в трудах Августина не просматривается. Во многом используя неоплатоническую концепцию эманации, он затемняет ее использование искусственно встроенными в рассуждение библейскими цитатами.

У Августина Аврелия мы встречаем идею самораспространяющегося блага: от Высшего блага истекают все блага более низкого порядка. Бог – это совокупность совершенств и Благо само по себе, а не по причастию. Самораспространение Блага для латинского мыслителя есть в то же время самораспространение любви. Августин делает акцент на волевом характере излияния блага в мир от Абсолюта.

Характерным для понимания истоков западнохристианской концепции творения является теология и космология Мариа Викторина, который испытал существенное влияние неоплатонической философии Плотина и Порфирия. Латинский мыслитель понимает Бога как несуществующего в смысле его сверхсуществования (неживой, немыслящий, несущностный). В данном случае Абсолют называется предсущим (πρόβν), одновременно он именуется Единым, но опять же в сверхбытийственном смысле, как превышающий феноменальный смысл единства и единственности. Согласно Викторину, создание космоса не является следствием какой-то необходимости, Бог творит мир по своей воле. Формирование мира в этой схеме понимается как таинственное нисхождение и восхождение божества. Сначала творится умопостигаемый, а затем – чувственный мир. Примечательно, что латинский

²⁶⁶ «Как нам кажется, рассуждения Августина — ещё во многом проповедь. <...> Работа с данным произведением <«О книге бытия»> затрудняется крайней запутанностью и сбивчивостью изложения. По этой причине очень часто возникает впечатление утраты автором стержневых мыслей. Впечатление это усиливается многочисленными и громоздкими риторическими пассажами. <...> чувство, близкое к смятению, испытывает читатель Августина. Ведь сам он после того, как продемонстрирует, казалось бы, исчерпывающее рассмотрение того или иного места из Библии, всецело избегает однозначных выводов» (Шпека К.А. Августин Блаженный о сотворении мира в трактате «О книге бытия» // Проблемы истории, филологии, культуры. 2003. № 13. С. 280-285).

мыслитель оспаривает концепцию творения мира из ничего. Все, что есть, потенциально существовало в Боге от вечности. С точки зрения бытия в возможности мир вечен, тогда как с точки зрения действительного бытия космос таковым не является. Имя «Творец», по мнению Викторина, необходимо преимущественно атрибутировать божественному Логосу, который проявляет свою творческую мощь в мире через изливание в него божественной жизни. Это изливание, постепенно убывая, наделяет жизнью все, включая материю (которая сама по себе мертва). Викторин разделяет «не истинно не-сущее» – тела, которые состоят из материи и качеств телесного порядка, и «не-сущее» – материю, которая взята сама по себе, представляя собой в этом ракурсе полную неопределенность и бескачественность. Через божественный Логос весь мир как единый организм причастен Отцу, оставаясь, в то же время нетождественным ему по сущности. Примечательно, что в космологии Викторина есть место платоническим концепциям мирового Ума и мировой Души (первый выступает в качестве высшей части последней)²⁶⁷.

Неоплатоническая концепция порождения мира присутствует и в концепции Боэция, который утверждает существование Единого-Блага «самого по себе». Оно все устраивает через свою благодать, и все сущее устремляется к нему. Важным для Боэция является принцип тождества бытия и блага²⁶⁸. Бог представляет собой сущность, превышающую всякую сущность, форма без материи, совершенное единство, совпадение субъекта и предикатов. Одновременно Бог является вездесущим и невместимым. Примечательно, что Боэций совмещает в своей космологии две тенденции. С одной стороны, в согласии с ортодоксией богослов учит о том, что Бог сотворил все сущее из небытия. С другой стороны, мыслитель признает мир

²⁶⁷ Фокин А. Р. Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике: дисс. ... д. филос. н. М., 2013. С. 231.

²⁶⁸ Морескини К. История патристической философии. М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 2011. С. 569.

безначальным и бесконечным во времени, включая идею безначальности материи.

В контексте задач нашего исследования следует особо отметить богословско-философские взгляды Иоанна Скота Эриугены (IX век) на акт творения и принципы соотношения божественного и сотворенного. Эриугена высказывал необычайную для средневекового мыслителя смелость в оценке возможностей для человека познать мир и Бога: «Замечательна для мыслителя IX века та решительность, с какой он высказывается за принцип самостоятельного, ничем не стесняемого рационального познания по отношению именно к предметам религии»²⁶⁹. Переводческая деятельность Эриугены оказала значительное влияние на дальнейшие пути христианского богословия на Западе, в том числе касающиеся разработки концепции творения мира. Философ познакомил западное христианство с сочинениями Псевдо-Дионисия Ареопагита²⁷⁰. В то же время отметим тот факт, что Эриугена в своих представлениях о творении предвосхитил появление позднейших немецких мистиков Мейстера Экхарта и Якоба Бёме: «...не будучи схоластиком в собственном смысле, Эриугена принадлежит и к мистикам, хотя восточные авторитеты его — автор Ареопагитик и Максим Исповедник — были мистическими писателями и сам Эриугена переводом Ареопагитик оказал важную услугу позднейшим западным мистикам. Он не занимается методикой мистики и сам выступает в качестве дискурсивно мыслящего философа»²⁷¹. Исследователи отмечают принципы, «связующие Эриугену с немецкой классической философией, в частности с идеализмом Фихте»²⁷².

²⁶⁹ Бриллиантов А. Влияние восточного богословия в произведениях Иоанна Скота Эриугены. М.: Мартис, 1998. С. 244.

²⁷⁰ Стоит напомнить, что впервые «Ареопагитики» были переведены на латинский язык Гилдуином, аббатом монастыря св. Дионисия в Париже (ок. 832).

²⁷¹ Бриллиантов А. Эриугена Иоанн Скот // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. 1904. Т. 41. С. 16.

²⁷² Толстенко А. М., Кузнецова С. В. Проблема онтотеологии в философии Эриугены и Фихте // Проблемы современного образования. 2018. № 1. С. 19.

Учение Эриугены было несколько раз осуждено ортодоксией. Церковь не устраивала пантеистическая направленность воззрений философа, в частности учение о том, что все есть Бог и в итоге все возвратится в Бога. Бог для Эриугены в определенном смысле является первым из того, что не есть. «Подобное представление противоречило и Августину, и Писанию, в котором Бог сам именует себя Сущим (Исх 3:14)»²⁷³. Для Эриугены небытие – это не просто отсутствие или лишенность, а также обозначение превосходства. Бог представляет собой Ничто в качестве реальности, превосходящей любые определения: «Бог — ничто из того, что есть, и того, что не есть»²⁷⁴. Бог не может быть никем определен, даже сам собой, т.е. непознаваемость Бога – это не только следствие ограниченности человеческого разума, но и свойство самой божественной сущности²⁷⁵. Таким образом, даже Бог не знает сам себя, что является следствием его пресущественности, а не указанием на его ущербность. Бог знает себя как непостижимость. Помимо этого, Бог не знает зла; не знает других вещей, помимо тех, которые сотворил; не знает того, что он сам есть в некоторых сотворенных им вещах. Даже идеи Бог творит так, что не осознает своего тождества с ними; они являются вечными объектами его мышления. Исторгаясь из вечности, реальные сущие не утрачивают своего бытия в причинах. «“Землей бесплодной и пустой” обозначены первоначальные причины телесных вещей, прообраз чувственного мира, созданный в начале»²⁷⁶. Вещи существуют по причине того, что предузнаны Богом от вечности. Более того, «ведь как сам Бог — превыше всякой твари и не объемлется никаким умом, так и в сокровеннейшей сердцевине тварного,

²⁷³ Петров В. В. Тотальность природы и методы ее исследования в Перифюсеон Эриугены // *Философия природы в Античности и Средние века* / Общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 449.

²⁷⁴ Цит. по: там же. С. 450.

²⁷⁵ Березовская О. Б. Учение о Боге и возвращении в философии Иоанна Скота Эриугены // *Вестник ПСТГУ*. 2007. № 18. С. 92-110.

²⁷⁶ Цит. по: Петров В. В. Учение о первоначальных причинах и библейская экзегеза в Перифюсеон II, 545в-562в Иоанна Скотта // *Историко-философский ежегодник–2004*. М.: Наука, 2005. С. 34. Ср. у Августина: «Именем же земли, невидимой и неустроенной, и тьмой над бездною, обозначено несовершенство той телесной сущности, из коей впоследствии произошли временные творения» (Августин Аврелий. О книге Бытия буквально // *Блаженный Августин. Трактаты*. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. С. 324).

Им соделанного и в Нем существующего, рассматриваемая “усия” непостижима»²⁷⁷.

В этом контексте творение мира «из ничего» будет означать, что Абсолют «произвел сущности из своей пресущественности<...>, из отрицания всего, что есть и что не есть — утверждения всего, что есть и что не есть»²⁷⁸. Проще говоря, *Бог производит мир из себя, как из Божественного Ничто*; Эриугена создал образцовую теорию творения этого типа, на которую будут равняться многие его последователи, наиболее прямо – Мейстер Экхарт. В то же время превышающий все сущее Бог не соотносится со своим творением как с чем-то внешним, лежащим вовне: «Творение, по Эриугене, это как бы появление некоего объекта божественного познания, причем этот объект находится в Боге, поскольку вне и кроме Бога нет ничего, и отличается самим Богом от его непостижимой сущности»²⁷⁹. Но поскольку в творении есть радикальное, небожественное несовершенство и тварный мир причастен злу, получается, что *эти качества происходят из сущности самого Бога*. Эту парадоксальную идею Эриугены, очевидно происходящую из гностической традиции, хорошо выразил переводчик главного трактата Эриугены В.В. Петров: «Да, в Боге есть то, что не есть Бог, но оно сотворено *из Бога*»²⁸⁰.

В качестве причинного принципа Бог охватывает, окружает и содержит все, что есть и не есть. И сущие, и не-сущие проистекают из Бог как поток из своего источника всякого блага. Таким образом Бог и является тем, что существует, и тем, что не существует. С точки зрения причинности Бог является всем, а с точки зрения трансцендентности – Ничто. В итоге Бог и есть, и не есть; Он выше того, что есть; Он ничто из того, что существует и не существует; Он является причиной сущих и не-сущих; Он – все, что есть, и все, что не есть. «Эриугена, и это весьма характерно, смягчает резкую

²⁷⁷ Цит. по: Петров В. В. Тотальность природы и методы ее исследования в Перифьюсеон Эриугены. С. 445.

²⁷⁸ Цит. по: там же. С. 450.

²⁷⁹ Березовская О. Б. Учение о Боге и возвращении в философии Иоанна Скота Эриугены. С. 98.

²⁸⁰ Петров В. В. Иоанн Скотт о «творении из ничего» и вечности творения в Слове Божиим// Историко-философский ежегодник-2006 / Институт философии РАН. М., 2006. С. 70.

противоположность между Богом и творением, выдвигая промежуточные комбинации тварного и творящего, видоизменяя их посредством как утверждения, так и отрицания. В то время как традиционное противопоставление Бог/творение, сводящееся в итоге к оппозиции активного и воспринимающего начал, безоговорочно переместило бы центр тяжести на сторону Бога, в Перифьюсеон²⁸¹ используется более динамичная система из четырех, а не двух, как обычно, взаимодействующих форм²⁸². Эриугене удается совместить пантеистическую концепцию с теистической направленностью: «Таким образом, не только все происходит от Бога и существует в Боге, но и все есть Бог (*ipse omnium essentia est*); творение есть как бы нисхождение (*processio*) в тварь через посредство идей или проявление в твари самого Бога. Единая всеобщая природа есть именно божественная природа. Эти совершенно пантеистические, по-видимому, положения получают, однако, у Эриугены теистический характер благодаря тому, что, говоря о проявлении во всем Божества, он представляет Божество по аналогии с человеческим духом и видит в мире проявление именно мысли и воли абсолютного самосознательного Духа»²⁸³. Человек в этом контексте выступает модусом Абсолютного бытия, и вместе с тем – его образом, мысль Божества, способная мыслить самое себя.

Тотальность всего и есть Бог в своих различных аспектах: «Бог – это все вещи, Он пребывает везде и во всем в полноте, Он является и Создателем, и созданным, и Зрителем, и зримым одновременно. Бог – и место, в котором все создано, и сущность сотворенного, его субстанция и акциденция. Бог – все, что истинно есть и не-есть, сверхсущее в сущностях, сверхсубстанциальное в субстанциях, Творец превыше всякого творения, Он создан во всем творении

²⁸¹ Название своего труда, написанного на латинском языке, Эриугена приводит по-гречески: Περὶ φύσεως («О разделении природы»). Поэтому часто исследователи используют не русский перевод, а кальку с греческого варианта названия.

²⁸²Петров В. В. Тотальность природы и методы ее исследования в Перифьюсеон Эриугены. С. 458. Имеются в виду известные понятия Эриугены, описывающие «формы» Бога в процессе творения мира: природа несотворенная и нетворящая, природа несотворенная и творящая, природа сотворенная и творящая, природа сотворенная и нетворящая.

²⁸³ Василик В. В. Иоанн Скот Эриугена // Антология средневековой мысли. СПб.: Изд-во РХГИ, 2001. С. 164.

и является основанием вещей»²⁸⁴. Бог имманентен и трансцендентен мир одновременно, но, в отличие от ортодоксальной схемы, Эриугена не устанавливает непроходимой онтологической границы между Творцом и творением. Вселенная выступает промежуточным моментом божественного бытия, материя и чувственный мир в основе складываются из бестелесных качеств. Также отметим, что в сочинениях Эриугены присутствует неоднократно упомянутое нами распределение демиургических функций среди лиц Троицы с подчеркиванием роли божественного Логоса.

В концепции Эриугены присутствует уже знакомая нам идея благого Бога, который по своей природе не может не делиться благобытием: «Высшему Благу, Которое благо по способности существовать Собой и в Себе, не следует удерживать Себя от произведения благ, которые блага не сами по себе и не в себе, но благодаря Ему и в Нем. И по этой причине Оно [Высшее Благо] приводит первоначальные вещи из небытия, чтобы Его не могли укорить в зависти из-за воздержания от сотворения вещей, которые Оно могло сотворить»²⁸⁵.

Концепция творения Эриугены является капитально проработанной с философской точки зрения, причем в ней присутствуют существенные заимствования как из неоплатонической, так и из гностической модели творения²⁸⁶. Самые известные европейские философы последующих веков, размышлявшие об отношении Бога и мира, в той или иной степени использовали его модель или ее отдельные принципы, вплоть до Фихте, Шеллинга, Гегеля и Шопенгауэра. В этом смысле чрезвычайно показательно, что строго ортодоксальная концепция творения мира из ничего так и не была разработана с такой же степенью философской основательности. Все значимые концепции, избежавшие прямых обвинений в еретичности, все

²⁸⁴ Armstrong A. H. et al. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* / D. M. Armstrong, ed. Cambridge, 1967. P. 529.

²⁸⁵ Цит. по: Березовская О. Б. Указ. соч. С. 99.

²⁸⁶ Подробнее см.: Евлампиев И.И. Неискаженное христианство и его судьба в европейской истории. С. 519-547.

равно использовали те или иные элементы неоплатонических и гностических представлений.

Эриугеновскому пониманию творения наиболее часто противопоставляется космогония и космология, которые были оформлены в богословско-философской концепции Фомы Аквинского. Аквинат в своих сочинениях развивает и обосновывает традиционные для официального католического богословия взгляды на творение мира из ничего²⁸⁷ и субстанциальную нетождественность Творца и твари: «Бог превышает все совершенством Своей природы, но во всем Он – как причина бытия...»²⁸⁸. Однако и он не может избежать скрытого обращения к «запрещенным» идеям. Прежде всего он утверждает всеприсутствие Бога: «Бог – во всех вещах; не так, конечно, как [какая-то] часть их сущности или акциденция, но как действитель, [который] присутствует в том, в чем он действует. <...> Бог обуславливает это следствие в вещах не только в момент приведения их к бытию, но и во все время их существования; так и свет в воздухе обуславливается солнцем во все то время, пока воздух освещен. Следовательно, сколь долго вещь существует, столь же долго, согласно модусу бытия, Бог и присутствует в ней. <...> Следовательно, необходимо, чтобы Бог находился во всех вещах, причем сокровеннейшим образом. <...> Он находится во всех вещах, даруя им бытие, силу и способность действовать; таким образом, Он находится в каждом месте как дарующий этому месту его бытие и силу И, кроме того, помещенные вещи находятся в месте постольку, поскольку они его наполняют; Бог же наполняет каждое место; не так, конечно, как тело, ибо о теле говорят, что оно наполняет место, в том смысле, что это исключает присутствие в этом месте другого тела; в то время как нахождение Бога в месте не исключает присутствия в этом месте других

²⁸⁷ См.: Фома Аквинский. Сумма против язычников. Кн. II. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. Глава 16. О том, что Бог произвел вещи в бытие из ничего С. 47-54; Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. 2. Киев: Эльга, Ника-Центр, 2003. Раздел 1. Вопрос. 45. Означает ли творение создание чего-либо из ничего? С. 12-14.

²⁸⁸ Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. 1. Киев: Эльга, Ника-Центр, 2002. С. 80.

вещей...»²⁸⁹. Все вещи имеют возможность причастия Богу: «Ничто не может действовать за пределами своего вида, поскольку причина должна всегда превосходить по силе свои следствия. Но дар благодати превосходит любую способность сотворенной природы, так как она есть всего лишь причастность божественной природе, которая превосходит всяческую природу. Следовательно, никакая тварь не может являться причиной благодати. Действительно, необходимым образом боготворить может один только Бог, даруя причастность божественной природе путем причастия по уподоблению (что подобно тому, как только огонь способен зажечь)»²⁹⁰. Все твари имеют подобие Бога: «Все сотворенные вещи, насколько они существуют, суть подобия Бога как первого и универсального начала всего сущего»²⁹¹. Фома даже утверждает, что в них присутствует «след Троицы»: «Но след Троицы обнаруживается во всех тварях, ибо в каждой твари присутствует нечто такое, что необходимо должно быть возведено к божественным Лицам как к своей причине. В самом деле, каждая тварь утверждается в собственном бытии, обладает формой, посредством которой она определяется к [своему] виду, и соотносится с чем-то еще. Таким образом, коль скоро она есть сотворенная субстанция, она отображает причину и начало, и таким образом обнаруживает Лицо Отца, Который суть “безначальное начало”; коль скоро она обладает формой и видом, она отображает Слово (подобно тому, как форма искусственной вещи [отображает] замысел мастера); коль скоро она включена в порядок, она отображает Святого Духа, Который суть Любовь, ибо упорядоченность следствия к чему-то еще есть результат [действия] воли Творца»²⁹².

Обратим внимание, что в своем учении о творении Фома Аквинский поднимает очень серьезную проблему, характерную для всего традиционного христианского богословия, базирующегося на идее творения из ничего и

²⁸⁹ Там же. С. 80.

²⁹⁰ Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. 4. Киев: Ника-Центр, 2010. С. 371.

²⁹¹ Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. 1. С. 50.

²⁹² Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. 2. С. 28.

сущностной инородности Бога и мира: «С одной стороны, Аквинат был убежден, что Бог как личное и всецело разумное бытие должен был умозрительно выбрать из бесконечной сферы возможного именно те конечные вещи, которые Он сотворил. Он не был приневолен своей природой творить, не был приневолен не творить; не был принужден творить тот или иной возможный мир. С другой стороны, Аквинат был также убежден, что творческий акт, поскольку он существует в Боге, тождествен божественной природе, которая по сущности своей неизменна. Кроме того, он был убежден, с одной стороны, что творческий акт, поскольку существует в Боге, с необходимостью вечен, а с другой стороны, что внешнее проявление этого акта не вечно»²⁹³.

Представители византийского исихазма решали эту проблему при помощи отнесения творческого акта к разряду божественных энергий, а не к божественной сущности, пытаясь утвердить таким образом и невечность мира, и незманирование его из Бога (если творческая энергия не отличается от божественной сущности, то мир всегда будет порождаться непосредственно из нее, т.к. больше неоткуда). Однако проблема все-таки остается: энергии являются вечными и нетварными, так что мир так или иначе происходит из вечной и неизменной божественной нетварности согласно и католическому, и православному богословию.

Проблему трансцендентности и имманентности Бога по отношению к тварному миру в средневековой христианской мысли также пытались решить при помощи концепции *аналогии сущего*: «Аналогия сущего (*analogia entis*) – это представление, восходящее к платоновской типологии сущего, не объединенного общей линией бытия, вследствие чего различные типы сущего рассматриваются обособленно, как отдельные регионы, связанные отношением причинности»²⁹⁴. Ортодоксальным церковным мыслителям

²⁹³ Коплстон Ф. Ч. Фома Аквинат. Введение в философию великого средневекового мыслителя. Долгопрудный: Вестком, 1999. С. 144.

²⁹⁴ Гагинский А. М. О смысле бытия и значениях сущего: историко-философские разыскания // Философский журнал. 2016. № 9 (3). С. 69.

необходимо был удерживать одновременно и сходство, и несходство Бога со своим творением, ведь простое сходство стирает границу между Творцом и тварью, а это догматически неприемлемо, тогда как простое различие разрывает связь между Богом и миром, что также догматически недопустимо. В случае с концепцией аналогии сущего предметы соотносятся не по принципам тождества или различия, а по принципу подобия их иноприродному источнику. Согласно концепции аналогии Фомы Аквинского Бог, обладающий всей полнотой бытия, устроил так, что творения обладают бытием в определенной соразмерности. Бог для Аквината – чистый акт, динамически обеспечивающий все сущие бытием, привлекая их, таким образом, к участию в божественном существовании. Согласно определению Латеранского собора 1215 г., смысловое сходство между Творцом и творением означает в то же время утверждение их еще большей непохожести друг на друга.

Схоласты ссылались на Ареопагитский корпус в разработке концепции аналогии: «Следовательно, имеется связь по аналогии между Богом-Творцом и сущим-творением. Но эта связь указывает не на определение божественного Бытия (божественной сущности, или природы), а на отображение инаковости личностных свойств Бога — “божественных образцов”, как говорит Ареопагит»²⁹⁵. Иногда аналогию сущего воспринимают как третий путь в сравнении с катафатическим, и апофатическим богословием: «Образное использование аналогического метода позволяет нам подойти к познанию божественной реальности через определения как сущего, так и не-сущего»²⁹⁶. Таким образом, в традиционной христианской мысли можно встретить суждения о том, что мир представляет собой проекцию божественных совершенств в умаленном виде и их реализацию. Также отметим, что в отличие от восточнокатолического исихазма, официальная католическая

²⁹⁵ Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога. М.: Директ-Медиа. 2007. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Hristos_Yannaras/hajdegger-i-areopagit-ili-ob-otsutstvii-i-nepoznavaemosti-boga/

²⁹⁶ Там же.

схоластика утверждает возможность сущностного богопознания в будущей жизни (тогда как исихазм настаивает на возможности и важности энергийного богопознания в жизни настоящей)²⁹⁷.

В среде церковных мистиков Средневековья мы можем встретить отклонения от ортодоксальной строгости в формулировках и даже частично в содержательном отношении, что сближало некоторых из них со взглядами Эриугены, хотя в целом средневековый католический мистицизм выдерживал официальную линию понимания этого вопроса: «Обращая внимание на учение западных церковных мистиков об отношении Бога к миру и человеку, мы замечаем, что оно имеет умеренные идеалистические оттенки, знакомые нам по творениям восточных православных мистиков. Между Богом и миром допускается внутреннее живое отношение и границы, разделяющие их, вообще не устраняются. Мир представляется отображением идей Божиих и все в нем ценится настолько, насколько относится к Богу, “участвует в Нем” (Гуго С. Виктор). Все вещи рассматриваются по их отношению к вечности»²⁹⁸.

Так, например, Бонавентура понимает Бога как чистый акт, бытие как таковое, совершенно простое и единое. Мир творится без посредников самим Богом из небытия. Здесь исключается возможность творения мира из совечной Богу материи. Также космос для Бонавентуры не является частью Абсолюта: Творец и творение сущностно нетождественны. В то же время все вещи отражают Бога по причине того, что они сотворены в соответствии с предвечными замыслами Творца. Бог находится внутри вещей и вне их.

Бонавентура выделяет два способа изливания божественной благодати: внутренне – внутри себя и внешнее – в творение: «Изливание [Блага] в творение, совершившееся во времени – это только капля или точка по сравнению с безграничностью вечной Благодати»²⁹⁹. Высший модус

²⁹⁷ Мы оставляем за скобками детализацию вопроса о тварности или нетварности благодати, что в сравнительном богословии воспринимается как существенный водораздел между католической и православной традицией.

²⁹⁸ Вертеловский А. Ф. Западная средневековая мистика. Харьков: Тип. окр. штаба, 1888. С. 271.

²⁹⁹ Цит. по: А. Р. Фокин. Принцип самораспространения блага: от Платона до Бонавентуры. С. 100.

саморазвертывания блага является одновременно и природным, и волевым, и свободным, и необходимым.

Особую разработку представления о трансцендентности и имманентности Богу получают в богословии Мейстера Экхарта. Он во многом следует по пути, намеченном Эриугеной. Бог, взятый сам по себе, в сочинениях доминиканского теолога, представляет собой Ничто, которое соотносится с тварным ничто. Присутствие Бога в ничто Экхарт описывает таким образом: «Все твари суть чистое ничто. Я не говорю, что они малоценны или вообще являются чем-то; они – чистое ничто. Что не имеет бытия, то и есть ничто. Творения не имеют бытия, ведь их бытие парит в присутствии Божьем»³⁰⁰. Проблему причастности и неприменности Бога миру Экхарт иллюстрирует с помощью антиномии знака: являясь знаком некоего объекта, он свидетельствует о нем, хотя как вещь этот объект в знаке отсутствует. Созданный Богом мир, с одной стороны, раскрывает Творца, а с другой стороны – скрывает как некоторая защита от ослепления божественным светом. В концепции доминиканского богослова проговаривается диалектика подобия и неподобия Бога своему творению: «Нет ничего столь неподобного, как Творец и любое творение. Но с другой стороны ничто столь не подобно, как Творец и любое творение. Далее ничто не является столь неподобным и вместе с тем столь подобным друг другу, как неподобны и вместе с тем подобны Бог и любое творение»³⁰¹. С одной стороны, Экхарт подчеркивает глубину присутствия Бога в мире: «Бог присутствует во всяком творении силой, наличием, сущностью: в каждом вполне, полностью внутри и полностью вне. Вот почему Он не движется, не изменяется и не переходит, когда все погибает, наподобие того как не погибает душа при отсечении руки. Ибо душа таким образом полностью пребывает в руке, что в то же время

³⁰⁰ Цит. по: Реутин М. Ю. Христианский неоплатонизм XIV века : опыт сравнительного изучения богословских доктрин Иоанна Экхарта и Григория Палама. Парижские диспутации Иоанна Экхарта. Москва: РГГУ, 2011. С. 37.

³⁰¹ Цит. по: Реутин М.Ю. Указ. соч. С. 47.

остаётся полностью вне ее»³⁰². В то же время рейнский мистик не забывает акцентировать трансцендентность Бога: «Бог есть нечто такое, что необходимым образом должно находиться над бытием. Бог присутствует во всех творениях, поскольку они имеют бытие, и все-таки пребывает над ними. Чем во всех творениях является Бог, именно тем Он их превышает. Что во многих вещах пребывает единым, то волей-неволей должно быть выше вещей»³⁰³.

У Экхарта мы встречаем уже упомянутую нами концепцию Бога как самораспространяющегося Блага-Любви: «"Бог есть Любовь", ибо Бог распространил Свою любовь на всякую тварь и все-таки [остался] Сам в Себе единым. [Посему] во всех творениях и в каждом из них есть нечто достойное любви»³⁰⁴; «Бог излил в творения вдоволь услады и радости, но корень всякой услады и существо всякой радости Бог оставил только у Себя Самого»³⁰⁵. Говоря о запредельности Бога и в то же время о его явленности и присутствии в мире, Экхарт разводит сущностную и формальную (благодатную) эманации, а также сжимает дионисиевскую многоступенчатую иерархию до взаимодействия Бога и человека. В сочинениях этого богослова мы обнаруживаем оригинальный синтез креационной и эманативной модели за счет использования еретической (гностиической) концепции «двух Богов» – апофатического Божества, тождественного Божественному Ничто, и троичному Богу-творцу: Божество эманурует из себя троичного Бога, который в особом акте творит мир. Но при этом человек изъят из акта творения и непосредственно соотносится с Божеством по своей сущности. Хотя

³⁰²МейстерЭкхарт. Толкование на Книгу Исход // Реутин М. Ю. Мистическое богословие Мейстера Экхарта. Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья. М.: РГГУ, 2011. 304. Ср.: «И заметь, что все твари, от века пребывающие в Боге, суть Бог и не имеют никакого различия в своей основе, кроме той, о которой говорилось. У них та же жизнь, та же сущность, те же возможности, поскольку они в Боге, и они суть то же самое Единое и не меньше. Но после исторжения, когда они получают свою собственную сущность, каждая из тварей наделяется своей особой сущностью, отличающейся собственной, лишь ей присущей формой, которую сообщает ей ее природная сущность» (Генрих Сузо. Книжка истины // Антология средневековой мысли. Т. 2. М.: Изд-во РХГИ, 2002. С. 470).

³⁰³ Цит. по: Реутин М. Ю. Мистическое богословие Мейстера Экхарта. С. 204.

³⁰⁴ Цит. по: там же. С. 87-88.

³⁰⁵ Цит. по: там же. С. 128.

исследователи и утверждают, что свое учение об эманации Экхарт противопоставил пантеизму радикальных бегинок, бегардов и «братьев и сестер Свободного духа»³⁰⁶, невозможно отрицать, что это учения само является еретическим, поскольку активно использует гностические и неоплатонические принципы, причем в достаточно существенной степени.

Теперь с учетом описанного выше контекста перейдем к изложению теологических и космологических взглядов Николая Кузанского. Прежде всего нужно сказать о том, что в сочинениях Кузанца, по мнению большинства исследователей, в качестве основания присутствует платоническая концепция всеединства. Для немецкого мыслителя было характерно непосредственное обращение к платоновскому наследию. Также Кузанец хорошо знал патристическую и средневековую мысль, в том числе традицию христианизированного платонизма. Он использовал материал из сочинений Августина Аврелия, Псевдо-Дионисия, Эриугены, Бонавентуры, Бернарда Клервоского, Фомы Аквинского, Мейстера Экхарта и др. (хотя далеко не на всех этих мыслителей прямо ссылался). Однако, на наш взгляд, неправильно сводить теологические и космологические построения Кузанца к простому переложению неоплатонической концепции эманации и уж тем более к воспроизведению теоретической схеме официально признанного ортодоксией христианизированного платонизма. По утверждению И. Евлампиева концепция Николая Кузанского имеет истоки в раннем христианстве, а не в неоплатонизме, «но только не в ортодоксальном учении церкви, а в учении христианских гностиков...»³⁰⁷. Действительно, между Евангелием Истины, которое уже было нами проанализировано, и космогонией Николая Кузанского имеется существенное совпадение, о котором мы скажем позже. Для начала изложим основоположения теологическо-космологической концепции философа.

³⁰⁶Реутин М. Ю. Мистическое богословие Мейстера Экхарта. С. 230.

³⁰⁷Евлампиев И. И. Л. П. Карсавин и традиция мистического пантеизма в европейской философии. С. 186.

Идейный стержень философского наследия Николая Кузанского – это оригинальное понимание соотношения Бога и мира. В своих сочинениях философ подчеркивал, что этот вопрос человеческим разумом невозможно исчерпать. Бог в себе самом принципиально непостижим, по отношению к нему корректны лишь отрицательные формулировки. Сам по себе Бог не является каким-то «что»; также он превосходит и «ничто». В то же время Бог выступает как Ум, в котором происходит совпадение всех противоположностей (аналогично различию между Единым и Умом в неоплатонизме); на трансцендентном же уровне Бог сам является основанием для этого совпадения и превосходящим это совпадение. Бог в понимании Кузанца – это *абсолютный максимум*, единый, полный и совершенный, превышающий возможности утверждения и отрицания. Традиция апофатического богословия, которая насчитывала на момент жизни философа не одно столетие, соединяется в его концепции с принципом «совпадения противоположностей», а концепция всеединства получает математико-геометрическое обоснование. Так, Николай Кузанский демонстрирует сущность максимума на примере бесконечной линии, которая содержит в себе все прочие линии, причем все ее части будут ей тождественны. Таким образом, бесконечная сущность выступает здесь как простейшая сущность всех сущностей, которые, в свою очередь, представляют собой модификации всеобщей сущности. Кузанец утверждает, что «всякая сущность в максимальной сущности есть сама эта максимальная сущность»³⁰⁸, что позволяет охарактеризовать его мировоззрение в качестве пантеистического. Примечательно, что философ соглашается с тем, что Бог превышает свое творение, однако он выступает против того, чтобы устанавливать онтологический разрыв между Абсолютом и миром, чтобы делать Бога обособленным от космоса существом.

³⁰⁸ Николай Кузанский. Об ученом незнании // Николай Кузанский. Соч.: в 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1979. С. 73.

Пантеизм Кузанца во многом детерминирован западнохристианской традицией радикального утверждения божественной простоты, которая требует совпадения всех действий и качеств Бога с божественной сущностью. Николай Кузанский прямо говорит о том, что в Боге всякое различие представляет собой тождество, в связи с чем все, что присуще Богу, есть он сам без различия и инаковости. Также нужно отметить, что философ в своей пантеистической схеме развивает традиционное для христианского платонизма учение о том, что все сущности от вечности находятся в Боге в качестве его мыслей, идей или форм, утверждая сводимость всех форм к одной бесконечной форме, которая открывается в различных формах наподобие единицы в числовой последовательности.

Вещи существуют настолько, насколько они пребывают в бесконечном акте Бога. Творческое действие Бога совпадает с божественной сущностью, которая вечна, а значит и результаты этого акта должны быть вечными. Данный взгляд явно противостоит ортодоксальному взгляду на возникновение мира как творение из ничего однократным актом божественной воли с обоснованием сущностного разрыва между Абсолютом и космосом. Феномен творения переосмысливается Кузанцем в монистическом контексте: «творить» для Бога означает «быть всем». Ответ на вопрос о совечности мира Богу может быть двояким: творение является вечным в том ракурсе, в котором оно выступает бытием Бога, тогда как в ракурсе подверженности времени творение невечно. Библейское повествование о сотворении мира, по мнению философа, нужно трактовать символически: творение свершается Богом вне времени.

Кузанец не придерживается «позитивистского», прямого толкования божественной всемогущей воли, которая выступает причиной возникновения мира: космос свертывается (стягивается в единство) и развертывается (разрешается в множество) в Боге: «В едином Боге свернуто все, поскольку все

в Нем; и Он развертывает все, поскольку Он во всем»³⁰⁹. В абсолютном бытии воля с разумом совпадают: первая не желает иного, а разум не допускает его бытия. Творение для Кузанца – это конечная бесконечность и сотворенный Бог. Вселенная бесконечно стремится к актуальной бесконечности (Богу как таковому), но никогда не достигает ее. Отсутствие онтологического разрыва между Творцом и творением, а также использование пантеистических формулировок³¹⁰, не означает для Николая Кузанского отрицания принципиального различия между Богом и миром: Бог – это полюс абсолютного единства, тогда как мир – полюс множественности. Кузанский в ответ на обвинения в антихристианском пантеизме открыто говорил о том, что он не разделяет радикальной концепции всеединства³¹¹. Творение представляет собой Бога в определенном ракурсе или модусе, с определенными ограничителями. Творение совпадает с Богом лишь в своей свернутости. Как совершенная в своем бытии, вещь существует в Боге, а как несовершенная – в мире: «Все существующее мировым образом находится в мире, а немировым – в Боге, так как там все божественно»³¹². В то же время на вершине богосыновства исчезает граница между созерцающим субъектом и Богом, взятым в качестве объекта устремления: «Потому что Бог не будет по отношению к самому этому духу другим, разнящимся или отличным, и не будут другими ни божественный смысл, ни божественное Слово, ни божественный Дух: всякие инаковости и различия много ниже богосыновства»³¹³.

Стоит также обратить внимание на онтологическое, реальное взаимодействие Бога и ничто в контексте космогонической схемы Николая Кузанского. Философ утверждает, что «множество вещей возникает в силу

³⁰⁹Николай Кузанский. Об ученом незнании. С. 104.

³¹⁰ «Следовательно, Бог и творение оказываются одним и тем же – в модусе дарителя богом, в модусе данного творением»; «всякое творение есть неким образом Бог» (Николай Кузанский. О даре Отца светов //Николай Кузанский. Соч.: в 2 т. Т.1.М.: Мысль, 1979. С. 324).

³¹¹ Николай Кузанский. Апология ученого незнания // Николай Кузанский. Соч.: в 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1980. С. 5-32.

³¹²Николай Кузанский. О возможности-бытии // Николай Кузанский. Соч.: в 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1980. С. 178.

³¹³ Николай Кузанский. О богосыновстве // Николай Кузанский. Соч.: в 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1979. С. 311.

того, что Бог пребывает в ничто»³¹⁴. Акт (процесс) творения в данном случае представляет собой отображение бесконечной формы в ничто (т.е. результатом «вхождения» Бога в ничто). Мир и человек представляют собой в контексте этого представления ограниченным воплощением Бога в сфере ничто, которое возникает в Абсолюте спонтанно. О самом ничто Кузанский пишет следующее: «Кто способен, соединив в творении абсолютную необходимость, от которой оно происходит, со случайностью, без которой его нет, понять его бытие? Не будучи ни Богом, ни ничем, творение стоит как бы после Бога и прежде ничто, между Богом и ничто, как один из мудрых сказал: “Бог – противоположность ничто через опосредование сущего”»³¹⁵.

В рассмотрении этой космологической схемы Кузанца мы на новом витке сталкиваемся с той проблемой, которая также характерна и для неоплатонической концепции эманации: почему бесконечная форма отражает себя в различных степенях совершенства? По мысли философа, творение вынуждено быть несовершенным: оно не во всей полноте тождественно абсолютному максимуму. Множественность, разногласие и несовершенство творения не имеют причины, и даже Бог ею не является. Все эти отличия вещей от абсолютной формы являются следствием *случайности* (контингентности), которая не позволяет сотворенному совпасть с божественным совершенством до полной неразличимости³¹⁶: «Бог творит все, подверженное инаковости, изменению и разрушению – тоже. Но инаковости, изменчивости и разрушения он не творит; он сама бытийность и творит не погибель, а бытие. Разрушимость и изменчивость у вещей не от Творца, но они случаются с вещами»³¹⁷. Таким образом, зло у Кузанца не является ни прямым результатом божественного свободно-волевого решения, ни опосредованным

³¹⁴Николай Кузанский. Об ученом незнании. С. 105.

³¹⁵ Там же. С. 100.

³¹⁶ Напрашивается сопоставление с той ситуацией, в которой находился платоновский Демиург: стремясь уподобить вещи максимальному благу, он наталкивался на сопротивление необходимости, которая мешала ему реализовать замысел в абсолютной степени.

³¹⁷ Николай Кузанский. Игра в шар // Николай Кузанский. Соч.: в 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1980. С. 292-293.

(«по попущению», как это принято называет в ортодоксальной теодицее)³¹⁸. Интерпретируя библейский образ грехопадения, Николай Кузанский говорит о свершившемся падении в незнание, которое оказывается «неожиданным» для самого Бога.

Вселенная с точки зрения Кузанца происходит от Бога по принципу простой эманации, где Бог выступает абсолютной чуждостью и абсолютной возможностью для всех сущностей. Все возможности вещи в Боге являются реальными, в отличие от существования той же вещи в космической действительности, когда реальное бытие вещи отличается от ее возможностей. Бог присутствует во вселенной, с одной стороны, как единство в основании космического многообразия, и как отображение самого себя в этом многообразии. Отсутствие различий в Боге как таковом обуславливает глубокое взаимопроникновение вещей и их взаимосвязанность, когда все присутствует во всем. Николай Кузанский оригинально интерпретирует традиционное для ортодоксальной мысли представление об отражении лиц Троицы в мироздании: Отец выступает абсолютной возможностью всего, Сын – основанием перехода возможности в действительность, а Дух – основанием связи между возможностью и необходимостью (материей и формой). Это понимание дополняется следующей схемой: Отец – это аспект трансцендентности божественного единства; Сын – это аспект трансцендентно-имманентной единства-множественности того же Бога, а Дух – это обозначение имманентной божественной множественности. Ипостаси Бога, таким образом, показывают уровни божественного присутствия в мире.

Примечательно, что Кузанец использует понятия «мировой души» и «вселенского духа» для обозначения внутренней связанности вселенной. Философ сводит неоплатонические уровни Ума и Мировой Души в

³¹⁸ Иногда Николай Кузанский считает возможным говорить о сотворении мира по воле всемогущего Бога, однако в пределе он трактует его в монистическом ключе. Аналогичная проблематика рассматривалась нами в связи с неоплатонизмом. Так или иначе пантеистическая и монистическая развертка космологии в оппозиции «свобода воли – необходимость» применительно к акту творения неизбежно склоняется ко второму пункту в этой дихотомии (даже если допустить ту мотивацию, которая может превосходить данную двойственность).

божественный Логос. Также Николай Кузанский отказывается мыслить мировую Форму, в которой содержатся все формы, посредствующим звеном между Богом и творением (эта тенденция была замечена нами в анализе ортодоксальных представлений о божественном Логосе-Уме с демиургическими функциями). Мировой Ум и Мировая Душа для философа – это не опосредующие реалии, а функциональные аспекты божественного Троиинства, проявленные в мире.

Учение Николая Кузанского резко отличается от классической демиургически-эманативной схемы христианской ортодоксии, точно так же как и от неоплатонической концепцией эманации. Как и в Евангелии Истины, Бог осмысляется Кузанцем предельно апофатически, он не обладает даже существованием, и в то же время он понимается как единый источник всего сущего, непостижимый для всех тех, кто вышел из него. Примечательно, что и в Евангелии Истины, и в концепции рассматриваемого нами философа, Бог не мыслится личностью (даже на уровне «тонкой» антропоморфизации, которая характерна для ортодоксального понимания Бога как сознательно-свободного существа демиургического типа). Сходство также можно наблюдать в том, что акт происхождения мира от Бога воспринимается как немотивированный и спонтанный. Также примечательной является связка между возникновением эмпирического опыта и феноменом «незнания», возникающим в сфере божественного. Наконец, то ничто из которого возникает мир, с одной стороны, мыслится Кузанцем возникающим из самого Бога (оно «после» него, но «до» творения), но, с другой стороны, оказывается неподвластно Богу, поскольку результат «вхождения» Бога в ничто не может быть предсказан самим Богом, *оказывается для него случайным* (особенно наглядно это качество тварного бытия описано в работе Николая Кузанского «Игра в шар»). Все эти черты заставляют признать модель творения, созданную Кузанцем очень далекой от церковно-догматической модели и *точно соответствующей гностической концепции творения.*

Подводя итог рассмотрению всей истории богословия и философии с II по XV век, мы можем утверждать, что в истории обсуждались и противопоставлялись друг другу три христианские версии идеи творения и две языческие. Языческие модели – это классическая неоплатоническая модель эманации и изложенная в платоновском «Тимее» демиургическая концепция, сводящаяся к творению мира вторичным Богом из предсуществующей и независимой от него материи. Три христианских концепции – это христианский вариант концепции эманации, наиболее полно воплощенный в Ареопагитиках, гностическая концепция спонтанного возникновения мира из некоторого «дефекта», вечно присущего Богу, и ортодоксальная концепция творения мира из ничего личностным Богом в свободном волевом акте.

Важнейшим выводом, к которому можно прийти на основании проведенного анализа истории представлений о творении мира, является признание только гностической модели творения отвечающей критериям философской последовательности и глубины. Из рассмотренных концепций наиболее последовательными и логичными были концепции Оригена, Иоанна Скота Эриугены и Николая Кузанского, причем все три были в той или иной степени основаны именно на гностической модели творения.

Недостатки эманационной и ортодоксальной концепций уже не раз отмечались в предшествующем изложении. Модель эманации, исходно возникшая в неоплатонизме, но органично совмещенная с христианским мировоззрением, является сугубо пантеистической и отсюда происходят ее главные недостатки. Здесь оказывается трудно провести эффективное различие между Богом и миром, «вытекающим» из Бога; и даже если такое различие установлено, оказывается очень сложным объяснить несовершенство мира и зло в нем. Эта проблема во всей полноте присутствовала уже в философии Плотина, и она оказалась полностью воспроизведенной в христианской версии неоплатонизма. Мы уже упоминали выше тот факт, что Плотин написал специальный трактат «Против гностиков», в котором возражал против гностической модели творения. Он категорически

не принимал идею о метафизическом «дефекте» в Абсолюте, благодаря которому из Абсолюта появляется несовершенный мир. Вот как он критикует соответствующую идею гностиков (концепцию «падения» Софии): «...Душа, как они говорят, пав, увидела и осветила уже существующую материю. Но откуда же сама тьма? Если они собираются сказать, что Душа создала ее своим падением, тогда, очевидно, ей некуда было бы падать и сама тьма не была причиной падения, но природа самой Души. Но это то же самое, что считать причиной падения предшествующую необходимость, и тем самым возводить [зло] к Первым [началам]»³¹⁹.

Именно этой модели он противопоставляет свою модель эманации, и в рамках такого противопоставления он вынужден настаивать на том, что эманацирующий из Абсолюта мир является полностью совершенным. При последовательном проведении этой тенденции он даже вынужден отрицать наличие существенного зла и несовершенства творения в материальном Космосе. Некоторые исследователи пытаются интерпретировать понятие материи у Плотина как начало зла, противоположное Единому-Благу. Однако в данном случае более прав А.Ф. Лосев, который отвергает такую интерпретацию и решительно заявляет, что материя у Платона является таким же положительным началом, как и Единое: «...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

³¹⁹Плотин. Против гностиков // Плотин. Вторая эннеада. СПб., 2004. С. 326.

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»³²⁰.

Лосев настаивает на необходимости для Плотина вывода о совершенстве материального космоса: «Этот космос, по Плотину, прекрасен и является предельной красотой действительной материи»³²¹. Особенно наглядно, согласно Лосеву, этот вывод присутствует именно в трактате Плотина против гностиков. Здесь он 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?»³²². 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.

³²⁰Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М.: Искусство, 1980. С. 650.

³²¹ Там же. С. 662.

³²²Плотин. Против гностиков. С. 314-315.

Получается, что в неоплатонизме, точно так же как и в его более позднем христианском варианте, объясняется возникновение идеального совершенного мира, а не реального земного мира, наполненного злом. В своей последовательной форме эманация объясняет нерасторжимую связь мира с Богом, но не может объяснить их различие. В частности, это ведет к тому, что сама эманация рассматривается в единстве с неотрывным от нее процессом возвращения вышедших из Абсолюта сфер бытия обратно в Абсолют; самостоятельность тварного мира оказывается необъяснимой в этой логике.

Ортодоксальная концепция творения мира из ничего личностным Богом обладает еще более радикальными недостатками, которые вообще не позволяют считать возможным дать ей строгое философское развертывание. Для ее последовательного изложения нужно как-то разрешить ее основные проблемы и противоречия: сочетание апофатического понимания Бога, согласно которому ему нельзя приписать никаких качеств, с приписыванием Богу качества личности; непроясненность метафизического статуса того ничто, из которого Бог творит мир; сочетание строгой трансцендентности Бога с его имманентностью, предполагаемой в идее божественной благодати, управляющей миром и т.п. Строго ортодоксальные мыслители игнорировали эти проблемы, поскольку их решение было возможно только за счет альтернативных идей, которые неизбежно приходили в противоречие с догматическим учением церкви. В результате, мы видим в истории ряд заявлений о наличии последовательной богословско-философской концепции творения мира из ничего, но в реальности такой концепции не было. Все, что удавалось сделать в рамках строго догматических построений – это создавать хаотичные и бессвязные системы, произвольно сочетающие непроясненные философские положения с явно мифологическими рассуждениями, опирающимися на библейскую мифологию.

В итоге, еще раз повторим: все глубокие и последовательные философские концепции возникновения мира из Абсолюта в истории были созданы в рамках гностической модели. В этой модели мир возникает в

результате спонтанной объективации скрытого «дефекта» божественной сущности, никакого свободного волевого акта Бога здесь не предполагается, поскольку Бог понимается как безличный Абсолют, лишенный каких бы то ни было определений. Философия Николая Кузанского дает образцовый вариант такого понимания «акта» творения. Как мы видели, он признает творение *случайным* по отношению к божественной воле, эта случайность связана с тем, что Бог творит мир через перенесение своего бытия в ничто, причем начало ничто, хотя оно и «вышло» из Бога, оказывается независимым от Бога. В некоторых своих работах Николай пытается более подробно описать статус и причину возникновения ничто, в этих случаях он решительно расходится с догматической системой, согласно которой, как мы видели, Бог в одном акте творит и бытие мира, и ничто. В поздней работе «О бытии-возможности» Николай пишет: «...так как “творить” означает “приводить от небытия к бытию”, ясно, что само небытие ни в каком случае не является творением»³²³. Это означает, что Кузанец отказывается уравнивать бытие мира и ничто. Дальше он развивает эту точку зрения: «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 все это – после небытия, ты, следовательно, видишь, что оно – от вечного бытия после небытия существует в качестве того, что оно есть»³²⁴. 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 помимо «воли» Бога делает тварный мир 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

³²³Николай Кузанский. О возможности-бытия // Николай Кузанский. Соч.: в 2 т. Т. 2. С. 139.

³²⁴ Там же. С. 177.

неожиданно, «случайно» выходит из самого Бога, который как бы «смиряется» с его присутствием в акте творения. Можно увидеть совпадение общей схемы понимания возникновения мира в философии Николая Кузанского и в Евангелии Истины, известнейшем гностическом памятнике. Достаточно очевидно, что и описание возникновения мира в философии Эриугены, и в философии Мейстера Экхарта укладывается в ту же самую модель.

Л.П. Карсавин начал философское творчество после длительно изучения средневековой истории, в которой он обращал особое внимание именно на развитие еретических направлений и на их важнейшие религиозные концепции. В своей философии он первым ясно сформулировал вывод, что именно гностическая линия в средневековой философии оказывалась самой плодотворной, и именно ее результаты оказывали наибольшее влияние на развитие последующей европейской философской мысли. В частности, он сделал тот же самый вывод о самой плодотворной концепции творения, который сделали мы в результате проделанного исторического обзора. В этом смысле философские размышления Карсавина предельно важны для правильного понимания главных тенденций как средневековой, так и современной философии.

Глава 2. Вопрос о происхождении мира в философии Л.П.Карсавина

2.1. Соотношение Абсолюта и мира в метафизике Л.П.Карсавина: онтологические и антропологические выводы

Проблема соотношения Бога и мира занимает в философии Карсавина важнейшее место: «Он обращается к наиболее сложной и принципиальной проблеме: пытается понять, как можно мыслить наряду с Абсолютом, который охватывает все существующее, еще и тварный мир, не совпадающий с Абсолютом»³²⁵. Разработка этой темы осуществляется русским мыслителем в рамках концепции всеединства как варианта пантеизма, которой он придает оригинальный вид в сравнении с другими философами данного направления.

Разработка парадигмы всеединства, как показывает историко-философский анализ, связана с набором устойчивых проблем. Основным здесь является следующий вопрос: как мыслить относительное в контексте абсолютного, если из самого понятия «абсолютное» следует, что абсолютное не может иметь ничего противостоящего себе, ограничивающего его: абсолютное по умолчанию должно включать в себя все, что есть. Принцип всеединства требует, чтобы все существующее было в каком-то отношении самим абсолютным. Проблема последовательного и непротиворечивого раскрытия концепции всеединства дополнительно усложняется в том случае, если она претендует на выражение христианского мировоззрения.

Чтобы понять истоки философского мировоззрения Карсавина, нужно вспомнить, что исходно он был историком-медиевистом и его профессиональной темой были религиозные еретические движения в средневековой Европе – прежде всего движения катаров и вальденсов. Итоги своего исследования Карсавин представил в капитальном труде «Основы средневековой религиозности в XII-XIII веках, преимущественно в Италии»

³²⁵Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX-XX веках: русская философия в поисках Абсолюта. Часть. 2. СПб.: Алетейя, 2000. С. 139.

(1915), где дал подробный анализ и господствующего в средневековом обществе ортодоксального религиозного мировоззрения и еретических отклонений от него. После завершения чисто исторического исследования средневековой религиозности Карсавин обратился к его содержательно-философскому анализу, и в этом анализе особое внимание уделил центральной проблеме средневекового богословия и средневековой философии – проблеме творения.

В 1919 годы выходит из печати первое чисто философское сочинение Карсавина «Saligia, или весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах», стилизованное под средневековый трактат³²⁶. В этой работе Карсавин ставит своей целью формулировку той модели творения, которую он рассматривает в качестве единственно возможной и истинной, – сводя воедино все известные ему средневековые концепции. Базовым компонентом метафизики Карсавина является утверждение о том, что Бог представляет собой всеединство сущего: «Бог, как существо высочайшее, должен быть всем, всеединством. Иначе можно помыслить нечто высшее, чем противостоящий тварному Бог, т. е. – помыслить всеединство Бога и твари, которое тогда и будет истинным Божеством. Бог безусловен, а следовательно, рядом с Ним нет и не может быть твари или: тварь – полное ничто»³²⁷. Исходя из этой мысли, нужно признать, что все, что мы в какой-то степени отличаем от Бога, не противопоставлено ему, а входит в него, являясь имманентным Абсолюту.

Как и Ф. Шеллинг, русский философ старается показать, что единственно возможной и предельно адекватной философской схемой понимания отношения Бога и мира является последовательное

³²⁶ «Он словно бы пытается представить себе, что мог бы написать средневековый немецкий мыслитель, доживи он до начала XX в. В результате возникает парадоксальное сочинение, в равной степени наполненное и духом XV и духом XX в.» (Евлампиев И. И. Два полюса восприятия Николая Кузанского в русской философии (С. Франк и Л. Карсавин) // Вопросы философии. 2010. № 5. С. 133). Стилизация под Средневековье может восприниматься как указание на средневековые мистические истоки концепции Карсавина.

³²⁷ Карсавин Л.П. Saligia, или весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах // Карсавин Л.П. Соч. М.: Раритет, 1993. С. 32.

пантеистическое мировоззрение, означающее, что все произошедшее от Бога сущее остается имманентным ему, хотя и не в смысле полного стирания всех актуальных и потенциальных различий между божественным и сотворенным, как это изображается в популярных и грубых представлениях о пантеизме. В мировоззрении Шеллинга и в защищаемом им пантеизме удерживается аспект *трансцендентности* божества по отношению к множеству вещей и всему тварному сущему в целом: «...все единичные вещи, взятые в своей совокупности, не могут, как обычно предполагается, составить Бога, ибо нет такого соединения, посредством которого то, что по своей природе производно, способно перейти в то, что по своей природе изначально, так же как единичные точки окружности, взятые в своей совокупности, не могут составить окружность, поскольку она как целое необходимо предшествует им по своему понятию»³²⁸.

Оригинальность модели, развиваемой Карсавиным, достигается за счет введения *динамического компонента* в понимание Абсолюта-Всеединства: Абсолют каждое мгновение порождает из себя самого свое разделенное и несовершенное иное, которое при условии мгновенного возвращения в полноту Абсолюта, никак не умаляет его единства и совершенства: «...в известном смысле о таком Божьем, а, следовательно, и о тварном движении говорить можно, ибо абсолютная благодать всю себя изливает в ничто, чтобы из ничто создать тварное свое подобие и, вполне обожив его, сделать его собой»³²⁹. Непрерывное *движение* от Абсолюта к ничто и в обратном направлении в философии Карсавина выступает в качестве главной характеристики всеединства: «Не было в Боге ни одного мгновенья, когда бы мир не был Им создан, искуплен Им и обожен»³³⁰. В данном случае сущность Абсолюта воспринимается не статично, а предельно динамично, хотя в определенном смысле для самого Абсолюта в таком становлении все уже дано.

³²⁸ Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 92.

³²⁹ Карсавин Л. П. О свободе // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994. С. 239.

³³⁰ Карсавин Л. П. Noctes Petropolitanae // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994. С. 172.

Карсавин указывает на то, что различные формы понимания абсолютного зависят от того, как интерпретируется акт творения, а также в целом само соотношение Абсолюта и относительного бытия, происходящего из него. Русский мыслитель выделяет три варианта решения данной проблемы: *дуалистический, пантеистический и православно-христианский*. В *дуалистической версии* Бог формирует творение из некоторого низшего по отношению к нему начала своей волей, что делает мир отъединенным от Абсолюта, находящимся вне него в статусе онтологического несовершенства, не будучи способным достичь божественной высоты. Карсавин пишет, что подобная позиция присуща гностицизму, вульгарному христианству и частично – аристотелизму западноевропейской схоластики. Но здесь нужно иметь в виду своеобразное понимание им обозначенных религиозных направлений. Под «гностицизмом» Карсавин имеет в виду только мифологическую форму этого религиозного течения, игнорируя тот факт (безусловно известный ему), что уже со II века оно активно развивалось в философской форме и включало таких известных мыслителей, как Эриугена, Мейстер Экхарт и Николай Кузанский; их учения Карсавин в дальнейшем часто упоминает и анализирует, делая вид, что не знает их отношения к гностической традиции. Под «вульгарным христианством» он подразумевает обычное католическое христианство, которое, с его точки зрения, стало «вульгарным» из-за предельного упрощения своего мировоззрения в истории. В более поздней работе «Восток, Запад и русская идея» Карсавин называет дуалистическую версию христианства «теизмом» и приписывает ее западной, католической цивилизации. В данном случае речь идет не только о сугубо платоническом толковании процесса творения с использованием вечно существующей материи, здесь в равной степени имеется в виду догматическая модель творения из ничего: как мы показывали ранее, в этой модели Бог также создает за пределами себя чужеродное себе начало – первичную материю, которую затем формирует в различные виды бытия.

В качестве противоположной крайности Карсавин рассматривает пантеизм в его традиционном понимании как «тождество» Бога и мира. В этой модели мир совершенно теряет какую-либо онтологическую самостоятельность: «Когда<...> в отрицании дуализма единство односторонне утверждается, неизбежно отождествление акта творения из ничто с творением из Бога и “ничто” – с Богом. Такова точка зрения Эриугены и многих мистиков, смешивающих Божественное Ничто, которое есть все, с ничто как абсолютным и чистым небытием. Довольно ясно подобное смешение (хотя и менее ясно, чем у Эриугены) у Мейстера Эккхарта, более прикрито у Шеллинга (различение “Gottheit” или “Natur Gottes” и “Gott”). Это отождествление твари с Богом и отрицание абсолютного небытия, подменяемого Божественным Ничто, необходимо превращается в утверждение абсолютного небытия твари как таковой, и в отрицание Божественного совершенства»³³¹. В этом описании Карсавин настолько явно упрощает и искажает смысл концепций творения известных мыслителей, что требуется какое-то объяснение этому факту, который невозможно признать результатом искреннего убеждения. Невозможно поверить, что Карсавин настолько плохо знал эти концепции, что признает их «стандартными» формами пантеизма как учения о «тождестве Бога и мира». Это утверждение Карсавина выглядит особенно странно в связи с тем, что Шеллинг в своих рассуждениях о пантеизме специально останавливается на принципиальном отличии правильного (его собственного) понимания пантеизма от его «стандартного» понимания («тождества Бога и мира»). Можно предположить, что в этом месте своей работы Карсавин принципиально разводит свою собственную философскую позицию и позицию «автора» трактата «Saligia», который, имея, по замыслу Карсавина, средневековую психологию, должен бояться обвинений в пантеизме и поэтому, понимая что сам развивает пантеистическую концепцию, нарочито отрицает этот факт перед

³³¹ Карсавин Л. П. О началах. М.; Берлин, 2016. С. 41-42.

гипотетическим «инквизитором», который может потянуть его на строгий церковный суд за еретические взгляды.

Карсавин подчеркивает, что фундаментальной ошибкой «стандартного» пантеизма является отрицание самостоятельного значения ничто, из которого и в котором Бог творит мир. К такого рода пантеизму близок только неоплатонизм, но в системах Эриугены, Мейстера Экхарта и тем более Шеллинга, можно найти не только «положительное» ничто, совпадающее с непознаваемым Богом-Абсолютом, но и «негативное» ничто как полюс абсолютной лишенности божественного бытия. Карсавин именно эту модель имеет в виду в третьей тенденции, названной им «православно-христианской». Он доводит ее до предела, утверждая, что ничто нужно интерпретировать как самостоятельное онтологическое начало. В этом случае возникает метафизическая модель, которую нельзя назвать в полной мере ни пантеистической (в «стандартном» понимании пантеизма), ни дуалистической, потому что, согласно Карсавину, ничто не представляет из себя, строго говоря, второго метафизического начала. Все бытие принадлежит Богу, «иное» бытие получается только в результате свободного «перемещения» Богом собственного бытия в ничто. Это свободный творческий акт созидает тварь как независимое от Бога и свободное образование,двигающееся к единству со своим первоисточком на путях усовершенствования.

Эти рассуждения Карсавина, конечно же, нельзя назвать соответствующими строгой православно-христианской ортодоксии, в связи с чем невозможно согласиться и с его делением религиозно-философских мировоззрений на три типа. Та версия концепции творения, которую он формулирует, никаким образом не может быть признана соответствующей догматическому христианству, это, безусловно, есть разновидность гностико-мистической модели, которую в истории философии демонстрировали множество мыслителей от Оригена, Эриугены и Николая Кузанского до Шеллинга, Шопенгауэра и Владимира Соловьева. Ведь главным принципом

этой модели оказывается *независимое* существование ничто «рядом» с Богом. Для того, чтобы стать подлинно абсолютным Бог должен интегрировать это ничто в себя, ликвидировать его самостоятельность, для этого он и «входит» в него, стремясь сделать это начало собой. Но в результате, ничто не становится Богом, а Бог становится, через соединение с ничто, миром.

Абсолютное несоответствие рассуждений Карсавина ортодоксальной концепции творения, в которой ничто целиком зависит от Бога, проявляется в тезисе Карсавина о том, что ничто *противостоит* Богу: «Божество абсолютно, будучи Всеединством и постигаясь нами, как таковое. Но в полноте нашего опыта Оно абсолютно только при том условии, если как-то существует, не ограничивая Его абсолютности, в каком-то смысле отличное от Него нечто. А это “нечто” для того, чтобы не ограничивать Бога и чтобы, будучи отличным от Него, как-то противостоять Ему, должно не быть самобытием или нечто, т. е. в отличности своей быть совершенным ничто, ибо, если оно хотя бы малейшая самобытийственная точка, оно уже не отлично от Бога или – Его ограничивает. “Иное” может существовать только как созидающее и созидаемое Божество, и в тварной отличности своей “ничто”. Но самосозидание Божества не может быть самосозиданием как раскрытием Божественной Полноты. Самотворение Бога, для того, чтобы быть таковым, должно быть Его вольным самоопределением, т. е. самоограничением и самооконечиванием Абсолюта, ибо только при этом условии Богоявление отлично от Богобытия. И вот это-то Богоявление, а лучше сказать – Богостановление и есть творение конечного и относительного нечто, сущего только самоопределившим Себя Богом и в Боге, а с отшествием Бога прекращающегося в своем условном бытии»³³². Любое тварное «нечто», по мысли русского философа, представляет собой «теофанию» божества, если последнее удаляется из этого нечто, оно аннигилируется до полного *ничто*. Тварное бытие, которое может быть рассмотрено в противостоянии Абсолюту

³³²Карсавин Л.П. Saligia. С. 40.

или в полном отличии от него, представляет собой совершенное ничто, небытие: «Как иное качественно, это нечто — ничто, и все же оно не ничто, а, будучи тождественным Богу и отражая в себе Бога, численно или сущностно от Бога отлично»³³³.

Таким образом, сотворенный мир выступает в качестве *повторения Богом своей божественной жизни* в области ничто, которое выступает как относительно независимое от Бога. Если все-таки поставить вопрос о том, как указанное ничто связано с Богом, может ли оно также рассматриваться в определенном смысле как его творение, то ответ Карсавина полностью повторяет логику гностических моделей – от Евангелия Истины до Шеллинга: *ничто сформировано Богом внутри себя самого как его самоограничение*. «В Божестве-Всеединстве есть Божество-Противостояние твари-ничто. Богу-Всеединству ничто не противостоит или Ему противостоит совершенное ничто. Но дивным и невыразимым образом в этом несуществующем ничто Бог, не переставая быть Всеединством, проявляет или становится Себя путем изливания Себя в ничто, которое тем самым создается или творится Богом, как нечто, отрицающее Его и не перестающее быть ничто»³³⁴. В данном случае мы имеем дело, по сути, с актом самотворения Бога в чуждом ему, хотя и «выявленном» в себе самом, онтологическом «пространстве» ничто. Ничто у Карсавина воспринимается как некая независимая сфера, в которую Абсолют имеет возможность внедрять себя самого с получением конечных и поэтому определенных характеристик.

Самоограничение Бога в творении есть в то же время его самоотражение, «сотворение им для себя живого зеркальца»³³⁵. Карсавин так раскрывает образ зеркала-творения (он присутствует в текстах Николая Кузанского): «И глубина его бездонна, а из глубины нам благостно усмехается Бог, только ставший маленьким, как мало в зрачке твоём отражение солнца. И ничего не

³³³ Там же. С. 40.

³³⁴ Там же. С. 43.

³³⁵ Там же. С. 44.

найдем мы в зеркальце нашем, кроме Бога, никак самого зеркальца не увидим, а увидим в нем лишь им отражаемое, ибо и отражает-то оно только потому, что смотрится в него Бог-Вседержитель. Но зеркальце наше особое: оно – зеркальце живое и вечно копошится и поблескивает, все по-новому Божество нам показывая. Вот нам с тобой и кажется, что поблескивает зеркальце по собственной своей воле, радуясь и вертясь в лучах Божьего сияния. На самом же деле всякое движение зеркальца только потому и существует, что двигает его Бог, прибавляя ему все новые радости и все по-новому в нем Себя отражая»³³⁶. Русский философ подчеркивает, что в данной аналогии Бога нельзя мыслить лишь как опору для движений этого тварного зеркала, предоставляя ему возможность двигаться так, как оно хочет. Движение твари в этом контексте становится движением самого Бога, хоть и отличным от него. Бог, в отличие от творения, есть «движение стойкое и стояние подвижное»; тварь же не может вместить этой полноты. Тварный круговорот бытия отражает «бесконечно стремительный и мощный круговорот бытия Истинного»³³⁷. Именно отражение «в себе всего» и «себя во всем», а не факт ограниченности отражения, придает творению абсолютную ценность.

Таким образом, Карсавин представляет творение как процесс, включающий два акта: сначала Бог ограничивает себя в некоторой «локальной» сфере, которая становится сферой ничто в нем самом; затем он повторяет себя в сфере ничто и тем самым дает свою «полную» копию в этой сфере, это и есть тварный мир. Принцип самоограничения и самооконечивания Бога, включающий два слагаемых, становится центром концепции творения, которая, по мысли Карсавина, является эффективной альтернативой и стандартной эманационной модели, согласно которой мир порождается Богом в качестве своего *совершенного* подобия за пределами себя (словно «переливаясь» через некую онтологическую границу), и стандартной креационистской модели, согласно которой Бог в одном акте творит и ничто и

³³⁶ Там же.

³³⁷ Там же. С. 65.

несовершенный мир, ограниченный ничто, оставаясь никак не затронутым этим процессом.

Хотя Карсавин во многих своих работах настойчиво повторяет, что создает «строго православную» концепцию, эти его заявления никого не способны обмануть: совершенно очевидно, что его взгляды относятся к гностической традиции европейского философствования; с метафизической точки зрения это означает, что он придерживается умеренного метафизического дуализма. С одной стороны, Карсавин в своем тяготении к монистической метафизике сохраняет за Абсолютом определенное онтологическое преимущество перед ничто. Статус сотворенного бытия сфера относительного получает исключительно за счет того, что Богу необходимо иметь отличающееся от него нечто, для этого он «переносит» собственное бытие в «пространство» ничто, делая ее условным бытием. Однако нельзя забывать и о другой грани его концепции всеединства: в сочинении «*Saligia*» Карсавин показывает, что Абсолют лишь в том случае можно понимать в качестве Абсолюта, если он *соотнесен с не-абсолютным*, т.е. относительным (чем-то иным). Получается, что относительное необходимо Абсолюту и должно существовать как самостоятельный метафизический принцип. Прот. В. Зеньковский в своей оценке карсавинской концепции отмечал, что, хоть у Карсавина и нет пантеистического отождествления мира и Бога до неразличимости, все же в его схеме Абсолют соотносительен миру, немыслим без мира, что означает отсутствие у абсолютного полной свободы по отношению к твари (ни в творческом акте, ни на линии взаимоотношений с тварными сущими). Вне творческого акта порождения мира и отнесения себя к миру Абсолют не способен реализовать себя в качестве Абсолюта.

Еще одной важнейшей гранью карсавинской модели всеединства является принцип *совпадения целого и любой его части*, который *несовершенным образом реализуется* в нашем мире. В этом контексте отпадает необходимость в построении иерархической метафизики, которая является обязательной для ортодоксальной традиции. Здесь началом бытия

признается в равной степени и Абсолют-Всеединство, и каждый мельчайший элемент всеединства, тождественный целому. На уровне совершенного всеединства указанное тождество каждого элемента с Всеединством и, значит, с каждым другим элементом реализовано в полной мере, и это, в частности означает, что отсутствует различие между «вертикальным» единством (единством части и целого) и «горизонтальным» (единством части одного относительного целого и части другого относительного целого). Различие это появляется только на уровне несовершенного бытия, как и знакомая нам иерархизация явлений, их разделение на более общие и целостные и на частные и второстепенные. Сотворенный мир для Карсавина располагается как бы «посередине» между совершенным всеединством, в котором все его составляющие пребывают в совершенном тождестве друг с другом (и каждая личность тождественна всеединству), и предельно умаленным всеединством, в котором все элементы в равной степени самостоятельны и эквивалентны по своему значению для целого (образом такого предельно умаленного всеединства выступает математическое пространство). В реальном тварном всеединстве его составляющие частично едины и частично разделены, и творения по-разному воплощают в себе степени божественного совершенства.

Примечательно, что для Карсавина дискретность и множественность является не менее значимыми феноменами в сравнении с единством: «Карсавин признает во всеединстве множественность, разъединенность не менее важной характеристикой, чем единство; наиболее полное и адекватное описание всеединства должно быть связано с устранением самого противопоставления единства и множества. Это достигается за счет радикального “замыкания” всеединства: самый “незначительный”, “мельчайший” элемент всеединства необходимо признать абсолютно тождественным всеединству как целому»³³⁸. Важнейшими элементами всеединства, безусловно, выступают человеческие личности;

³³⁸Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Часть 2. С. 187.

сформулированный тезис в этом случае означает, что каждая личность по своему значению равна целому, т.е. Богу. Очевидно эта метафизическая конструкция выражает ключевой принцип гностического христианства – представление о том, что каждый человек есть явление в эмпирическом бытии апофатического Бога-Абсолюта.

Очевидно, что в карсавинской метафизике, основанной на принципе тождества части и целого, мы сталкиваемся с определенными ограничениями в описании всеединства средствами классической рациональности. Здесь возможен только *интуитивно-диалектический подход*: «Он предлагает радикальную версию иррациональной (правильнее было бы сказать сверхрациональной) диалектики, которая в минимальной степени допускает рациональное оформление, оставляя ключевое противоречие, лежащее в ее основании, в его непосредственной, иррационально-интуитивной форм»³³⁹.

Принадлежность Карсавина к традиции гностического христианства наглядно проявляется в *двойственности его основополагающих философских тенденций*. Первая тенденция является естественной для любой религиозной философии: признавая первичность начала абсолютного всеединства в его предельном совершенстве, философ после этого только в качестве дополнения осуществляет раскрытие относительного бытия, полностью зависящего от Абсолюта. Однако в работах русского философа можно обнаружить противоположную тенденцию, когда мыслитель начинает с анализа сотворенного бытия и его средоточия – человека, используя затем полученные результаты для понимания структуры совершенного абсолютного бытия. Во второй тенденции несовершенное получает самостоятельную онтологическую ценность и даже определенную первичность по отношению к абсолютному. Здесь для Карсавина важное значение приобретает фигура Иисуса, которую он интерпретирует совершенно не так, как это принято в ортодоксальной, догматической традиции. Для Карсавина Иисус служит выражением

³³⁹ Там же. С. 188.

абсолютного значения несовершенства и позволяет переносить несовершенные свойства сотворенного мира в абсолютное, онтологизировать несовершенное бытие в качестве самостоятельного образования, *дополняющего* и *обогащающего* абсолютное. Противопоставление абсолютного и ничто у Карсавина предполагает опознание сущности Абсолюта через его явление в сфере ничто, что означает возможность метафизического анализа абсолютного бытия через рассмотрение движения от Абсолюта к иному и обратно.

В контексте рассмотрения карсавинского понимания творения как «вхождения» Абсолюта в ничто нужно обратить внимание на то, что для русского философа центральным компонентом учения об Абсолюте выступает *метафизика человека*: сущность и «устройство» Абсолюта в данном случае постигается через анализ человеческого бытия. Таким образом, антропология становится стержневым компонентом онтологии. Человек в контексте карсавинской метафизики предстает в качестве относительного всеединства, которое и тождественно абсолютному-всеединству и в то же время отлично от него. В своем существовании человек и совпадает с Богом, и отличается от него: отличается тем, что он представляет собой теофанию Бога в ничто. Человек становится в этой схеме потенциально абсолютным существом, которое призвано к раскрытию своей божественной природы. Сотворенный мир представляет собой для Карсавина систему несовершенных эмпирических личностей, погруженных в пространственно-временной контекст, причем «реальным» Абсолютом у него оказывается система эмпирических личностей, а Бог оказывается некоторым идеальным пределом человеческого становления, «усовершенния»³⁴⁰.

В антропологии Карсавина важное значение имеет понятие «*всевременность*». Каждая личность представляет собой и множественность моментов своего материального существования, и их всеединство, их

³⁴⁰ Там же.С. 142.

слитность: «Мы пришли, – пишет Карсавин, – к признанию души сразу и всевременной и временной, поняв временность ее не как что-то противостоящее ее всевременности, но как неполноту этой всевременности, как по-своему целостный момент ее»³⁴¹. Согласно такому пониманию, всевременное бытие личности – это абсолютное бытие, т.е., по сути, бытие самого Бога, который «проживает» эмпирическую жизнь в сфере временного и множественного: «Всякий акт души и душа как всеединый акт есть само абсолютное. Не я познаю истину – истина сама себя познает во мне <...> Не я существую – само бытие во мне существует. Не я становлюсь благом – Всеединое Благо само себя во мне актуализирует»³⁴². «Поэтому если я познаю себя бытием, то и бытие познает себя мною, а познание им себя мною есть познание мною себя — им»³⁴³. Душу в контексте метафизики Карсавина можно охарактеризовать как образ Абсолюта в ничто. Описание Абсолюта осуществляется в этой философии через экспликацию той интуиции, которую обнаруживает человек в акте постижения всей полноты своей личностности.

В этом свете «ничто не может быть признано подлинным конкретным Абсолютом кроме самой эмпирической личности, постигаемой во всей ее иррационально-интуитивной полноте»³⁴⁴. С одной стороны, Карсавин утверждает, что только Абсолют является личностью, тогда как люди в земном бытии обретают личностность в силу причастия этой абсолютной личности. С другой стороны, у Карсавина есть иная линия обоснования личности, в которой несовершенная человеческая личность выступает в качестве основания для придания этого качества Абсолюту. При этом определение личности в этих случаях оказываются очень разными. В первом случае на первый плане выступают процессы разъединения и соединения, которые «мгновенно» действуют в Абсолюте, и определяют его и как абсолютное

³⁴¹Карсавин Л.П. О свободе. С. 228.

³⁴² Там же. С. 238.

³⁴³Карсавин Л.П. О личности // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М.: Ренессанс, 1992. С. 29

³⁴⁴Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Часть 2. С. 188.

единство, и как абсолютное множество; это определение невозможно перенести на конечного и несовершенного человека. Во втором случае в определении личности акцент поставлен на соотношение личности с ее иным, т.е. это определение, напротив, в буквальном смысле не применимо к Абсолюту, который исключает иное. Во втором случае личность вне общения (с иным, т.е. с другой личностью) невозможна. Таким образом, Абсолют представляет собой личность только в том случае, когда ему противостоит инобытие, т.е. в том случае, когда он совершает акт «нисхождения» к относительному: «Абсолют может быть признан личностью только потому, что он, по сути, “не вполне” Абсолют, в своем бытии он определен противостоящим ему тварным инобытием»³⁴⁵. Формально Карсавин выступает за первый вариант понимания личности, но в большинстве своих философских рассуждений он воспринимает именно несовершенную человеческую личность в качестве образца личности.

Перенесение акцента в религиозной концепции с Бога на человека – это одна из самых оригинальных черт гностической философской традиции в истории. Мы находим ясное развитие этой темы уже в философской системе Эриугены, который точно так же, как Карсавин, утверждал, что Бог является апофатическим Абсолютом, которому невозможно приписать никаких свойств, даже бытия. Но этот апофатический Абсолют совершает «теофанию», являет себя в сфере существования, бытия, и является он себя в качестве божественного Человека, который является творцом нашего мира. Входя в этот мир после его творения, божественный Человек смешивается с ничто и превращается в множество эмпирических человеческих личностей.

Позже очень похожие концепции развивали Мейстер Экхарт и Николай Кузанский. Карсавин уверенно идет по этому же пути, точнее, он обобщает идеи всех своих предшественников и формулирует аналогичную концепцию в

³⁴⁵Там же.С. 215.

очень оригинальной и современной форме, с использованием новейших философских систем Э. Гуссерля и А. Бергсона.

В соответствии с общей логикой гностических систем Карсавин утверждает, что, входя в ничто, Бог являет себя как *Первочеловек*, или *Адам Кадмон*, в соответствии с обозначением, принятым в каббале, в учении позднего иудейского гностицизма. Адам Кадмон объединял в себе всех людей, был божественным олицетворением всего человечества. Но его задачей в сфере ничто было возвращение к той полноте божественной целостности, которая имеет место без ничто. Это требовало от него определенных усилий для преодоления ничто в себе, но Адам Кадмон проявил «леность», не проявил должной активности в движении обратно к полноте своей божественности. Эта «леность» привела к тому, что он не только не преодолел свое несовершенство, но усилил его, и именно это привело к его распадению на множество человеческих личностей, уже радикально несовершенных и смертных. Тем не менее в каждом из нас Адам Кадмон остается глубинной сущностью, и в этой сущности мы едины с другими людьми: «Адам Кадмон не существует как отдельный человек отличный от прочих. Он в каждом из нас целиком и целостен во всех нас сразу, хотя для земного бытия еще и не вполне. Он не отвлеченное единство и не множество, а многоединство, <...> и каждая личность выражает его в особом, неповторимом другими аспекте, хотя она и во всех их и все они в ней»³⁴⁶. Высшей жизненной задачей каждой личности теперь становится преодоление своей индивидуальной обособленности и свободы и «растворение» в целом человечества ради восстановления в нем Адама Кадмона, который должен вернуться в полноту божественной целостности.

Этот важнейший антропологический момент философии Карсавина тесным образом связан с решением фундаментального вопроса о *соотношении (приоритете) совершенного и несовершенного*: «Если “на

³⁴⁶КарсавинЛ.П. NoctesPetropolitanae. С. 135.

поверхности” философской системы мы находим утверждение об онтологическом приоритете совершенства над несовершенством и признание Абсолюта стоящим “выше бытия и небытия” (т. е. “безразличным” к существованию тварного мира), то в ее “глубине” все оказывается иным. Несовершенство предстает более фундаментальным, чем совершенство, которое должно быть понято как результат восполнения несовершенства»³⁴⁷. Таким образом, совершенный Абсолют определяется через его соотнесенность с человеческими личностями и его можно определить как абсолютность несовершенной человеческой личности, т.е. как двуединство несовершенной личности и порождаемого ей из себя идеала.

³⁴⁷Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Часть 2. С. 216.

2.2. Разработка проблемы зла и свободы в контексте космологии

Л.П.Карсавина

В предыдущем разделе мы раскрыли основополагающую структуру карсавинской метафизики – характерное понимание соотношения Абсолюта и ничто, а также рассмотрели некоторые ключевые онтологические и антропологические выводы из этого теоретического принципа. Теперь необходимо обратиться к не менее важной проблеме – объяснению существования зла и свободы (а также страдания и смерти) в контексте пантеистической парадигмы всеединства. Интерпретация истоков зла и его сущности является важнейшей проблемой в философии Карсавина. Как мы указывали ранее, данный вопрос вызывал характерные сложности в различных пантеистических концепциях.

Прежде чем излагать карсавинское понимание сущности зла и свободы, еще раз обратим внимание на *двусоставность космогонического процесса*. Когда Бог является в ничто, происходит рождение всеединого человека – Адама Кадмона, что является своего рода первым актом космической «трагедии». Творение для Карсавина – это, прежде всего, акт самоограничения совершенного всеединого Абсолюта, в результате чего мир становится ограниченным всеединством. Возникающие в этом акте сущие сопротивляются полному разъединению, и в этом проявляется их ограниченное всеединство. Эти элементы – отдельные человеческие личности, входят в состав Адама Кадмона (в аспекте их всевременности и совершенства).

Второй (в логическом, а не хронологическом смысле) момент в творческом самоограничении Бога – это свободное нежелание всеединого человека принять божественное бытие во всей его полноте, нежелание полностью слиться с Богом. Карсавин пишет о том, что Адам Кадмон не мог не принять Бога, но сделал он это неполноценно: «Всеединый Человек, несомненно, принял Бога: иначе бы он не существовал. Но он не принял Бога целиком. — Он принял Его, сделал собою и себя утвердил только как жизнь;

отдать же себя Богу, умереть в Нем для истинной жизни и полной не захотел»³⁴⁸. Парадоксальность ситуации заключается в том, что неполнота принятия Бога Адамом Кадмоном имеет не только отрицательный, но и положительный результат. Если бы всеединый Человек всецело принял Бога, он не смог бы обладать полной свободой, так как человеческая свобода в ее отличии от божественной осуществляется только в состоянии неполного принятия Бога. Для этого необходимо промежуточное бытие «между» ничто и совершенным абсолютным бытием.

Второй момент ограничения, «оконечивания» Бога выступает грехом и виной человека в лице первого всечеловека, который в результате этого распадался на отдельные эмпирические личности и пространственно-временной континуум: «Бог, внедряя свое бытие в ничто, создает тварь, человека, но одновременно с этим уже сам человек, в котором все, что действительно есть, есть Бог, “участвует” себя, ограничивает то Бытие, которое в нем есть Бог»³⁴⁹. В этом отношении Карсавин в целом повторяет схему Соловьева, который в своих метафизических построениях вводит «второй Абсолют», отличный от первого как становящееся всеединство и в то же время совпадающий с первым в аспекте всеединства как такового: «Этот “второй” Абсолют есть всеединый Человек, Адам Кадмон гностических умозрений, тварный, но все еще совершенный “образ” всеединства, в котором в результате последующей метафизической “дедукции” выделяются отдельные эмпирические личности и природный мир (как еще более “ослабленные” образы всеединства)»³⁵⁰.

В понимании оснований карсавинского учения о зле и свободе важно учитывать, что русский мыслитель признает в Абсолюте *тенденцию к распадению* и отказывается воспринимать ее в качестве негативной в противопоставлении «положительному» стремлению к единству. Полнота

³⁴⁸Карсавин Л. П. *Noctes Petropolitanae*. С. 172-173.

³⁴⁹ Там же.

³⁵⁰Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Часть 2. С. 147.

реализации сущности Абсолюта возможна только в русле одновременного и непрекращающегося взаимодействия обеих тенденций во Всеединстве без итоговой победы какой-то одной из них. Тенденция к разложению не приводит к «умалению» Абсолюта, если она мгновенно сменяется и компенсируется тенденцией к воссоединению разделенного. Выражаясь в духе гностико-христианской традиции, Карсавин характеризует тенденцию к единству и устранению всего отдельного как стремление твари к Богу и «умиранию» в нем, тогда как тенденция к разложению предстает естественной для Абсолюта потребностью выразиться в сфере ничто и раскрыть в явном виде все богатство своего конкретного содержания. Двуетьединство указанных тенденций проявляет себя на всех уровнях реализации Абсолюта. Однако на уровне совершенного всеединства стремление к единению и стремление к разъединению совпадают, мгновенно сменяя друг друга и не приводя к «умалению» Абсолюта, на уровне же относительного всеединства эти тенденции *отделяются* друг от друга и поэтому существуют в незавершенной форме, это ведет к тому, что разделение не компенсируется мгновенно воссоединением и начинает господствовать над ним. В частности, это выражается в том, что на уровне несовершенного всеединства не во всей полноте реализуется принцип тождества части и целого.

Еще раз подчеркнем, что в отличие от всеобщего мнения, господствовавшего на протяжении всей истории европейской философии, Карсавин не считает тенденцию к разъединению (как таковую) признаком несовершенства: «...сам факт разъединения не зло. Злом он является только как утрата единства, т. е. недостаточность. А как утверждение всяческого он добро, без которого нет самого всеединства»³⁵¹. Уже в древнегреческой философии высказывалась мысль о тождестве зла и разъединения, что стало в дальнейшем характерной чертой философии всеединства. Но для Карсавина разъединенность внутри пространственно-временного континуума как

³⁵¹ Карсавин Л. П. О добре и зле // Карсавин Л. П. Малые сочинения. С. 272.

таковая не является несовершенством сотворенного мира: несовершенство заключается в том, что процессы разъединения и соединения не реализуются во всей своей полноте и не компенсируют друг друга: «Несовершенство мира, оказывается, состоит не в том, что он обладает более “радикальной” формой разъединенности по отношению, например, к его же совершенному состоянию (идеальному образу Адама Кадмона); скорее наоборот, его несовершенство в том, что отдельные элементы мира в еще большей степени (в сравнении с их совершенным состоянием) сопротивляются полной, завершенной разъединенности, а значит — и совершенному единству»³⁵². Проблема заключается в том, что разъединение не доходит до своего *предельного* завершения, после чего оно естественным образом должно было бы перейти в единение. Важнейшим аспектом этого несовершенного состояния является, согласно Карсавину, пространство, которое понимается философом как промежуточная, «застывшая» форма стремления к разъединению, не снимаемого обратным процессом воссоединения. Время также является в метафизике Карсавина формой несовершенного мира, однако онтологически более высокой в сравнении с пространством. Если пространство представляет собой «замирание» процесса разъединения, то время выступает в данном случае, напротив, самой сущностью движения к всеединству, только не абсолютного, которое было бы мгновенным, а несовершенного, характерного для твари, т.е. для Бога, пребывающего в ничто.

В нашем мире происходит «замедление» бесконечно быстрого процесса порождения творений и последующего их растворения в полноте божества: «В таком случае появление реальной противостоящей Богу твари, ограниченной “теофании” в нем самом, можно понять как внезапно произошедшее в некоторой сфере “замедление” бесконечно быстрого процесса появления “теофании” и ее растворения в полноте Бога; это “замедление” приводит к тому, что “теофания”, тварное “нечто”, появившись из Бога, длится, получает

³⁵²Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Часть 2. С. 165.

временное протяжение своего существования: оно, хотя и стремится к растворению в полноте Бога, не достигает этой цели мгновенно»³⁵³. Время, таким образом, будет выступать замедлением бесконечно быстрого божественного движения. Карсавин так излагает эту схему: «Всё тварное есть подобное Богу движение Богом, в Боге и к Богу, но движение относительное, т. е. не бесконечно быстрое и, следовательно, не сверхвременное, а временное. В тварном становится Себя Бог, но становится не в полноте Своей, относительным не вместилищем, не в сверхвременности и сверхпространственности Своей, а во временной и пространственной внеположности всего Им творимого, могущего вместить Божество даже участливо, лишь развернув Его бесконечное многообразие в пространстве и времени»³⁵⁴.

Используя образ Бога как возможности-бытия, предложенный Николаем Кузанским, эту же мысль можно выразить по-другому: утрата полноты своего бытия как утрата всех *одновременно реализованных* возможностей приводит к тому, что творение стремится восстановить исходное состояние путем *последовательной* реализации всех своих возможностей, что определяет временную длительность всех процессов в сотворенном мире.

С одной стороны, находясь за пределом божественной полноты, любой человек представляет из себя «повторение» Бога в сфере ничто, в форме «самоограничения» божества: полнота Бога в человеке присутствует, но в «несобственной» форме. С другой стороны, человек как повторение Бога в сфере ничто, несмотря на свое актуальное отличие от божественной полноты, стремится уподобиться настоящему Богу как всеединству, пытаясь быть всем, т.е. вобрать все сущее в себя. В совершенном состоянии, в состоянии бесконечно быстрой смены тенденций разделения и соединения в Боге, это желание реализовывалось мгновенно, как и обратное стремление к самоотдаче себя всему сущему: «В Божественной жизни “я” стремилось к наслаждению Богом и другими “я”, их собою услаждая. Не зная границ и меры, ибо нет их в

³⁵³Евлампов И. И. Л. П. Карсавин и традиция мистического пантеизма в европейской философии. С. 181.

³⁵⁴Карсавин Л.П. Saligia. С. 52-53.

Боге, оно всё изливалось во всё, растекалось во Всеединстве, себя не теряя, но во всё себя находя. Всем оно наслаждалось, во всё пребывая и всем в себе обладая; и всё оно услаждало, ибо всё в нем пребывало и всяческое обладало им»³⁵⁵. В сотворенном мире указанные два процесса перестают совпадать и не могут, даже в относительной полноте, быть удовлетворены. Теперь каждое тварное «я» отделено от других «я» в пространственно-временном отношении. Тварное (в терминологии Карсавина – «второе») «я» утратило связь со всем в отпадении от полноты абсолютного божественного всеединства, и потому естественное для него стремление к «растечению» во всем и одновременного вбирания в себя всего превратилось в реализацию своих эгоистических склонностей, сводится к стремлению к господству над всем бытием. На уровне несовершенного мира идеальное различие между личностями оборачивается пространственно-временной раздробленностью: как отдельных личностей друг от друга, так и отдельно взятых моментов и качествований в пределах одной личности. Указанная выше *замедленность* движения сотворенной сферы к божественной полноте является онтологическим основанием самостоятельности и свободы твари: «Замедленность движения есть неполнота самой тварной жизни, недостаточность бытия твари, не отзывающейся на зов Творца ее. По вине нашей лениво и медленно, но верно и неизбежно движемся мы в Бога, выполняя свое назначение, и будем в движении, доколе не превозможем нашей косности и не будет Бог всяческим во всяческом, когда станет движение наше бесконечно быстрым, т.е. совершенным покоем»³⁵⁶.

На эмпирическом уровне двуединство разъединения и единства развертывается в диалектике любви и самоотдачи, в которой присутствуют стремление отдать себя другим составляющим всеединства и в то же время вобрать в себя все эти компоненты, делая их собой, что очень сложно сделать в пространственно-временном бытии: «Во временно-пространственной

³⁵⁵ Там же. С. 59.

³⁵⁶ Там же. С. 56.

внеположности касание всему и обладание всем возможно только чрез распадение, жизнь чрез смерть, отдача себя всему — только чрез самосозидание, притяжение всего к себе и в себя; смерть — через жизнь. Всякая жизнь — распад, разрыв и гибель иного; всякая смерть — созиданье иного иным.<...> Но мир не вполне, как и мы, причастен Любви; в нем нет совершенного ее единства, в нем жизнь отделена от смерти, вечно с ней враждует. Ни жизнь ни смерть не достигают в мире цели своей, наталкиваясь на косность и сжатость атома материи, на самоутвержденность одинокого духа»³⁵⁷.

Признание фундаментальной значимости обеих процессов – разъединения и соединения – неразрывно связано с тем, что Карсавин считает принцип несовершенства не менее значимым в сравнении с принципом совершенства: совершенство в рамках данного понимания содержит в себе несовершенство и совершенствование несовершенства не означает уничтожение несовершенства в итоге. Несоввершенство сохраняет свою «границу» даже внутри совершенства. В этом контексте нельзя говорить о первичности совершенства, а нужно заявлять об их взаимообусловленности. Несоввершенство обогащает абсолютное всеединство. Христос в этом плане пострадал для того, чтобы несовершенный космос именно в аспекте своего пространственно-временного несовершенства обрел абсолютное значение и уже не был никогда во всей полноте преодолен.

Примечателен тот факт, что по мнению философа, негативные и злые компоненты должны сохраниться даже в состоянии полного преображения мира в Абсолюте, становления Абсолютом. Человек во всех его проявлениях, включая непредсказуемую свободу и ее негативные последствия, не «снимается» в абсолютном и не растворяется в нем. В этой идее Карсавин еще раз сближается с Эриугеной, который утверждал, что каждый человек в конце времен вернется в Бога и будет пребывать в «раю», но при этом не изменит

³⁵⁷КарсавинЛ. П. Noctes Petropolitanae. С. 151-152.

своего характера и будет хранить в памяти все свои злые деяния, испытывая за них адские мучения (в раю!).

Проблема соотношения совершенства и несовершенства в философии Карсавина совпадает с вопросом о соотношении Бога и человека, поскольку человек это и есть «несовершенный Бог» (как повторение Бога в ничто): «Соотносительность совершенства и несовершенства, очевидно, означает соотносительность Бога и эмпирического человека, невозможность признать Бога онтологически первичным по отношению к человеку и независимым от него»³⁵⁸. Русский мыслитель придает этой идее оригинальный вид, когда говорит о том, что соотношение Бога и творения реализуется через последовательную череду их умирания и воскресения: «В погибании Бога возникает тварь, в Его воскресении — погибает: она есть в Его небытии. Бог не есть по отношению к Нему твари, ради нее унижает, истощает Себя, дабы она могла возникнуть и обожиться. В этом Его Всеблагость»³⁵⁹. Получается, что творение живет умиранием Бога, а Бог живет умиранием творения, и эти процессы вечно сменяют друг друга и никогда не прекратятся.

Естественность тенденции к разъединению в Абсолюте свидетельствует, согласно Карсавину, об универсальной ценности *страдания*, что представляет собой достижение христианского миропонимания. Страдание само по себе еще не есть зло; злом в понимании русского философа является недолжное страдание, т.е. то страдание, которое стало самодостаточным, замкнулось на себе и разорвало свою соединенность с наслаждением, выступающим в качестве эмпирического выражения принципа единства: «В основе своей и наслаждение и страдание не зло, а необходимые моменты всеединства, построенного на любви, т. е. двуединстве самоотдачи-самоутверждения. Страдание — зло, как неполнота (вынужденность) самоотдачи и неполнота (ограниченность) самоутверждения. Но неполнота или ограниченность не есть бытие, а недостаток бытия, лишенность полноты.

³⁵⁸Евлампов И. И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Часть 2. С. 212.

³⁵⁹Карсавин Л. П. О личности. С. 185.

Страдание — зло только в отъединенности своей от наслаждения: в единстве же с ним, т. е. в полноте своей, оно не зло, а добро. И то же самое следует сказать о наслаждении. И даже не страдание или наслаждение сами по себе являются злом, а только их ограниченность, т. е. ничто»³⁶⁰.

По мнению Карсавина, стремление ко злу и греху представляет собой искажение естественной и правильной направленности любого человека к тому, чтобы достичь состояния божественной полноты. Зло и грех являются ослабленными и разъединенными способами существования полноты божественной жизни. Преодоление указанных состояний здесь понимается не как их уничтожение, а как стремление к наиболее полной и адекватной реализации соответствующих желаний, а также как раскрытие противоположных устремлений; например, стремление покорить иное бытие должно компенсироваться желанием отдать себя иному и раствориться в нем: «Будучи грехами и злом в ограниченной форме и в обособленности друг от друга, они несут божественное добро, которое при своем раскрытии и при соединении всего разделенного полностью охватывает творение, устраняя все признаки зла»³⁶¹.

Русский философ отрицает субстанциальные представления о зле: «Конкретное зло при ближайшем рассмотрении разлагается на нечто сущее, а потому и доброе, и на ограниченность, неполноту, недостаточность выраженного в этом сущем всеединого добра, причем недостаточности просто и абсолютно не существует, нет, мы же при помощи “незаконнорожденного рассуждения” делаем ее в отвлечении от конкретно-сущего неким бытием»³⁶². Зло предстает в его системе некоторым вторичным качеством тварных феноменов, которые в сущности своей всегда были и остаются теофаниями: «Зло только кажется отличным от добра, а на самом деле от него не отлично и

³⁶⁰ Карсавин Л. П. О добре и зле. С. 272.

³⁶¹ Евлампиев И. И. Философия Л. П. Карсавина и мистическое учение Каббалы // СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция. 2022. №16 (2). С. 640.

³⁶² Карсавин Л. П. О добре и зле. С. 261.

уж вовсе не может быть какою-то особою стихиею»³⁶³. Природа зла определяется лишь неполнотой теофаний как ограниченность и частичность божественного явления. Понимание греха как неполноты и разделенности благой божественной силы в человеке открывает нам соответствующую перспективу преодоления греховного состояния: не через «искоренение» грехов из своей природы, а через раскрепощение и выявление полноты божественной силы: «Каждый из них, если бы мог он развернуть всю силу свою, пожрал бы прочие и самого себя и стал бы добродетелью, т. е. всеми добродетелями сразу или царственным их единством»³⁶⁴.

В контексте карсавинских представлений о смерти грех и несовершенство человека мыслится как нежелание и не возможность умереть до конца. Указанная выше тенденция к разъединению, реализуемая личностью, во всей своей полноте означает не только пространственное распределение ее бытия, но и распределение ее по всем моментам времени. Личность человека, согласно Карсавину, должна в каждом своем моменте понять смысл своего бытия как совершенную самоотдачу, которая лишает смысла следующий момент жизни и является «совершенной» смертью (в метафизическом смысле). И.И. Евлампиев предлагает трактовать эту смерть в терминах экзистенциализма как проживание каждого мгновения своей жизни в качестве пограничной ситуации, в качестве стояния на границе бытия и ничто³⁶⁵. В наиболее общем и полном смысле смерть для Карсавина реализует себя в качестве момента разъединенности внутри божественного всеединства, который приводит к различению ипостасей в Боге: здесь акт разъединения полностью компенсирован и гармонизирован актом единения. Далее, смерть проявляет себя на уровне всеединого человека – Адама Кадмона, когда моменты единства и разъединения начинают отличаться друг от друга, однако без радикального разъединения: есть различие личностей, но есть и их

³⁶³Карсавин Л.П. Saligia. С. 47.

³⁶⁴ Там же. С. 61.

³⁶⁵Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Часть 2. С. 168.

единство, поскольку пространство и время еще не возникли и не разделяют эти акты. Карсавин подчеркивает, что фундаментальна, укоренена в Абсолюте не сама смерть, но, скорее, диалектическая пара «смерть-воскресение» (выражающая нераздельность разделения и единства).

Эмпирическую смерть Карсавин понимает как несовершенную реализацию указанной диалектической пары: «Эмпирическая смерть не перерыв личного существования, а только глубокий его надрыв, несовершенный предел, поставленный внутри дурной бесконечности умирания, между эмпирическим и метаэмпирическим бытием, “врата адовы”, “верей адские”. По-видимому, эмпирическая смерть — наибольшее приближение личности к небытию: до нее и после нее личность от небытия все более удаляется, и в этом вольное ее несовершенство»³⁶⁶. Опыт эмпирической смерти – это подлинный опыт ничто и фундаментальный аспект процесса богоявления в ничто: «Тварь появляется в результате “распределения” Бога в ничто, а не в себе самом, поэтому в данном случае смерть — это опыт ничто, это такое “прерывание” бытия, которое обеспечивается внедрением ничто в Абсолют»³⁶⁷. В итоге сам Бог через эмпирическую смерть получает опыт ничто. Примечательно, что для Карсавина бессмертие не является совершенным отсутствием смерти; смерть будет и на божественном уровне, правда там она будет восполняться воскресением. Также и само зло будет пребывать вечно, однако оно будет соответствующим образом нигилировано. В этом контексте Карсавин, вслед за своим средневековым предшественником Эриугеной, настаивает на необходимости буквального понимания ада, в котором каждый злой поступок будет компенсироваться соответствующей карой. При этом ад должен существовать в слитности с раем и, в принципе, находиться *в самом Боге*, в абсолютном всеединстве. Устранение ада означает для Карсавина

³⁶⁶ Карсавин Л.П. О личности. С. 69..

³⁶⁷Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Часть 2. С. 212.

исчезновение отличий мира от Бога и утрату творением своей небожественной свободы.

Преодоление зла в контексте карсавинской философии означает в своей метафизической основе преодоление несовершенства тварного мира на путях все более полного причастия абсолютному всеединству. Борьба со злом здесь понимается как борьба за полноту добра: необходимо устранять ограниченность устремлений человека, только эта ограниченность, а не сами устремления, детерминирует дурные поступки человека. Говоря о преобразении мира, Карсавин заявляет, что этот процесс включает не в акте выделения доброго от злого или в уничтожении космоса, а в акте возвышения всего, что существует, в состояние высшего бытия: «Преобразование мира нужно понимать не как его “исправление”, связанное с отрицанием и уничтожением каких-то его аспектов и сторон, а прежде всего как его сохранение во всем несовершенстве и ограниченности и только затем — как его восполнение до совершенства»³⁶⁸.

Важнейшим актом, необходимым для метафизического преодоления несовершенства всего созданного мира, по Карсавину, является духовно-телесное соединение любящих. Примечательно, что здесь абсолютное метафизическое значение приписывается именно половой, эротической любви, которая преодолевает несовершенство тварного мира как несовершенство всеединого человека. Эта идея обосновывается в философии Карсавина тем, что единство всех личностей – это Адам Кадмон, а не собственно Абсолю-Всеединство, поэтому фундаментальным актом единства выступает именно сугубо человеческая любовь, а не идеальная любовь к Богу, которая должна дополнять эротическую любовь, но не подменять ее. Мистическая любовь к Богу, по Карсавину, сама по себе не имеет смысла, поскольку, не восстановив единство в форме Адама Кадмона, человечество не в состоянии добиваться полноты соединения с Богом.

³⁶⁸ Там же. С. 178.

Таким образом, из исходной метафизической модели творения мира как «схождения» Бога в ничто Карсавин делает весьма оригинальные и необычные выводы, которые превращают его философию в своеобразную философскую версию гностического христианства. Все наиболее существенные принципы философской системы Карсавина свидетельствуют о его принадлежности именно к гностической традиции, которую он очень хорошо знает и удачно обобщает в своем учении. Однако вопреки этому совершенно очевидному выводу, сам мыслитель постоянно утверждает, что выстраивает «истинно православное» учение. Эта странная особенность мысли философа требует дополнительного объяснения.

2.3 Космология Л.П.Карсавина в контексте ортодоксальной догматики и альтернативных ей мировоззренческих традиций

Вопрос о соотношении карсавинской концепции и христианской догматики является частью аналогичной проблемы, касающейся всей русской философии³⁶⁹. В рамках русской философии всеединства особым образом переплелись философские и религиозные контексты. Наиболее распространены два основных пути понимания того, как соотносится религиозное и собственно философское в русской метафизике конца XIX – начала XX века. С одной стороны, речь идет о стремлении православных церковных авторов жестко противопоставить официальную догматику метафизике всеединства. Это достигается, например, за счет демонстрации различия между принципами «всеединства» и «соборности»³⁷⁰. Традиционно православные авторы указывают на слабые места пантеистических тенденций в учениях русских мыслителей и неприемлемость этой тенденции для православного догматического сознания. Так, прот. Василий Зеньковский, отмечая огромное творческое влияние идей В. С. Соловьева на русскую мысль, говорит об ошибочности космологии всеединства: «...становится ясной вся неизбежность неудачи в построении системы всеединства. Самый замысел этой системы вырос из недостаточной философской оценки идеи творения и вытекающего отсюда учения о коренном дуализме Бога и мира, о коренной трансцендентности мира и Божества.<...> система всеединства верна, поскольку она не выходит за пределы космоса, но неверна с того момента, когда учит об одноприродности Бога и мира»³⁷¹. Также православная оценка неизбежно включает в себя критику гностико-мистических истоков метафизики всеединства и софиологического учения. Так, архиеп. Серафим

³⁶⁹ См.: Надеина Д. А., Мезенцев И. В. К вопросу о соотношении космологии Л.П. Карсавина и православной традиции // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2024. №1. С. 107-117.

³⁷⁰ Анисин А. Л. К различению «Всеединства» и «Соборности» как онтологических принципов // Омский научный вестник. 2007. №2 (54). С. 93.

³⁷¹ Зеньковский В., прот. Православная мысль // Идея всеединства Владимира Соловьева. 1955. Вып. 10. С. 58-59.

(Соболев) критикует «софианскую ересь» прот. С. Булгакова в том числе за платонические, гностические и каббалистические истоки³⁷².

С другой стороны, имеется тенденция по сближению метафизики всеединства и церковной традиции. Во-первых, сами русские философы могли идентифицировать свою космологию как «православную» и подкреплять ее ссылками на древние церковные авторитеты. Во-вторых, церковные авторы могут воспринимать идею всеединства как «предвосхищение и интуитивный поиск соборного единства»³⁷³. Исследователи могут сближать понятия «соборности» и «всеединства»: «В своем философском содержании тема соборности выступает как одна из тем и линий в составе метафизики всеединства»³⁷⁴. Порой встречаются высказывания о православных истоках концепции всеединства: «Концепция Всеединства является плодотворной линией философствования, сложившейся в рамках раннего славянофильства на основе православия»³⁷⁵.

Таким образом по сей день остается открытым вопрос о том, каким же образом соотносится гностико-мистическое, религиозно-церковное и собственно философское начала в русской метафизике всеединства. Она может мыслиться и как инородная православной традиции философская тенденция, и как отделившаяся от церковно-догматического ядра периферия, как ее гетеродоксальная модификация. Отмеченная нами сложность может быть продемонстрирована на примере одного из высказываний церковного публициста о В. С. Соловьеве: «Для “борцов за чистоту Православия” он “экуменист” и вообще “криптокатолик”. А для интеллигентов он “чересчур религиозен в традиционном смысле”»³⁷⁶.

³⁷²Серафим (Соболев), архиеп. Защита софианской ереси протоиереем С. Булгаковым пред лицом Архиерейского собора русской зарубежной церкви. София: Б. и., 1937. С. 122.

³⁷³Анисин А. Л. К различению «Всеединства» и «Соборности» как онтологических принципов. С. 93.

³⁷⁴Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. С. 25.

³⁷⁵Городнева М. С. Духовный опыт русской философии: мечта о всеедином // Вестник РХГА. 2015. Т. 16. Вып. 4. С. 110.

³⁷⁶Цыплаков Д., диак. «Блудный сын» русской философии // Православие.Ру. 2011. URL: <https://pravoslavie.ru/48086.html> (дата обращения: 30.08.2023)

Отношение философии Л.П.Карсавина к православной традиции в исследовательской литературе понимается различно. Так, например, Д. Рубен не считает, что исследование Карсавиным святых отцов и его метафизические размышления противоречат друг другу³⁷⁷. М. С. Городнева отмечает двойственное отношение карсавинской метафизики к традиционному православному богословию: «Учение Л.П. Карсавина завершает линию метафизики Всеединства в русской религиозной философии. Обращаясь к наследию мыслителя, следует понимать, что Л.П. Карсавин сознательно полагал в основу своих суждений христианскую онтологию, однако яркий индивидуальный поиск выносит мысль философа за догматические рамки восточно-патристической традиции, иногда приводя к спору с ней»³⁷⁸. Аналогично высказывается Н. В. Цепелева, подчеркивая лишь частичное совпадение карсавинского учения о личности с догматическими основами христианской антропологии: «Как видим, учение о личности Карсавина противоречиво. Где-то идеи Карсавина созвучны христианским, а где-то прямо противоположны»³⁷⁹. С.И. Скороходова приходит к радикальному выводу о том, что «представления Карсавина о смерти расходятся с традицией святоотеческой мысли и в некоторых моментах ближе к буддистской традиции, абсолютизирующей Ничто»³⁸⁰.

В контексте рассматриваемой проблемы важно учитывать то, как Л.П.Карсавин понимал догмат: «В его понимании догмы нет ни холодной абстрактности, ни высокомерия разума, характеризующих отношение к ней В. Соловьева, ни отрицающего последнюю реальность догмы символизма Н. Бердяева, ни фидеистической склонности С. Франка видеть в ней

³⁷⁷Рубин Д. Лев Карсавин. Личность как полнота бытия и православная мысль // Богословие личности. М.: Изд-во ББИ, 2013.

³⁷⁸Городнева М. С. Интуиция ума о духовном опыте сердца в философии Л. П. Карсавина // Аспирантский вестник Поволжья. 2015. №3-4. С. 73.

³⁷⁹Цепелева Н. В. Философия личности Л. П. Карсавина и христианство // Вестник Волгоградского государственного университета. 2014. № 6 (26). С. 9.

³⁸⁰Скороходова С.И. К вопросу о жизни, смерти и бессмертии в творчестве Л. П. Карсавина и Иоанна (Максимовича) Шанхайского // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2018. №3. С. 177.

“внеразумную” истину религии, совершенно недоступную мысли»³⁸¹. Можно сказать, что для русского философа в этом плане не было характерно ни радикальное отрицание церковной догматики, но ни рабское следование ей.

Карсавинская интерпретация православия как такового была оригинальной. Несмотря на присутствие филокатолицизма в жизни русского философа³⁸², православие оценивалось им достаточно высоко: «Я повторяю лишь ту же самую мысль, утверждая, что православию в высокой степени присуща малодоступная другим церквам (за исключением древне-восточной) интуиция всеединства. Из этой интуиции вытекает своеобразное, родственное античному, отношение к космосу»³⁸³.

Явный элемент сближения философии Карсавина с ортодоксальной метафизикой можно увидеть в том, как он использует тринитарную диалектику, встраивая ее в схему всеединства в качестве обязательного компонента. Как и в церковной догматике, в сочинениях русского мыслителя встречается представление о распределении космологических функций между ипостасями Троицы, а также акцент на метафизическом значении Ипостаси Логоса. Но и здесь присутствуют явно противоречащие догматике идеи. Так, Карсавин в духе многих христианских мыслителей понимает различие между ипостасями Отца и Сына в Троице как различие между Богом-Любящим и Богом-Любимым с признанием Духа самой любовью.

Но совершенно несомненно присутствие в философии Карсавина ряда принципов, несовместимых с догматическим православием и характеризующих его философскую систему именно как форму гностического

³⁸¹ Мосолова С.В. Предисловие // Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях). М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 7.

³⁸²В целом «филокатолицизм» определяется как «система философских, общественно-политических и религиозных взглядов, для которой характерно отведение католицизму ведущего места в культурной, общественно-политической и религиозной жизни страны <...> представителями филокатолического направления в русской религиозно-философской мысли традиционно дается положительная оценка духовного опыта Католической Церкви» (Ермолин А. В. Феномен филокатолицизма в русской религиозной философии : автореф. дис. ... к. филос. н. Санкт-Петербург, 2014. С. 9-10). Л. П. Карсавина признается одним из наиболее ярких представителей русского филокатолицизма, наряду с В. С. Соловьевым и о. Сергием Булгаковым.

³⁸³Карсавин Л. П. Путь Православия // Православие: pro et contra, антология. СПб.: НОКО, 2012. С. 280.

христианства. Во-первых, это представление о существовании ничто, которое обладает определенной долей онтологической самостоятельности по отношению к Богу (с учетом всех попыток Карсавина показать, что он не является сторонником дуализма, поскольку *ничто* не представляет собой «бытие», противостоящее другому – божественному – бытию). Размышления прот. С. Булгакова о сущности творения показывают, что церковная догматика не допускает карсавинского толкования ничто: «Творением Бог полагает бытие, но в небытии, иначе говоря, тем же самым актом, которым полагает бытие, Он соплагает и небытие как его границу, среду или тень<...>. Поэтому, хотя и прав остается Парменид, что в Абсолютном, как пребывающем выше бытия, не существует и небытия, но Бог, полагая относительное, т.е. бытие, косвенно дает бытие и небытию. Бог есть виновник не только бытия, но и небытия, эта головокружительная по смелости и глубокомыслию формула принадлежит не кому иному, как таинственному автору “Ареопагитик” и комментатору его св. Максиму Исповеднику, – столпам православного богословствования»³⁸⁴. Столь же несовместимыми с официальным богословием являются представление об обогащении Абсолюта за счет несовершенства и опыта пребывания в ничто, представление о том, что абсолютное «нуждается» в ничто для того, чтобы быть абсолютным, а также идея о существовании ада в Боге.

Карсавин одним из первых в отечественной историко-философской науке стал говорить о философской уникальности гностицизма. Существовавшие до этого момента работы церковных авторов априорно исходили из предположения, что гностицизм – это злостная христианская ересь, очень далеко отклоняющаяся от учения Иисуса Христа, которое верно хранит церковь. В работах Карсавина появляется невероятно смелая для той эпохи мысль о том, что именно гностическая тенденция внутри христианства выражает его истинную форму, более соответствующую идеям основателя

³⁸⁴ Булгаков С., прот. О тварности // Вопросы философии и психологии. 1915. Кн. 129 (IV). С. 305.

этой религии, в то время как в церкви и в ее учение произошло искажение этих идей³⁸⁵. Вероятно, именно это объясняет, почему Карсавин настойчиво подчеркивал, что в своей философии он развивает *истинное православие*. Он не хотел прийти в резкий конфликт с большей частью русской эмиграции, которая была привержена традиционному православию и предельно уважительно относилась к православной церкви, пострадавшей от большевиков. Не отказываясь от проведения своих смелых научных идей, Карсавин был вынужден скрывать прямой смысл этих идей; это и объясняет странную критику гностицизма и пантеизма в некоторых работах (наряду с очень их глубоким изложением и интерпретацией в других работах) и утверждения о том, что он сам является приверженцем «истинного православия».

В исканиях этого «истинного православия» Карсавину помогала вся русская религиозная философия, которая, начиная с П.Я. Чаадаева, была неудовлетворенной церковным христианством и искала некоей «истинной» его формы. Карсавин очень хорошо понимал преемственность между гностико-мистической традицией и русской религиозной философией рубежа XIX–XX веков, и он попытался, на основе своего великолепного знания истории гностической традиции, показать, что основные принципы этой традиции получили оригинальное развитие в русской философии, особенно ярко проявившись в философском мировоззрении Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого и В.С. Соловьева. Его первые философские работы стилистически, как мы уже говорили, напоминают античную и средневековую гностико-мистическую литературу и в то же время являются очень «русскими» по своей принадлежности к традиции исканий «истинного христианства».

Располагая Карсавина на линии развития гностико-мистической традиции, мы можем и должны зафиксировать огромное число совпадений его

³⁸⁵ В наши дни эта смелая гипотеза получает все больше подтверждений и постепенно становится доказанной исторической теорией; подробнее см.: Евлампиев И.И. Неискаженное христианство и его судьба в европейской истории. С. 17-127.

идей с идеями выдающихся представителей гностической мысли в истории философии, о которых говорилось в главе 1. Карсавин сам во многих своих работах указывает на мыслителей, которые особенно интересны и дороги ему: это Василид, которого он считает родоначальником наиболее правильной и глубокой версии концепции творения мира, Ориген, Иоанн Скот Эриугена, Мейстер Экхарт и Николай Кузанский. К этому списку можно добавить выдающийся памятник гностической мысли, Евангелие Истины (которого Карсавин не знал), с большой долей вероятности, созданный в кругу учеников Валентина³⁸⁶.

Можно выявить следующие пункты совпадения между великими гностическими учениями и философией Карсавина. 1) Бог «в себе» есть Абсолют-Всеединство, постигаемый только апофатическим образом, он не является личностью и превосходит дихотомию бытия и небытия; 2) акт творения понимается как спонтанный и немотивированный акт, в котором обнаруживается некое «иное» в отношении Бога, хотя это «иное» исходно принадлежит самому Богу; 3) возникновение мира и человека по своей сути есть утрата Богом полноты божественного совершенства через установление отношений со своим «иным» (в большинстве случаев это ничто); 4) человек в его божественной, идеальной форме является наиболее полным воплощением Бога в сфере несовершенного бытия, эмпирические личности появляются в акте вторичного ограничения божественного бытия, обуславливающего появление сферы пространственно-временного бытия; 5) цель существования мира – восстановления в нем полноты Бога, возвращение всех сущих в Бога, этот процесс всецело определен усилиями человеческих личностей, направленными на отрицание своей обособленности от целого и возвращением в целостность божественного, идеального человека; 6) опыт эмпирического бытия, приобретенный каждой личностью сохраняется и в ее

³⁸⁶ См.: Евлампиев И.И. Неисказенное христианство и его судьба в европейской истории. С. 347-361.

«райской» форме, после «возвращения» в Бога, в том числе опыт злых деяний, которые компенсируются в Боге «адскими» мучениями.

Говоря об альтернативных ортодоксии истоках карсавинской метафизики, необходимо обратить особое внимание на каббалистическое учение, которое можно интерпретировать как позднейшую форму иудейского гностицизма, возникшего под влиянием христианского гностицизма (более конкретно под влиянием учения катаров)³⁸⁷. Очевидно, что интерпретация зла в философии Карсавина содержательно совпадает с каббалистическим учением, тогда как наиболее известная гностическая версия объяснения зла идет другим путем – путем противопоставления добра и зла, а также придания злу относительно независимого от добра существования (источником зла в данном случае признается неблагодой Бог-Демиург). Каббалистическая пантеистическая метафизика понимает Бога как бесконечный и абсолютный свет, который наполняет собой все, будучи апофатичным и неантропоморфным. Самой характерной чертой каббалистической модели творения является концепция *цимцум*, согласно которой Бог породил мир, ограничив себя самого, удалив себя из определенной «точки» (в сравнении с божественной бесконечностью), где возникло ничто. В этой «точечной» сфере ничто и появляется мир через новое вхождение в него божественного света. Зло в каббалистической традиции является необходимым аспектом и даже сущностью творческого акта, который определяется началом ничто, разделяющим и ограничивающим входящий в эту сферу божественный свет.

Также нужно отметить близость антропологических воззрений христианского гностицизма, каббалы (иудейского гностицизма) и философии Карсавина в рамках концепции Адама Кадмона, представляющего собой первую форму, в которой Бог входит в сферу ничто. Во всех формах гностической метафизики именно человеческая личность (в ее божественной форме) выступает в качестве первой и универсальной формы воплощения Бога

³⁸⁷См.: там же. С. 563-581.

в сфере низшего бытия. В то же время она не способна удержаться в своей идеальной, божественной целостности и распадается на различные «лики». В итоге получается разделившийся на множество человеческих индивидов земной Адам. Свершившееся раздробление требует обратного процесса – спасения мира через восстановление целостности божественной теофании.

Впрочем, в своей концепции Адама Кадмона Карсавин оказывается предельно оригинальным, он дает такую интерпретацию этого понятия, которую трудно найти в имевших место в истории версиях гностической философии. Адам Кадмон, утверждает Карсавин, живет в каждой личности в несовершенной форме, но тем не менее реально; индивид должен стремиться к преодолению своей онтологической обособленности в перспективе полной отдачи себя целому (коллективу, народу и в пределе – всему человечеству). В этом контексте Карсавин акцентирует важность акта любви в его прямом земном выражении как способа восстановления Адама Кадмона в тварных индивидах. Примечателен тот факт, что русский философ, в противовес ортодоксальной традиции христианства и иудаизма, предлагает понимать библейскую книгу Песнь Песней с ее пафосом любви буквально, а не аллегорично (впрочем, это характерно и для каббалистической традиции). Любовь к Богу в таком понимании не противостоит половой любви, а дополняет ее, только в таком сочетании любовь к Богу оказывается по-настоящему плодотворной: «Одинокая любовь к Богу не полна. Она отрицает Бога в Им созданном мире, отвергает всю жизнь земную и делает ум наш “бесстрастным к вещам и помышлениям о них”. Она отвергает других людей и не дает постижения их; отвергает и тело, в его желаниях видя лишь мерзость похоти. И любящий этой любовью не сможет постичь и себя. Как он постигнет себя, когда любит лишь Бога во мраке? Как он себя удержит в любви, если не ищет любимой своей, своего двуединства не знает?»³⁸⁸.

³⁸⁸Карсавин Л. П. *Noctes Petropolitanae*. С. 161-162.

Каббала возникла и активно развивалась в XIII-XVI века как религиозное направление, взявшее самое ценное из всех предшествующих форм гностических учения; не случайно его очень быстро стали использовать христианские мыслители (первым популяризатором каббалы был Пико дела Мирандола), принадлежавшие к гностической традиции. В русской философии значение каббалы как очень важного этапа движения человечества к окончательной и абсолютной религиозности (гностической по своей сущности) первым увидел Владимир Соловьев. Карсавин в еще большей степени использует ключевые понятия и концепции каббалы для выражения окончательной и образцовой формы гностического христианства («истинного православия»)³⁸⁹.

Подводя итог, можно сказать, что Карсавин в своей концепции творения, объясняющей соотношение Абсолюта и мира, оригинальным образом преломляет и соединяет различные интеллектуальные традиции, причем основой его философской концепции является гностико-мистическая тенденция европейской мысли, прежде всего в ее позднеантичном, средневековом и возрожденческом выражении (от школы Валентина до Николая Кузанского). Понимание акта творения в философии Карсавина не соответствует ни «классической» эманационной модели (неоплатонизм), ни ортодоксальному пониманию возникновения мира из ничего с утверждением онтологического разрыва между Творцом и творением. Философское творчество Карсавина со всей убедительностью показывает соответствие главной линии развития русской религиозной философии гностико-мистической традиции.

³⁸⁹ См.: Евлампиев И.И. Философия Л.П. Карсавина и мистическое учение каббалы // СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция. 2022. № 2. С. 634-643.

Заключение

В классической философии Единое в той или иной форме было необходимо для осмысления мира и даже для обоснования самого мышления. Проблематика Единого была неизменно важной частью философии на протяжении всей ее истории по причине того, что мыслящему человеку неотъемлемо присуще стремление выйти за пределы своей конечности. Направленность к абсолютному и бесконечному является естественной для человека, раскрываясь в области философии и религии.

Не менее важной темой философии в истории было происхождение мира. В арсенале современных историков философии имеются несколько типовых ответов на этот вопрос. Каждая из моделей творения неразрывно связана с ответом на вопрос о соотношении Абсолюта и неабсолютного. Обычно выделяют: 1) библейско-креационистскую модель, в которой Абсолют отделен от мира вещей и явлений непреодолимой онтологической границей, которая создается Творцом в акте сотворения мира (Бог здесь мыслится трансцендентным миру в смысле совершенной иносущности ему); 2) пантеистическую модель, в которой Бог и мир в том или ином смысле признаются имеющими одну и ту же сущность; 3) дуалистическую модель, когда в основе структуры мироздания полагаются два противостоящих друг другу онтологических начала, взаимодействие которых необходимо для возникновения и существования мира. При этом дуализм может быть «сильным», когда оба начала равноправны и вечно существуют в оппозиции друг к другу, и «слабым», когда дополнительное по отношению к Абсолюту начало спонтанно, но неизбежно возникает из самого Абсолюта. История показывает, что иногда возникали попытки соединить некоторые элементы указанных концепций внутри одной схемы, т.е. существовали промежуточные варианты; например, «серединой» между библейским теизмом и пантеизмом мог считаться «пантеизм» – все пребывает в Боге, но не все есть Бог.

Еще одним критерием классификации космогонических концепций традиционно выступает основополагающая характеристика Абсолюта:

1) теистическому креационизму будет соответствовать модель Бога-Личности, т.е. самосознающего и сознательно-свободного существа;

2) пантеистическому пониманию будет соответствовать представление об Абсолюте как о бесконечном, непостижимым рациональным образом и безличном начале;

3) дуалистическая схема может включать в себя как безличный апофатический Абсолют, так и противостояние сверхличностной благой божественной Плеромы и антропоморфного Демиурга с плеядой других человекообразных божеств³⁹⁰.

Указанная типология также допускает некоторую вариативность. Так, например, ортодоксальное христианское понимание Бога-Творца включает в себя и катафатическое утверждение личностности Бога, и ее апофатическое преодоление в рамках одной концепции. Также необходимо добавить, что новоевропейское понятие «личность» нужно очень аккуратно применять для характеристики античных и средневековых концепций, которые формировали без его использования в современном значении (А. Ф. Лосев подчеркивает, что в древнегреческом нет аналога современного понятия «личность»³⁹¹).

Обращая внимание только на акт создания мира, все относящиеся сюда концепции можно разделить на креационизм и эманатизм. В первом случае Абсолют производит вещи за пределами своей сущности в соответствии с вечными замыслами о мироздании (либо без какой-либо онтологической опоры вне себя самого, либо с использованием некоего вечно существующего

³⁹⁰ Надеина Д. А. Мистико-гностическая традиция в контексте основных классификаций философских космогоний // «Российская наука в современном мире»: LVII Международная научно-практическая конференция. М.: «Научно-издательский центр «Актуальность.РФ», 2023. С. 172-173.

³⁹¹ «Человеческое в античности есть телесно человеческое, но отнюдь не личностно человеческое. Человек здесь — это отнюдь не свободная духовная индивидуальность, не неповторимая личность; он, согласно античным представлениям, природно повторяем во всей своей индивидуальности» (Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т.1. М.: АСТ, 2000. С. 70); «...у Платона «душа» не обладает никаким личностным содержанием (по-гречески даже нет такого термина «личность»), а в ней важно только самодвижение, вечное самодвижение» (Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т.2. М.: АСТ, 2000. С. 344).

начала, материи). Во втором случае мироздание предстает «изливающимся» из Первоначала в сферу оскудения его полноты. Здесь мы также обнаруживаем некоторые промежуточные варианты, например, сопряжение креационистской схемы с элементами эманатизма в Ареопагитиках, когда Бог понимается не только как отделенный от мира Творец, но и как самораспространяющееся Благо. Платонизм включает в себя как представления о «безличном» Едином, порождающем мир из своей Полноты, так и учение об антропоморфном Демиурге. И для платонической традиции, и для гностицизма характерно раздвоение божественной области на два начала – «отеческое» и демиургическое.

В античности мы встречаемся как с натурфилософской концепцией эманации, так и с эманативной моделью самораспространяющегося Блага, оскудевающего в этом самораспространении. На рубеже тысячелетий произошло сопряжение античного пантеизма с библейским креационизмом. Важную роль в этом отношении выполнил Филон Александрийский.

На протяжении первого тысячелетия нашей эры в европейской философии сосуществовали несколько направлений в решении космогонического вопроса. Довольно рано христианская ортодоксия стала исповедовать концепцию творения из ничего трансцендентным Богом и противопоставлять себя античному пантеизму и гностическим космогониям. В IV веке в контексте арианских споров христианская догматика установила четкое разделение между понятиями «рождать» и «творить»: Бог создает мир за пределами себя своим действием, тогда как акт рождения Богом Отцом совершается только в Троице по отношению к Сыну. В то же время церковная космогоническая схема испытала существенное влияние со стороны неоплатонической мысли, что в ярко выражено в синтезе креационистского и эманативного подходов в Ареопагитиках. В то же время критика пантеизма в любых его формах с течением времени обрела в церковной мысли устойчивую форму.

Неоплатоническая мысль активно разрабатывала концепцию «нисходящего» эманатизма. Единое-Благо распространяет себя за пределы своей сущности, постепенно ослабляясь. Параллельно с этим развивались гностические космогонии, которые являлись объектом критики не только со стороны церковной ортодоксии, но и со стороны неоплатонической мысли (трактат Плотина «Против гностиков» также имел название «Против утверждающих, что мир – зло и Творец его – зло»). Христиан и платоников не устраивал гностический дуализм (в основном в «слабой» форме, предполагающей происхождение второго метафизического начала из Абсолюта). Именно дуалистическая космология стала характерным признаком гностицизма. Дуализм неоднократно заявлял о себе в лице различных оппозиционных христианской церкви еретических движений (например, павликиане и богомилы исповедовали «слабый» дуализм, а манихеи – «сильный»). Однако нужно учитывать, что гностицизм – многообразное направление, в котором дуализм может переплетаться с пантеистическими мотивами. Характерным отличием гностической космогонии от христианской и платонической является активное использование мифологического языка изложения (в христианской и платонической космогонии встречаются элементы мифологии, но не в таком значительном объеме).

Естественно, мыслители, придерживавшиеся гностического учения, либо открыто признавались еретиками, либо балансировали на грани подпадания под церковное осуждение. Есть все основания полагать, что именно это учение, а не концепция творения из ничего, усвоенная ортодоксией как догмат, в большей степени соответствует раннехристианскому мирозерцанию, еще не подвергшемуся философизации со стороны платонической и в целом античной мысли.

Универсальной проблемой космогонических концепций является соотношение абсолютного и относительного бытия. Абсолют как все совершенное существо должен «покрывать» собой весь объем бытия.

Возникает вопрос, каким образом в этом контексте мыслить относительное. Получается, что абсолютное в определенном смысле нуждается в относительном, чтобы отличаться от относительного, но это не соответствует представлениям об Абсолюте как самодостаточном существе.

Христианские апологеты указывают на уникальность догматического учения о творении, обусловленную, по их словам, богооткровенным характером догматики, а также на его превосходство над всеми остальными вариантами космогоний в том смысле, что оно лишено тех проблем, с которыми сталкиваются альтернативные учения. Однако наш анализ показывает, что в ортодоксальной концепции творения мира из ничего имеются довольно серьезные проблемные аспекты.

Под влиянием платонической традиции концепция творения из ничего в истории христианского богословия использовала и демиургическую, и эманативную схемы космогоний. Ортодоксия внесла существенные изменения в платоновскую концепцию Демиурга и неоплатоническую концепцию самораспространяющегося Блага, объединив их в рамках единого догматического учения о разумном Творце, который замыслил мир и от избытка благодати решил реализовать свои предвечные благие идеи за пределами своей божественной сущности.

Крайние формы пантеизма, в которых Бог и мир отождествляются по примитивной схеме, не решают указанной проблемы, а, скорее, «смазывают» ответ. Эманативная модель также оставляет нерешенными вопросы о причине исхождения Первоначала за пределы самого себя, а также вопрос о том, нуждается ли Первоначало в ином, и если да, то как это совместить с его совершенной свободой.

Космогония, представленная в гностико-мистической традиции, позволяет наиболее естественно решить все подобные вопросы: «Схема, согласно которой мир возникает как динамическое самоограничение Бога в себе самом (в сфере ничто, проявившейся в нем), во-первых, удерживает Абсолюта в качестве самодостаточного существа, поскольку мир возникает в

особом «пространстве», которое не имеет своей автономной онтологии, представляя собой именно ничто по отношению к самому Абсолюту. Во-вторых, данная концепция не позволяет нам скатываться в тонкий дуализм креационистской модели, где Бог и мир предстают как иносущные друг другу. В-третьих, мы избегаем негативизации мира, которая по-своему обыгрывается в эманатизме, ортодоксии и дуалистическом гностицизме»³⁹². Тварь в рассматриваемой нами концепции предстает «этапом» или «моментом» в процессе выявления Богом в себе особой сферы ничто и затем в интеграции этой сферы в свою божественную полноту. Тварный мир мыслится здесь в качестве своего рода «замедления» и «остановки» указанного божественного процесса. Таким образом, творение не имеет своей, отличной от Бога сущности, противостоящей Абсолюту природы, и мы получаем убедительное разрешение вопроса о том, как мыслить Абсолют самодостаточным при наличии относительного бытия. Творение здесь отлично от Бога, и в то же время не может быть отделено от него, что позволяет нам пройти между Сциллой пантеизма, растворяющего мир в Абсолюте, и Харибдой дуализма, в которой Абсолют перестает быть самодостаточным и независимым от относительного началом.

Оригинальность философской системы Карсавина в контексте русской религиозной мысли заключается в том, что он совместил самые современные тенденции философии рубежа XIX и XX веков с важнейшими традициями европейской богословско-философской мысли. Не все в этом наследии является актуальным и нужным для современности, но Карсавин хорошо показывает, что такие важные концепции, как концепция творения (возникновения мира) безусловно сохраняет актуальность, являясь вечной проблемой философии, только изменяющей свою формулировку.

³⁹² Надеина Д. А. Мистико-гностицистская традиция в контексте космогонической проблематики европейской философии // LXXXI Международная научно-практическая конференция «Научный форум: юриспруденция, история, социология, политология и философия». № 10 (81). М.: Изд. «МЦНО», 2023. С. 8.

Проблема творения разрабатывалась Л.П.Карсавиным на основе обстоятельного анализа особенностей средневекового мировоззрения, в том числе его еретических направлений. По утверждению философа, все сущее отличается от Абсолюта, но не по принципу субстанциальной противопоставленности ему. В то же время Карсавина не удовлетворяет тот вариант пантеистической системы, в котором различия между абсолютным и относительным просто нивелируются. Главнейшим недостатком указанной формы пантеизма является, по мнению философа, отрицание самостоятельного значения ничто, из которого и в котором Бог творит мир. Имманентность всего сущего Богу не отменяет аспекта трансцендентности Абсолюта миру. Выделяя три версии осмысления космогонического вопроса – дуалистический, пантеистический и православно-христианский – Карсавин в своих космологических рассуждениях показывает свою принадлежность не к догматически-христианской, а к гностико-мистической традиции, утверждая независимое существование ничто «рядом» с Богом (несмотря на свои собственные заявления в «православно-христианском» характере своей космогонии).

Ничто в определенном смысле противостоит Богу, через соединение с ним Бог становится миром, но Бог сам выявляет в себе ничто, показывающее свою самостоятельности, и сам творит себя в том «пространстве» ничто, которое выявлено им внутри себя. Самоограничение Бога в акте творения представляет собой в то же время самоотражение Абсолюта подобно сотворению живого зеркала. Движение сотворенных сущих в этом контексте понимаются как движения самого Бога, отличные в определенном аспекте от Него. Ограничивая себя, чтобы дать место нечто, Бог повторяет Себя в указанном пространстве, создавая полную копию себя в сотворенном им мире. Творение является результатом самоограничения и самооконечивания Бога, что преодолевает трудности и эманационной модели (где Бог творит совершенное подобие Себя за пределами своего бытия) и креационистской схемы (творение мира через установление субстанциальной границы между Абсолютом и

тварью). Важным здесь является введение динамического компонента в космогонический процесс: Абсолют постоянно осуществляет свое движение в ничто и обратно в себя. Это позволяет удержать одновременную трансцендентность абсолютного миру и его имманентность мира, это дает вполне удовлетворительную схему совмещения этих противоположных определений (в сравнении с неудовлетворительной ортодоксальной версией совмещения этих аспектов).

Оригинальной идеей карсавинской метафизики является утверждение о том, что Абсолют в принципе может иметь свой статус «абсолютности» только через соотнесенность с не-абсолютным бытием; последнее требуется Абсолюту и логически, и онтологически. Несовершенство, множественность, разделенность здесь становятся не менее важными и онтологически ценными характеристиками, чем единство и совершенство. В этом контексте Карсавин утверждает принцип совпадения целого и любой его части, когда устраняется различие между единством «вертикальным» и единством «горизонтальным». Тем самым Карсавин дает естественное метафизическое основание для ключевого принципа гностической религиозности – признания того, что каждая личность являет собой проявление в наблюдаемом бытии апофатического Абсолюта.

Самостоятельное значение несовершенного бытия Карсавин обосновывает через образ Иисуса Христа как выразителя абсолютного значения несовершенства, которое не только дополняет, но даже обогащает абсолютное бытие. Здесь устройство абсолютного бытия предлагается понимать через метафизику человека. Система эмпирических личностей предстает в карсавинской космологии как «реальный» Абсолют. Всевременное бытие человека – это аспект его абсолютности, т. е., в сущности, бытие самого Бога, который проживает эмпирическую жизнь через отдельно взятого индивида. Человеческая душа в этом контексте становится образом Абсолюта в ничто. В то же время Абсолют может стать личностью только в аспекте противостояния иному, а значит – в акте снисхождения в область

относительного. Перемещение Карсавиным акцента внутри религиозной метафизики с Бога на человека точно соответствует главной тенденции гностической религиозности. В этом контексте важное значение приобретает модель божественного Всечеловека, который представляет собой теофанию Бога в сфере ничто и из которого возникает все множество наблюдаемых нами человеческих индивидов. Здесь на первый план выходит фигура Адама Кадмона из каббалистической традиции, который выступает божественным олицетворением всего человечества и задачей которого является возвращение к полноте божественного совершенства. Недостаточное усилие Кадмона на этом пути привело к распадению его на множественность человеческих личностей – смертных и несовершенных. Интересно, что неполнота восприятия Бога Всечеловеком (Адамом Кадмоном) имеет не только отрицательный, но и положительный момент: таким образом у человека возникает дар свободы, для существования которого необходимо неполное принятие божественного совершенства. В то же время в Адаме Кадмоне и после его «падения» осуществляется единство людей друг с другом на глубинном уровне (в аспекте их всевременности). Актуальной задачей человека в этой связи является преодоление индивидуалистической раздробленности. Грех и «вина» человека мыслятся в контексте второго «оконечивания» Бога, связанного с «леностью» Адама Кадмона в его устремлении к Богу.

Тенденция к распадению на множество элементов мыслится Карсавиным присутствующей в самом Абсолюте как онтологически необходимое явление. Тенденция к разложению мгновенно компенсируется обратным действием, по причине чего Абсолют не испытывает никакого умаления. Если в аспекте абсолютного тенденции к единению и разложению тождественны, то в аспекте неабсолютного между ними появляется ощутимый зазор: не происходит мгновенной компенсации одного другим. Именно указанная «заторможенность» приводит к трансформации Бога, при его вхождении в ничто, в несовершенство мира, а не сам факт разделенности, наличествующий

в эмпирической сфере бытия. Разъединение здесь не может достичь своего предела, после чего оно бы мгновенно обратилось в единство (эта «застылость» стремления к разделению обнаруживается в феномене пространства). Время в этом контексте представляет собой замедленность (немгновенность) движения к всеединству для Бога, находящегося в ничто. Временная длительность также обусловлена стремлением несовершенного бытия восстановить свое исходное состояние через последовательную реализацию всех своих возможностей. Самостоятельно и свобода твари, таким образом, обусловлена указанной замедленностью божественного движения в сотворенном мире.

Карсавин подчеркивает взаимообратимость процессов умирания и воскресения в космогоническом контексте: смерть Бога есть начало твари, гибель творения связана с воскресением Абсолюта. Иными словами, происходит вечный процесс: творение живет умиранием Бога, а Бог живет умиранием творения. В этом контексте важное значение приобретает категория страдания, которое является онтологически необходимым; злом же здесь выступает замкнутое на себе страдание, отъединившееся от наслаждения. Зло и грех в свете космологии Карсавина предстают извращением естественной направленности человека к достижению полноты божественной жизни. Вместо модели искоренения греховных начал карсавинская метафизика предлагает адекватную реализацию соответствующих желаний, раскрепощение божественной силы, заключенной в человеке. Природа зла объясняется здесь из неполноты реализации божественных теофаний в контексте отрицания субстанциального понимания зла.

Смерть понимается русским философом в контексте укорененности в Боге диалектической пары «смерть – воскресение», определяющей космогонический процесс. Несовершенная реализация этой диалектической пары выступает в данном случае как смерть в ее эмпирическом варианте. Эмпирическая смерть является у Карсавина фундаментальным аспектом

процесса богоявления в ничто, реальным опытом ничто. Если единство существует во взаимодействии с разъединением, смерть Бога – с Его воскресением, страдание онтологически требует аспекта наслаждения, то и рай требует актуального своего сосуществования с адом: ад в его слитности с раем должен находиться в самом Боге. Наличие ада является важным признаком существования у творения его небожественной свободы.

Борьба со злом в карсавинской метафизике понимается как борьба за полноту добра. Преображение мира – не в уничтожении злого, не в отделении его от добра, а в предельном возвышении всего сущего, ликвидирующем разделение добра и зла. Преодоление несовершенства мироздания требует возвышения метафизического статуса человеческой и половой любви. Именно человеческая любовь, а не оторванная от нее «идеальная» мистическая любовь к Богу, презирающая человеческие проявления любви, выступает залогом достижения полноты соединения с Богом.

Изложенные аспекты карсавинской космогонии преодолевают проблематику двух противостоящих друг другу концепций – пантеистической и креационистской: «Важно подчеркнуть, что концепция русского мыслителя не совпадает с теми пантеистическими представлениями о творении, которые мы встречаем в эманативной космогонии. Эманативная модель предполагает, что абсолютное бытие, переливаясь через границу своей внутренней полноты, бессознательно создает нечто подобное себе за своими пределами. Ярким примером в этом плане выступает неоплатоническая концепция возникновения мира. Понимание акта творения именно как самоограничения и выявления Бога в сфере ничто исключает представления об “удвоении” Бога в творческом процессе, как и стремление негативизировать тварный мир как ущербное подобие Абсолюта»³⁹³.

Можно сделать вывод, что философская система Карсавина дает оригинальное развитие традиции гностического христианства, все темы,

³⁹³ Надеина Д. А. Концепция творения Л. П. Карсавина в контексте философской традиции объяснения происхождения мира // Научное мнение. 2023. №9. С. 68.

характерные для гностической традиции, он осмысливает по-новому, используя достижения новейшей философии (прежде всего систем Э. Гуссерля и А. Бергсона). Безусловным метафизическим центром системы Карсавина является концепция возникновения мира из Абсолюта, и здесь он наиболее наглядно и полно использует многовековые достижения гностической традиции, показывая, что она является наиболее плодотворным направлением для осмысления Абсолюта, мира и человека.

Список литературы

1. Августин Аврелий. О граде Божием. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. 525 с.
2. Августин Аврелий. О книге Бытия буквально // Блаженный Августин. Трактаты. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. С. 316-673.
3. Аверинцев С. С. Собрание сочинений: София-Логос. Словарь. К.: Дух и Литера, 2006. 912 с.
4. Аверинцев С.С. Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России // Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Языки русской культуры, 1996. 448 с.
5. Алипий (Кастальский-Бороздин), архим. Догматическое богословие: курс лекций. Сергиев Посад : Свято-Троицкая Лавра, 2014. 287 с.
6. Альфсвог К. Explicatio и complicatio dei в понимании Кузанским отношения между Богом и миром. // Verbum. 2011. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/explicatio-i-complicatio-dei-v-ponimanii-kuzanskim-otnosheniya-mezhdu-bogom-i-mirom> (дата обращения: 28.08.2023).
7. Аляев Г. Е. Богословско-космологические идеи Николая Кузанского в историко-философском контексте // Философия и космология. 2013. № 1 (11). С. 221-236.
8. Аникин Д. Ф. Божественный свет (нетрадиционные суждения по традиционной теме) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2011. №2. С. 37-60.
9. Анисин А. Л. К различению «Всеединства» и «Соборности» как онтологических принципов // Омский научный вестник. 2007. №2 (54). С. 90-93.
10. Аристид. Апология. О почитании Бога всемогущего // Сочинения ранних христианских апологетов. СПб.: Алетейя, 1999.
11. Аристотель. Физика. Сочинения. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 59-262.

12. Астапов С. Н. Рецепция отрицательной диалектики Николая Кузанского в русской религиозной философии первой половины XX века // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2009. №2. С. 5-9.
13. Афанасий Александрийский. Изложение веры // Творения. Ч.1. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1902. С. 264-267.
14. Афинагор Афинянин. Прощение о христианах // Сочинения древних христианских апологетов. СПб.: Алетейя, 1999
15. Афонасин Е. В. Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства. СПб.: Алетейя, Изд-во Олега Абышко, 2002. 368 с.;
16. Афонасин Е. В. Гнозис в зеркале его критиков: античный гностицизм в контексте платонической философии поздней античности // Историко-философский ежегодник. 2003. С. 176-211.
17. Афонасин Е. В. Гностицизм второго века н.э.: античные свидетельства. Новосибирск, 1999. 44 с.;
18. Баранов В. Е. Философия личности Л.П.Карсавина // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. 2008. №56. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/filosofiya-lichnosti-l-p-karsavina> (дата обращения: 28.08.2023).
19. Березовская О. Б. Учение о Боге и возвращении в философии Иоанна Скота Эриугены // Вестник ПСТГУ. 2007. №18. С. 92-110.
20. Берестов И. В. Необходима ли эманация? // Плотин: путь к реальности. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. С. 289-318.
21. Берестов И. В. «Первоначало» Плотина как «Благо» и «Действие» // Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 5. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003. С. 284 - 303.
22. Берестов И. В. Проблема свободы у Плотина: дис. ... к. филос. н.: 09.00.03. Новосибирск, 2004. 171 с.
23. Берестов И. В. Свобода в философии Плотина. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. 380 с.

24. Беспечанский Ю. В. Проблема описания Абсолюта в феноменологической философии: дисс. ... к. филос. н.: 09.00.03. СПб., 2013. 212 с.
25. Бирюков Д. С. Николай Мефонский. Полемика с латинянами и с Сотирихом, учение о Пятидесятнице и опровержение Прокла в контексте учения об иерархии причин и проблемы универсалий // Антология восточнохристианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. Т. 2. М., СПб.: Изд. «Никея», РХГА, 2009.
26. Бирюков Д. С. Отношение причастности: концепты общего и особенного в восточно-христианской философской традиции (античный и византийский периоды): автореф. дисс. ... д. филос. М., 2016. 58 с.
27. Бирюков Д. С. Отношение причастности: концепты общего и особенного в восточно-христианской философской традиции (античный и византийский периоды): дисс. ... д. филос. М., 2016. 330 с.
28. Бирюков Д. С. Причастность и универсалии в восточно-христианской мысли: некоторые темы и линии. СПб.: РХГА, 2016. 230 с.
29. Бирюков Д. С., Смирнов Д. В. Климент Александрийский. Учение о творении // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2014. Т. 35. С. 562-663.
30. Богомоллов А. В. Диалектическое решение проблемы небытия в истории древнегреческой философии: досократический и классический этап: дисс. ... к. филос. н.: 09.00.03. Нижний Новгород, 2014. 161 с.
31. Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. М.: Спасо-Преображенский Валаамский Ставропигиальный монастырь, 1994. 246 с.
32. Борзова Е. П. Триадология. СПб.: «СПбКО», 2013. 579 с.
33. Бородай Т.Ю. Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. М.: Изд. Савин С.А, 2008. 284 с.
34. Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия в произведениях Иоанна Скота Эригены. М.: Мартис, 1998. 445 с.

35. Бриллиантов А. Эригена Иоанн Скот // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. 1904. Т. 41. С. 16-20.
36. Булгаков С., прот. Невеста Агнца. Париж, 1945. 622 с.
37. Булгаков С., прот. О тварности // Вопросы философии и психологии. 1915. Кн. 129 (IV). С. 293-344.
38. Бурмистров К. Ю. «Небесный Адам» и еврейская каббала в европейской религиозно-философской мысли конца XVII - начала XVIII вв. // Философский журнал. 2020. №13 (2). С. 49-67.
39. Бурмистров К. Ю. «Он сжал Себя в самом себе»: каббалистическое учение о «самоудалении» Бога (цимцум) и его интерпретации в европейской культуре // История философии. 2009. № 14. С. 3-44.
40. Бурмистров К. Ю. Учение о бесконечном в еврейском мистицизме // Философский журнал. 2018. №11 (3). С. 71-87.
41. Бурмистров К. Ю., Эндель М. И. О божественных Именах в еврейском мистицизме // Вестник ПСТГУ. 2014. №56 (6). С. 55-71.
42. Ванеев А.А. Два года в Абези. В память о Л.П. Карсавине. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990. 386 с.
43. Василик В. В. Иоанн Скот Эриугена // Антология средневековой мысли. СПб.: Изд-во РХГИ, 2001. С. 166-189.
44. Вернер В., Худа-гранат М. Идея всеединства Льва Платоновича Карсавина между историческим и сверхисторическим мышлением // История и современность. 2012. №1. С. 3-14.
45. Вертеловский А. Ф. Западная средневековая мистика. Харьков: Тип. окр. Штаба, 1888. 275 с.
46. Волкова Н. Плотин о бесконечной силе Единого в контексте эманации // Философская антропология. 2016. №2 (2). С. 264-283.
47. Воробьев Д. В. Роль ничто в реальности умственных построений: дисс. ... д. филос. н.: 09.00.01. Нижний Новгород, 2010. 359 с.
48. Воробьев Д. В., Спиридонов А. Л. О «возможности-бытия» Николая Кузанского как учения о сущем и небытии // Гуманитарные научные

исследования. 2019. № 1 (89). URL: URL:
<https://human.snauka.ru/2019/01/25492> (дата обращения: 19.07.2023).

49. Гагинский А. М. О смысле бытия и значениях сущего: историко-философские разыскания // Философский журнал. 2016. № 9 (3). С. 59-76.

50. Генрих Сузо. Книжка истины // Антология средневековой мысли. Т. 2. М.: Изд-во РХГИ, 2002. С. 466-486.

51. Гинтаутас М. Л.П.Карсавин: от *unitas contracta* Николая Кузанского к *egoici furori* Джордано Бруно // Verbum. 2019. №21. С. 9-27.

52. Глазков А. П. Идея богочеловечества как разрешение антиномии онтологической дифференции Бога и мира в эсхатологической историософии всеединства // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2015. № 4 (45). С. 223-226.

53. Гнедич П., прот. Догмат искупления в русской богословской науке (1893–1944). М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. 493 с.

54. Городнева М. С. Духовный опыт русской философии: мечта о всеедином // Вестник РХГА. 2015. Т. 16. Вып. 4. С. 108-115.

55. Городнева М. С. Интуиция ума о духовном опыте сердца в философии Л.П. Карсавина // Аспирантский вестник. 2015. Т. 15. № 3-4. С. 72-77.

56. Горфункель Г. Ф. Философия эпохи Возрождения. М.: Высшая школа, 1980. 368 с.

57. Гребешев И. В. Персоналистические мотивы в историософии Л.П.Карсавина // Вестник РГГУ. 2009. №12. С. 286-290.

58. Григорий Нисский. Защитительное [слово] о Шестодневе // Творения святого Григория Нисского. М.: Тип. В. Готье, 1861. С. 1-75.

59. Григорий Палама. Антирретики против Акиндина. Краснодар: Текст, 2010. 368 с.

60. Григорий Палама. О божественном соединении и разделении // Григорий Палама. Трактаты. Краснодар: Текст, 2007. С. 6-38.

61. Григорий Палама. Собеседование православного Феофана с возвратившимся от варлаамитов Феотимом, или О божественности и о том,

что в ней причастуемо, а что непричастуемо // Св. Григорий Палама. Трактаты. Краснодар: Текст, 2007. С. 121-132.

62. Григорий Палама. Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы. Краснодар: Текст, 2006. 215 с.

63. Гутова С. Г. Личность и мир в философии всеединства Л.П.Карсавина // Вестник Челябинского государственного университета. 2015. № 19 (374). С. 152-156.

64. Давыденков О., прот. Догматическое богословие. М.: ПСТГУ, 2005. 415 с.

65. Давыденков О., прот. Догматическое богословие. М.: ПСТГУ, 2017. 624 с.

66. Даренский В. Ю. Метод «мистической критики» католичества у Л.П.Карсавина // Философский полилог. 2018. Вып. 2 (4). С. 17-28.

67. Дёмин И. В. Различение первичной и вторичной историчности в метафизике Л. Карсавина и в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. 2016. №1. С. 83-90.

68. Диллон Дж. Монистическая и дуалистическая тенденции в платонизме до Плотина // Scholē. 2008. №1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/monisticheskaya-i-dualisticheskaya-tendentsii-v-platonizme-do-plotina> (дата обращения: 29.08.2023).

69. Диллон Дж. Средние платоники. 80 г. до н.э. - 220 г. н.э. СПб.: Изд-во Олега Абышко, Алетейя, 2002. 448 с.

70. Душин О. Э. Coincidentia oppositorum и разрешение противоречий: Николай Кузанский, С. Л. Франк, Павел Флоренский // Вече. 2015. №27-2. С. 74-85.

71. Евангелие Истины // Евангелие Истины: двенадцать переводов христианских гностических писаний / пер. Дм. Алексеева; под ред. А. С. Четверухина. Ростов н/Д : Феникс, 2008.

72. Евлампиев И. И. Два полюса восприятия Николая Кузанского в русской философии (С. Франк и Л. Карсавин) // Вопросы философии. 2010. № 5. С. 125 - 138.

73. Евлампиев И. И. Евангелие Истины и рождение христианской философии // История философии. 2017. №22 №1. С. 15-26.

74. Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX-XX веках: русская философия в поисках Абсолюта. Ч. 1. СПб.: Алетея, 2000. 415 с.

75. Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX-XX веках: русская философия в поисках Абсолюта. Ч. 2. СПб.: Алетея, 2000. 416 с.

76. Евлампиев И. И., Куприянов В. А. Концепция истинной смерти Л.П.Карсавина и "синтетический" образ Иисуса Христа в творчестве Ф. М. Достоевского // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. № 1 (5). С. 20-39.

77. Евлампиев И. И. Л.П.Карсавин и традиция мистического пантеизма в европейской философии // Соловьевские исследования. 2019. №2 (62). С. 178-192.

78. Евлампиев И. И., Матвеева И. Ю. Религиозное учение Л. Н. Толстого и концепция личности Л.П.Карсавина // Соловьевские исследования. 2019. № 3 (63). С. 150-161.

79. Евлампиев И.И. Метафизика личности Л. Карсавина и окончательное преодоление «атомистической» модели человека // Перспективы метафизики. Классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/evlampiev-ii/metafizika-lichnosti-lkarsavina-i-okonchatelnoe-preodolenie-atomisticheskoy-modeli>

80. Евлампиев И.И. Неискаженное христианство и его судьба в европейской истории. СПб.: ЦСО, 2024. 808 с.

81. Евлампиев И. И. Соотношение рационального и мистического познания в философии Николая Кузанского // Принцип «совпадения противоположностей» в истории европейской мысли: Альманах. СПб.: Нестор-История, 2011. С. 63-85.
82. Евлампиев И. И. Философия Л.П.Карсавина и мистическое учение Каббалы // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. 2022. №16 (2). С. 634-643.
83. Ермолин А. В., Азов А. В. Восприятие католичества в трудах Л.П.Карсавина // Ярославский педагогический вестник. 2017. № 1. С. 240-243.
84. Ермолин А. В. Феномен филокатолицизма в русской религиозной философии: автореф. дис. ... к. филос. н. Санкт-Петербург, 2014. 22 с.
85. Ермолин А. В. Филокатолицизм в философии В. С. Соловьева, Л.П.Карсавина и С. Н. Булгакова // Вестник ЯрГУ. 2012. № 3 (21). С. 194-197.
86. Жиртуева Н. С. Феномен мистики в русской религиозной философии // Парадигмы истории и общественного развития. 2021. №21-22. С. 79-83.
87. Зайцев Е. Учение В. Лосского о теозисе. М.: ББИ, 2007. 296 с.
88. Зеньковский В. История русской философии. М.: Академически Проект, Раритет, 2001. 880 с.
89. Зеньковский В., прот. Православная мысль // Идея всеединства Владимира Соловьева. 1955. Вып. 10. С. 45-59.
90. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры // Иоанн Дамаскин. Источник знания. М.: ИНДРИК, 2002.
91. Иринеи Лионский. Против ересей. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. 672 с.
92. Иустин Философ. Диалог с Трифоном иудеем // Св. Иустин. Философ и мученик. М.: Паломник; Благовест, 1995
93. Иустин Философ. Первая апология // Св. Иустин. Философ и мученик. Творения. М.: Паломник; Благовест, 1995.
94. Йонас Г. Гностицизм. СПб.: Лань, 1998. 382 с.

95. Каменских А. А. Логико-темпоральный схематизм поздних неоплатоников и Льва Карсавина // Логико-философские штудии. 2018. Т. 16. № 1-2. С. 19-20.
96. Канаева В. Ю. Возможность богопознания у Ареопагита и Николая Кузанского // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2009. № 4. С. 184-188.
97. Карасев Н. А. Западная мистика в поисках собственного пути богопознания: Мейстер Экхарт, Жан Жерсон и Николай Кузанский // Общество: философия, история, культура. 2016. №10. С. 30-33.
98. Карсавин Л. П. Восток, Запад и русская идея // Сочинения. М.: Раритет, 1993.
99. Карсавин Л. П. Глубины сатанинские (офиты и Василид) // Л.П.Карсавин. Сочинения. М.: Раритет, 1993.
100. Карсавин Л. П. О добре и зле // Карсавин Л. П. Малые сочинения.
101. Карсавин Л.П. О личности // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М.: Ренессанс, 1992.
102. Карсавин Л. П. О началах. М.: Берлин, 2016.
103. Карсавин Л. П. О свободе // Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994.
104. Карсавин Л. П. Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства // Путь православия. 1927. №6. С. 32-49.
105. Карсавин Л.П. Письма // Символ. Париж, 1994. №31. С. 108-109, 147-159.
106. Карсавин Л. П. Путь Православия // Православие: pro et contra, антология. СПб.: НОКО, 2012. С. 280-287.
107. Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях) / Предисл. и коммент. С. В. Мосоловой. М.: Изд-во МГУ, 1994. 176 с.
108. Карсавин Л. П. Noctes Petropolitanae // Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994.

109. Карсавин Л. П. *Saligia* // Сочинения / Сост., вступ. статья и прим. С. С. Хоружего. М.: «Раритет», 1993. С. 31-72.
110. Кирилл (Зинковский), иеромон. Великие отцы Церкви о материи и теле человека (Александрийская и Каппадокийская школы). СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014. 509 с.
111. Кирилл (Зинковский), иеромон. Новизна понятия «меоничности» материи в умозрении святителя Василия Великого // Ученые записки Орловского государственного университета. 2014. №5. С. 114-120.
112. Кирилл (Зинковский), иеромон. Онтологический статус материи и плоти в творениях свт. Василия Великого // Вестник Орловского государственного университета. 2014. № 2 (37). С. 121-125.
113. Кирилл (Зинковский), иеромон. Онтология материи и тела у святителя Афанасия Великого // Метaparадигма. 2014. №5. С. 42-72.
114. Кирилл (Зинковский), иеромон. Представления о материи и теле человека в сочинениях Афинагора // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. 2013. Т. 7. Вып. 2. С. 272-290.
115. Кирилл (Зинковский), иеромон. Представления о материи и теле человека в творениях свт. Григория Нисского // Человек. 2014. №6. С. 135-147.
116. Кирилл (Зинковский), иеромон. Учение Климента Александрийского о материи, Теле Христа и теле человека // Труды Перервинской православной духовной семинарии. 2013. №8. С. 82-117.
117. Кирилл (Зинковский), иеромон. Учение о материи в сакраментально-антропологическом аспекте в трудах богословов александрийской школы, великих каппадокийцев и преп. Максима Исповедника // Дисс. ... доктора богословия. СПб., 2014. 614 с.
118. Климент Александрийский. Строматы. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. 1248 с.
119. Колесниченко Ю. В. Концепция «Симфонической личности» в философии Л.П.Карсавина // Terra Linguistica. 2017. №8 (2). С. 83-88.

120. Коначева С. От Creatio ex nihilo к Creatio ex profundus: переосмысление доктрины творения в постметафизической теологии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39 (2). С. 38-60.
121. Конев А. Сопоставление учения об обожении в богословии Фомы Аквинского и Григория Паламы. / Работа на соискание учёной степени бакалавра богословия. СПб.: Католическая Высшая Духовная Семинария «Мария-Царица Апостолов»; Богословский институт св. Иоанна Златоуста. 2010-2011. 44 с.
122. Коплстон Ф. Ч. Фома Аквинат. Введение в философии великого средневекового мыслителя. Долгопрудный: Вестком, 1999. 276 с.
123. Копылова О. А. Понятие «неразличия» в философии Н. Кузанского и И. Экхарта // АСТА ERUDITORUM. 2010. № 8. С. 156-158.
124. Круглова И. Н. Творение ex nihilo в пространстве философского дискурса // Вестник Томского государственного университета. 2017. №39. С. 120-132.
125. Кузнецова С. В. Концепция единого сущего в европейской и отечественной философской традиции: дис. ... д. филос. н.: 09.00.03. Москва, 2009. 289 с.
126. Кузнецова С. В. Концепция социальной личности в метафизике Л.П.Карсавина // Преподаватель XXI век. 2015. №2 (3). С. 269-276.
127. Кулешов М. С. Роль и значение концепции потенциального православия нехристианских религий Евразии в социальной философии классического евразийства // Социально-политические науки. 2018. №2. С. 313-315.
128. Лев Платонович Карсавин / Ред. С. С. Хоружий. М.: РОССПЭН, 2012. 527 с.
129. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2010. 558 с.
130. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т.1. М.: АСТ, 2000. 624с.
131. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т.2. М.: АСТ, 2000. 846с.

132. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. 6. М.: АСТ; Фолио, 2000
133. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 8. Кн. 1. М.: АСТ; Фолио, 2000.
134. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. 8. Кн. 2. М.: АСТ; [Харьков] Фолио, 2000.
135. Лосев А. Ф. О трактате Николая Кузанского “О неинном” // Вопросы философии. 2021. № 9. С. 150-164.
136. Лосев А. Ф. Жизненный и творческий путь Платона // Платон. Полное собрание сочинений в 4-х тт. М.: Мысль, 1990.
137. Лошиц И. В. История понятия бесконечности от Античности до Николая Кузанского // Вопросы философии. 2014. № 12. С. 130-138.
138. Лукомский Л. Ю. Апофатика и учение об эманации о Плотина // АKADEMEIA: Материалы и исследования по истории платонизма. 2000. Вып. 2. С. 160-179.
139. Малинов А. В. Понятие единства у Николая Кузанского и Льва Карсавина // Verbum. 2011. №13. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ponyatie-edinstva-u-nikolaya-kuzanskogo-i-lva-karsavina> (дата обращения: 28.08.2023).
140. Мальгина Н. Ю. Личность и история в метафизике всеединства Л.П. Карсавина: дисс. ... к. филос. н.: 09.00.03. Москва, 2014. 145 с.
141. Мальгина Н. Ю. О специфике историко-философской позиции Л.П.Карсавина // Вестник НГУ. 2013. Т. 11. №3. С. 145-150.
142. Марк Эфесский. О сущности и энергии // А. Ф. Лосев. Имя. СПб.: Алетейя, 1997. С. 472-488.
143. Медова А. А. Тело симфонической личности в учении Л.П.Карсавина // Нравственные ценности и будущее человечества. XVIII Красноярские краевые Рождественские образовательные чтения: Межрегиональная научно-практическая конференция. Красноярск: Восточная Сибирь, 2018. С. 155-162.

144. Мейстер Экхарт. Толкование на Исход // Реутин М. Ю. Мистическое богословие Мейстера Экхарта. Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья. М.: РГГУ, 2011. С. 239-345.

145. Мелих Ю. Б. Ж. Маритен и Л.П.Карсавин: исход к Ф. Аквинскому и Н. Кузанскому // Вестник Мурманского государственного технического университета. 2010. №13 (2). С. 273-277.

146. Мелих Ю. Б. Персонализм Л.П.Карсавина и европейская философия. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 272 с.

147. Мелих Ю. Б. Персоналистское содержание философии Л.П.Карсавина: автореф. дисс. ... д. филос. н.: 09.00.03. Москва, 2001. 33 с.

148. Мелих Ю. Б. Сущее личности и личностность единсущего: к вопросу о спорности персонализма у Л.П.Карсавина и Н. А. Бердяева // Вопросы философии. 2008. №8. С. 145-157.

149. Месяц С. В. Демиург // Православная энциклопедия. Т. 14. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2006. С. 174-176.

150. Месяц С. В. Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV века // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 823-858.

151. Моисеев П. А. Концепция Абсолюта у Дионисия Ареопагита: дисс. ... к. филос. н.: 09.00.03. Новосибирск, 2006. 163 с.

152. Морескини К. История патристической философии. М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 2011. 864 с.

153. Морозов В. Н., Титаренко О. А. // *Abyssus abyssum invocat*: диалектическая природа зла у Николая Кузанского и Якоба Бёме // *Verbum*. 2011. №13. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/abyssus-abyssum-invocat-dialekticheskaya-priroda-zla-u-nikolaya-kuzanskogo-i-yakoba-byome> (дата обращения: 28.08.2023).

154. Мухамедзянов Ф. Ф. Вера и разум в философии Иоганна Экхарта и Николая Кузанского: автореф. дис. ... к. филос. н.: 09.00.03. Москва, 2011. 29 с.

155. Мухамедзянов Ф. Ф. Понятие рациональности у Николая Кузанского // Вестник РГГУ. 2011. №15 (77). С. 172-182.

156. Надеина Д. А. Бог, творение и ничто: типология и проблематика основных концепций происхождения мира в истории европейской философии // Научное мнение. 2024. №1-2. С. 57-67.

157. Надеина Д. А. Концепция творения Л.П.Карсавина в контексте философской традиции объяснения происхождения мира // Научное мнение. 2023. №9. С. 66-71.

158. Надеина Д.А., Евлампиев И.И. Проблема происхождения и сущности ничто в христианской концепции творения мира Богом // История философии. 2024. Т. 29. №1. С. 17-28.

159. Надеина Д. А., Мезенцев И. В. К вопросу о соотношении космологии Л.П. Карсавина и православной традиции // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2024. №1. С. 107-117.

160. Надеина Д. А. Мистико-гностицистическая традиция в контексте космогонической проблематики европейской философии // LXXXI Международная научно-практическая конференция «Научный форум: юриспруденция, история, социология, политология и философия». № 10 (81). М.: Изд. «МЦНО», 2023. С. 5-9.

161. Надеина Д. А. Мистико-гностицистическая традиция в контексте основных классификаций философских космогоний // «Российская наука в современном мире»: LVII Международная научно-практическая конференция. М.: «Научно-издательский центр «Актуальность.РФ», 2023.С. 172-174.

162. Нечипоренко А. В. Онтология, эпистемология и диалектика Николая Кузанского: дисс. ... к. филос. н.: 09.00.03. Новосибирск, 2010. 167 с.

163. Нечипуренко В. В. Философско-каббалистический синтез Авраама Когена Эрреры: понятие Эйнсофа в "Puerta del cielo" // Научная мысль Кавказа. 2006. №3. С. 48-59.

164. Нечунаев В. В. Категория ничто и смысл негативности в апофатике Мейстера Экхарта: дисс. ... к. филос. н.: 09.00.03. Новосибирск, 2005. 148 с.
165. Николай Кузанский. Апология ученого незнания // Соч.: в 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1980. С. 5-32.
166. Николай Кузанский. Игра в шар // Соч.: в 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1980.
167. Николай Кузанский. О богосыновстве // Соч.: в 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1979.
168. Николай Кузанский. О возможности-бытии // Соч.: в 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1980.
169. Николай Кузанский. О даре Отца светов // Соч.: в 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1979.
170. Николай Кузанский. Об ученом незнании // Соч. в 2 т. М.: Мысль, 1979. Т. 1.
171. Ноговицын О. Н. Концепция *coincidentia oppositorum* и критика принципа противоречия Аристотеля в позднем трактате Николая Кузанского «О неинном» // EINAИ: Проблемы философии и теологии. URL: <https://eina.ru/2012-01-Nogovitsin.html> (дата обращения: 28.08.2023).
172. Оплетаева О. Н. Проблема "ученого незнания" и апофатическая традиция в истории философии: от Сократа до Николая Кузанского: дис. ... к. филос. н.: 09.00.03. Краснодар, 2008. 173 с.
173. Ориген. О началах. Новосибирск: ИЧЛ «Лазарев В. В. и О.», 1993. 383 с.
174. Ориген. О началах. СПб.: Библиополис, 2008. 790 с.
175. Пастырь Ермы // Писания мужей апостольских. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2008.
176. Петров В. В. Иоанн Скотт о «творении из ничего» и вечности творения в Слове Божиим // Историко-философский ежегодник. 2006. С. 58-76.

177. Петров В. В. Тотальность природы и методы ее исследования в Перифьюсеон Эриугены // *Философия природы в Античности и Средние века* / Общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров. М.: Прогресс-Традиция, 2000.

178. Петров В. В. Учение о первоначальных причинах и библейская экзегеза в Перифьюсеон II, 545в-562в Иоанна Скотта // *Историко-философский ежегодник-2004*. 2005.

179. Платон. Государство // *Полное собрание сочинений*. М.: Альфа-книга, 2016.

180. Платон. Законы // *Полное собрание сочинений*. М.: Альфа-книга, 2016.

181. Плотин. Трактаты 1–11 / Пер. Ю.А. Шичалина. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2007.

182. Повилайтис В. И. Учение Л.П.Карсавина о "симфонической личности" как субъекта исторического процесса: дисс.... к. филос. н.: 09.00.03. Калининград, 1998. 124 с.

183. Псевдо-Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя, 2002.

184. Псевдо-Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя, 2002.

185. Путь, истина и жизнь. Вероучительные тексты Православной Церкви. К.: Послушник, 2013. 320 с.

186. Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М.: Политиздат, 1990. 477 с.

187. Резвых Т. Н. Проблема времени у Л.П.Карсавина // *Вестник ПСТГУ*. 2013. №46 (2). С. 70-87.

188. Реутин М. Ю. Иоанн Экхарт – Григорий Палама: Бог, эманация, тварь // *Вопросы философии*. 2010. №6. С. 124-133.

189. Реутин М. Ю. Мистическое богословие Майстера Экхарта: Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья. М.: РГГУ, 2011. 462 с.
190. Реутин М. Ю. Образ человека в творчестве Иоанна Экхарта. Теория экстаза // Россия XXI. 2010. №3. С. 146-167.
191. Реутин М. Ю. Проблема корреляции богословия Запада и Востока: Иоанн Экхарт и Григорий Палама // Научные ведомости БелГУ. 2007. №1. С. 14-23.
192. Реутин М. Ю. Религиозная философия Майстера Экхарта : дисс. ... д. филос. н.: 09.00.03. Москва, 2011. 375 с.
193. Реутин М. Ю. Семиотика Иоанна Экхарта из Хоххайма (краткое изложение мистической доктрины) // НОМОТНЕТІКА: Философия. Социология. Право. 2010. №14. С. 18-30.
194. Реутин М. Ю. Учение о знаке в творчестве Майстера Экхарта // Вестник РГГУ. 2010. №13 (56). С. 174-185.
195. Реутин М. Ю. Христианский неоплатонизм XIV века. Антропология и учение об экстазе И. Экхарта и Григория Паламы. Статья 3 // НОМОТНЕТІКА: Философия. Социология. Право. 2012. №19 (2 (121)). С. 5-16.
196. Реутин, М. Ю. Христианский неоплатонизм XIV века. Теория «Духовных совершенств» И. Экхарта теория «энергий» // НОМОТНЕТІКА: Философия. Социология. Право. 2011. № 17 (14 (109)). С. 10-28.
197. Реутин М. Ю. Христианский неоплатонизм XIV века. Учения о языке и теории богопознания И. Экхарта и Гр. Паламы // НОМОТНЕТІКА: Философия. Социология. Право. 2011. №18 (20 (115)). С. 16-30.
198. Рист Дж. М. Плотин: путь к реальности. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. 318 с.
199. Родин Е. В. Гностический этос и нравственная метафизика Л.П. Карсавина: дисс. к. филос. н.: 09.00.05. Тула. 2006. 155 с.

200. Рубин Д. Лев Карсавин. Личность как полнота бытия и православная мысль // Страницы: богословие, культура и образование 2011. Т. 15. С. 44-54.

201. Ружицкий К., прот. Учение св. отцов и церковных писателей о материи (магистерская диссертация, 1914). Машинопись. МДА, 1958. 268 с.

202. Рыбаков Н. С. Об основных категориях неоплатонизма // Вестник Псковского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2011. №15. С. 3-10.

203. Савельева М. Ю. Иррационалистическая диалектика Л.П.Карсавина // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. № 1 (5). С. 40-52.

204. Садыкова К. Р. Понятие "личность" в концепции теозиса Л.П.Карсавина // Соловьёвские исследования. 2015. №2 (46). С. 101-112.

205. Светлов Р. В. Плифон Георгий Гемист. URL: http://summa.rhga.ru/edin/pers/detail.php?rraz=&ELEMENT_ID=5213

206. Светлов Р. В., Лукомский Л. Ю. Дамаский Диадокх как представитель афинской школы неоплатонизма // Дамаский Диадокх. О первых началах / Пер. с древнегреч. и указатель Л. Ю. Лукомского; статья и комментарии Р. В. Светлова и Л. Ю. Лукомского. СПб.: РХГИ, 2000.

207. Семенюк А. П. Два типа апофатики // Идеи и идеалы. 2014. №2 (22). С. 34-40.

208. Семенов В. В. Архетипика сознания в неоплатонизме и патристике: дисс. ... к. филос. н.: 09.00.13. СПб., 2005. 145 с.

209. Серафим (Соболев), архиеп. Защита софианской ереси протоиереем С. Булгаковым пред лицом Архиерейского собора русской зарубежной церкви. София: Б. и., 1937. 122 с.

210. Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 2. М.: Сибирская Благовонница, 2011. 526 с.

211. Симфония по творениям святителя Григория Богослова. М.: ДАРЪ, 2008. 606 с.

212. Скороходова С. И. К вопросу о жизни, смерти и бессмертии в творчестве Л.П.Карсавина и Иоанна (Максимовича) Шанхайского // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2018. №3. С. 177-190.
213. Смагин Ю. Е. Представление о мире и человеке в философии Н. Кузанского // Вестник ЛГУ. 2009. №2 (3). С. 8-17.
214. Смирнов К. С. Понятие «ничто» в философской онтологии и современность: дисс. ... к. филос. н.: 09.00.01. Волгоград, 1999. 114 с.
215. Сото-Бруна М. Х. Конечное как «манифестация» абсолютного тождества в *De visione Dei* // *Coincidentia oppositorum*: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву. СПб.: Алетейя, 2010. С. 297-316.
216. Суворова В. В. Рационалистический проект Николая Кузанского: концепция ума в трактате «Простец об уме» // Сибирский философский журнал. 2018. Т.16. №3. С. 204-218.
217. Сырцова Е. Н. Апокрифическая концепция творения в Книге Еноха (II) // Вестник славянских культур. 2014. №2 (32). С. 49-61.
218. Сырцова Е.Н. Ориген о творении *ex nihilo* // Россия в глобальном мире. 2016. №9 (32). С. 517-523.
219. Сырцова Е.Н. *Ex nihilo* или *ex semetipso*: Проблема творения у Оригена, Гермогена и Тертуллиана с точки зрения логики Ареопагита // *ESSE: Философские и теологические исследования*. 2016. Т. 1. № 1. С. 271-288.
220. Татиан. Речь против эллинов // Памятники древней христианской письменности. М.: В университетской типографии, 1863.
221. Тертуллиан. Апологетик. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. 256с.
222. Тертуллиан. О плоти Христа // Тертуллиан. Избранные творения. М.: Прогресс, 1994
223. Тертуллиан. О прескрипции [против] еретиков / Тертуллиан. Избранные сочинения. М.: Прогресс, 1994.
224. Тертуллиан. Против Гермогена // Тертуллиан. Избранные творения. М.: Прогресс, 1994.

225. Ткачев Е. В. Ориген // Православная энциклопедия. Т. 53. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2019.
226. Толстенко А. М. Пантеизм Н. Кузанского и Б. Спинозы как проект универсальной религии // *Coincidentia oppositorum: От Николая Кузанского к Николаю Бердяеву*. СПб.: Алетейя, 2010. С. 138-149.
227. Толстенко А. М., Кузнецова С. В. Проблема онтотеологии в философии Эриугены и Фихте // *Проблемы современного образования*. 2018. №1. С. 19-31.
228. Толстенко А. М. Эриугена и Кузанский: метафизическое истолкование божественного // *Verbum*. 2011. №13. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/eriugena-i-kuzanskiy-metafizicheskoe-istolkovanie-bozhestvennogo> (дата обращения: 28.08.2023).
229. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. 384 с.
230. Трофимова, М.К. Из истории ключевой темы гностических текстов. Пистис София // *Палеобалканистика и античность*. М., 1989. С. 169-219.
231. Тырбах Ю. В. Философская традиция всеединства: ренессансные (М. Фичино, Н. Кузанский) и русские (В.С. Соловьев, С.Л. Франк) концепции: дис. ... к. филос. н.: 09.00.03. Нижний Новгород, 2006. 216 с.
232. Фаритов В. Т. Постметафизическая метафизика Л.П.Карсавина // *Вестник Самарского государственного технического университета*. 2022. № 4 (10). С. 11-22.
233. Федчук Д. А. Голос «Единого»: Альберт Великий, Фома Аквинский и Дунс Скот. СПб.: Изд-во РХГА, 2019. 304 с.
234. Феофил Антиохийский. Послание к Автолику // *Сочинения древних христианских апологетов*. СПб.: Алетейя. 1999.

235. Филон Александрийский. О сотворении мира согласно Моисею // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М. Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000.
236. Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. Минск: Изд. Белорусского Экзархата, 2006. 303 с.
237. Фокин А. Р. Амвросий Медиоланский // Православная энциклопедия. Т. 2. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2001. С. 119-135.
238. Фокин А. Р. Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике: дисс. ... д. филос. н. М., 2013. 472 с.
239. Фокин А.Р. Принцип самораспространения Блага: от Платона до Бонавентуры // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 3. С. 88-105.
240. Фома Аквинский. Сумма против язычников. Кн. II. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. 584 с.
241. Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. 1. Киев: Эльга, Ника-Центр, 2002. 560 с.
242. Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. 2. Киев: Эльга, Ника-Центр, 2003.
243. Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. 4. Киев: Ника-Центр, 2010.
244. Хан А. Совпадение и бесконечность: coincidentia как структура Универсума в трактате Николая Кузанского «Об ученом незнании» // Принцип «совпадения противоположностей» в истории европейской мысли: Альманах. СПб.: Нестор-История, 2011. С. 112-129.
245. Хвощев В. Е. Идеи активности и самодвижения в учении об эманации Прокла Диадоха // Вестник Южно-Уральского государственного университета. 2007. № 24 (96). С. 92-94
246. Хлебников Г. В. Еврейский мистицизм. Часть 2 // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Философия: Реферативный журнал. 2021. №2. С. 102-132.

247. Хлебников Г. В. Концепция Бога в иудаизме // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература // Философия: Реферативный журнал. 2021. №1. С. 115-146.

248. Хлебников Г. В. Мистицизм и философская мистика // Вестник культурологии. 2010. № 1. С. 44-62.

249. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. 445 с.

250. Хосроев А. Л. «Другое благовестие» II. Христианские гностики II-III вв.: их вера и сочинения. СПб.: Контраст, 2016. 424 с.

251. Хоружий С. С. Лагерный цикл как философское завещание Л.П.Карсавина // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2018. №2. С. 29-40.

252. Цепелева Н. В. Философия личности Л.П.Карсавина и христианство // Logos et Praxis. 2014. №6. С. 6-11.

253. Цыпина Л. В. Неоплатонический исток учения Николая Кузанского о сокрытом Боге // Вестник ЛГУ. 2009. №3-2. С. 35-44.

254. Цыплаков Д., диак. «Блудный сын» русской философии // Православие.Ру. 2011. URL: <https://pravoslavie.ru/48086.html> (дата обращения: 30.08.2023)

255. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М.: Высшая школа, 1991. 512 с.

256. Черноморец Ю. Сергей Аверинцев и современная наука о византийской философии. URL: <http://www.religion.in.ua/main/7-v-yetom-godu-ispolnyaetsya-pyat-let-so-dnya.html>

257. Чупахина Н. А. Понятие личности в философии всеединства у Л.П.Карсавина и В. Н. Лосского // Журнал Петербургского философского общества. 2013. Т. 14. С. 102-108.

258. Шаронов В. К истории мифа о переходе Л.П.Карсавина в католичество // Слово.ру: Балтийский акцент. 2016. №2. С. 88-96.

259. Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1987–1989.

260. Шелковая Н. В. Все-единство ли всеединство Л.П.Карсавина? (Феноменология всеединства в философии, религии и сакральном искусстве) // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. № 1 (5). С. 141-152.

261. Шехорина А. В. Понятие «религиозность» в трудах Л.П.Карсавина // Вестник ПСТГУ. 2021. №102. С. 66-76.

262. Шичалин Ю. А. Средний платонизм // Новая философская энциклопедия. Т. 3. М.: Мысль, 2010.

263. Шичалин Ю. А. Эманация // Новая философская энциклопедия. Т. 4. М.: Наука, 2010.

264. Шишков А. М. Предисловие к трактату епископа Роберта Гроссетеста «О свете, или о начале форм» // Вопросы философии. 1995. № 6. С. 125-136.

265. Шкуро С. В. Эманация как основа творения у Дионисия Ареопагита // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 2 (40). С. 214-216.

266. Шмаков В. В. Проблема взаимосвязи Церкви и личности в философии Л.П.Карсавина и С. Л. Франка // Вестник РХГА. 2018. № 19 (2). С. 233-238.

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

268. Шталь Х. «Единое» Платона – корень «Неиного» Николая Кузанского? Статья Алексея Лосева о трактате «De Incomprehensibili» // Вопросы философии. 2008. №6. С. 106-121.

269. Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога. М.: Директ-Медиа. 2007. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Hristos_Yannaras/hajdegger-i-areopagit-ili-ob-otsutstvii-i-nepoznavaemosti-boga/

270. Armstrong A.H. «Emanation» in Plotinus // *Mind, New Series*. 1937. Vol. 46. No. 181. P. 61-66.

271. Armstrong A. H. et al. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* / D. M. Armstrong, ed. Cambridge University Press, 1967. 726 p.