

О.М. Сирцова,

кандидат філософських наук

старший науковий співробітник

Інституту філософії імені Г. С. Сковороди

НАН України

АПОКРИФІЧНИЙ ГНОЗИС І ФІЛОСОФСЬКА МЕОНТОЛОГІЯ ЗЛА (ОРИГЕН – ТЕРТУЛІАН – ГЕРМОГЕН)

В статті розглядається теологічна концепція творення світу «з нічого», розвинута Тертуліаном в полеміці з Гермогеном, та ставлення до неї Оригена. Розкривається відповідність даного уявлення поширеним на той час апокрифічним та гностичним творам. Філософська меонтологія зла обґрунтовується як моністична логіка християнського світосприйняття, згідно з якою онтологічних підстав для вічності зла в світі, а отже й для ідеї бескінечності покарань, не існує.

Ключові слова: Ориген, Тертуліан, Гермоген, меонтологія зла, апокрифи

Питання про наявність і кінечність зла в світі в ранньохристиянській екзегетичній традиції вже від самого початку було пов'язане з питанням про його появу в творінні Божому. Адже зло не могло бути створене Богом, який є для християн Богом Добра за визначенням. Тому в епоху пізньої античності і ранньохристиянські часи один з поширених поглядів на існування зла в світі було уявлення, що зло є похідним від матеріального начала світу. Загальний огляд проблеми creatio ex nihilo в історії християнства, репрезентативний для сучасного стану її богословських досліджень подається в спеціальній праці Герхарда Мея (Gerhard May) [11]. Розвитку питання в класичній та християнській філософії в аспекті вчення Фоми Аквінського присвячена захищена в 1995 році в Пенсільванському університеті Ph.D. дисертація Джеймса Н. Гублера (James N. Hubler). Ряд дослідників схильні пов'язувати джерела концепції creatio ex nihilo з гностичними вченнями II ст. Деякі різновидності поглядів такого напрямку трактували увесь «цей світ» (ὁ κόσμος) як породження зла і як реальність, яку слід відкинути на шляху до Бога Доброго [6, 372–412].

До такої ж негачії цього світу, як світу зла, заохочували якоюсь мірою і деякі вирази євангельських текстів. Серед таких можуть бути вказані, зокрема, слова Ісуса Христа про те, що як і він сам, його апостоли не від цього космосу: «οὐκ εἰσὶν ἐκ τοῦ κόσμου» (Ін. 17. 14–15) [12], що він перемиг космос: «ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον» (Ін. 16. 33), або слова апостола, що світ цей у злі лежить: «ὁ κόσμος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται» (1 Ін. 5. 19). Негативне ставлення до космосу, що вважався доменом злого демона і осередком зла, було гіперболізоване в II ст. деякими гетеродоксальними гностичними вченнями, зокрема, Кердона і Маркіона. Але зміст процитованих і подібних до них речень можна автентично сприйняти лише в загальному контексті Святого Письма. Так, поряд з логіями, що виражають негативне ставлення до космосу, в Євангелії від Іоанна міститься звернення Ісуса Христа до Бога, де він говорить про апостолів: «я не прошу Тебе узяти їх від цього космосу, але вберегти їх від Лукавого (ἐκ τοῦ Πονηροῦ)» (Ін. 17. 15). З цього видно, що домен зла і космос для Ісуса Христа не одне і те ж.

Водночас не можна залишити поза увагою те, що Євангеліє від Іоанна подекуди називає творіння космосу словом ἡ καταβολή, яке грецькою мовою означає «спадання вниз» чи «відкинення». Ориген, який дослідив використання цього поняття у виразі «πρὸ καταβολῆς κόσμου» в Євангелії від Іоанна (Ін. 17. 24) і Посланні апостола Павла до Ефесян (Ефес. 1. 4), акцентував увагу саме на його негативних коннотаціях, пов'язаних із значенням «відкинення», і зробив висновок про те, що в наведених контекстах ἡ καταβολή, означає «зведення усіх істот з вишого стану в нижчий» (De princ. III. 5. 4) [16; 14; 4]. Згідно з наведеною інтерпретацією кінець космосу означає звільнення духів з наземного стану.

Отже, тварний космос, де ми живемо, трактується у Оригена як космос, який відпав від Бога. Спаситель же обіцяє віруючим кращий космос. Однак Біблія не дає підстав говорити про якесь нове небо і землю за межами тварного космосу. Нове небо і нова

земля канонічних текстів вочевидь мислимі у межах єдинотварного космосу. Апокрифи так само свідчать про семи- і десятисферні небеса, де, судячи з контекстів, і має бути розташоване майбутнє дерево життя, яке успадкує людство. Крім того, негативне читання катаболе як «відкинення», цілком суперечить позитивному трактуванню цього поняття в Посланні апостола Павла до євреїв (Єв. 4. 3) [12], де катаболе космосу означає саме творення протягом шести днів.

Тему деградації і відпадиння духів Оріген розвиває також у зв'язку з питанням про творення космосу «з нічого». «Оскільки розумні істоти, — пише він, — були створені з нічого, то саме тому, що вони раніше не існували, а почали існувати, вони одержали з необхідністю звабне і мінливе буття, адже доброчинність, яка увійшла в їхню субстанцію, не була притаманна їм за природою, а була створена з милості Творця» (De princ. II. 9. 2) [15; 14; 4]. Отже, вони можуть з власної волі відхилитися від добра до зла. Справді, якщо світ був створений «з нічого», то він не має основи добра в самому собі, оскільки добро було введене із-зовні в нього Богом, і творення може видаватись відпадинням від Бога і деградацією під дією-вагою вихідного субстанціального начала, яке не було добрим за своєю природою.

Слід, однак, зауважити, що концепція творення світу «з нічого», незважаючи на її фактичну інтеграцію християнською доктриною, не знаходить собі підтвердження у Святому Письмі. Оріген, який на неї посилається, цитує апокрифічні джерела, а саме, Другу книгу Маккавеєву, «Пастиря» Герми і книгу Премудрості Соломона. Так, у другій книзі Маккавеєвій мати каже синові, який іде на муку: «Молю тебе, дитино моя, подивись на небо і на землю, на все, що є там, і Бог створив з несущих (ἐξ οὐκ ὄντων)» (2 Макк. 7. 28) [19; 9]. У «Пастирі» Герми сказано, що є один Бог, який створив, встановив і впорядкував усе з небуття (ὁ θεὸς ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς κατοικῶν καὶ κτίσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τὰ ὄντα) (Паст. 1, 1. 6) [10]. В апокрифічній «Премудрості Соломона» цілком платонівськими словами мовиться про всесильну руку Божу, яка створила світ «з безобразної речовини (ἐξ ὕλης ἀμόρφου)» (Прем. 11. 18) [20; 9]. Останній вираз Оріген пов'язує з ідеєю матерії, хоча й визнає, що найменування матерії у значенні субстанції в канонічних текстах не зустрічається. Він розвиває ідею матерії, наполягаючи водночас на її тварності і згадуючи, хоча й не називаючи, тих, хто вважає, що в першому реченні Книги Буття («на початку Бог створив небо і землю, земля ж була невидима й неоформлена») під невидимою і неоформленою землею Мойсей має на увазі безформенну матерію (De princ. IV. 33) [16; 14; 9]. Таким чином, логіка творення світу Богом репрезентується ним як, принаймні, двоступінчастий процес, — спочатку творення матерії з нічого, а потім творення з матерії якісної субстанції елементів і тіл космосу. Прикметно, що в такій реконструкції ні ідея творення «з нічого», ні ідея матерії як тварної субстанції, що передує формуванню тіл у космосі, не знаходить підтвердження у Святому Письмі, хоча йдеться про основоположні для християнського гнозису питання.

Водночас, крім апокрифів, можна вказати на інше вчення ранньохристиянської епохи, яке може розглядатися як одне з джерел концепції творення світу з нічого, а саме ідею гностика II ст. Василіда, який вважав, що світ був створений Богом «з несущого». Щоправда, він додавав, що й Бог сам був також несущим («несущий Бог невільно створив несущий світ з несущого (ὁ οὐκ ὄν θεὸς ἀβουλήτως ἐποίησε οὐκ ὄντα κόσμον ἐξ οὐκ ὄντων)» [1, 205]. Проте, роль Василіда так само, як і роль Тертуліана (про яку далі), у введенні в доктринальний діапазон ранньохристиянської епохи ідеї творення світу з несущого на початку II ст. заслуговує на особливу увагу. Цю роль слід відзначити, оскільки вона дає можливість простежити істотний зв'язок концепції творення «з нічого» з характерним для гностицизму негативним поглядом на космос як домен зла, відокремленого від Добра. Саме на цю ідею спираються уявлення про вічність зла у космосі і про прагнення душ до визволення з ув'язнення в цьому злі, у яке вони відпали.

Для прояснення питання про джерела й філософський контекст ідеї творення Богом світу «з нічого» в ранньохристиянську епоху важливе значення має трактат Тертуліана «Проти Гермогена» («Adversus Hermogenes»), який датується приблизно 203–205 рр. [7, 19]. Текст цього трактату показує, що наведена у ранній праці Орігена «Про начала» теза про те, що

під «безводною і пустою» землею першої глави Біблії часом розуміють саме матерію, була раніше використана в аргументації на користь створення Богом світу з матерії в концепції Гермогена (Adv. Herm. 24, 25) [21; 8, 146–147]. Ідею творення Богом світу з матерії Гермоген розглядав як логічну підставу для пояснення існування зла у світі, яке онтологічно не могло походити від Благого Творця і тим більше відтворюватися в часі всупереч Його волі. Не виключено, що Ориген, як і Тертуліан, мав можливість ознайомитись з аргументацією Гермогена й у викладі Феофіла Антіохійського, який за кілька десятиліть до Тертуліана також написав книгу «Проти ересі Гермогена». Про існування цієї книги, що не збереглася, повідомляє Євсевій Кесарійський (EccI. IV, 24) [3, 182]. Вважають вірогідним, що Тертуліан використав також інший твір Феофіла Антіохійського «До Автоліка» [7, 405]. Цим джерелом міг користуватися й Ориген. Ймовірно, що в цей час ідея творення Богом світу «з нічого», яку заперечував Гермоген, вже сприймалася і трактувалася багатьма віруючими як невіддільна від християнського віровчення. Принаймні, у своїй праці «Про прескрипцію проти еретиків» («De praescriptione haereticorum»), написаній, можливо, десь наприкінці II ст., Тертуліан цитує цю ідею як складову християнського Правила віри (Regulae Fidei): «А Правило віри... таке: ним стверджується, що Бог єдиний і немає іншого Бога, крім Творця світу, Який створив усе з нічого через Слово Своє, яке з'явилося перш над усе...» (De praescr. 13) [23; 8]

Щодо Гермогена, то його аргументація, за Тертуліаном, виходила з констатації існування не двох («творення з нічого» і «творення з матерії»), а трьох логічно можливих варіантів вирішення проблеми творення Богом світу: «Він припустив, що Бог створив усе або із Себе Самого, або з нічого, або з чогось, щоб після того, як він покаже, що Бог не міг створити ні з Самого Себе, ні з нічого (ut cum ostenderit neque ex semetipso fecisse potuisse, neque ex nihilo), звідси зробити висновок, що залишається лише визнати, – Бог створив з чогось, а це щось і було тією самою матерією (materiam fuisse)» (Adv. Herm., 2) [21; 8]. Основний зміст трактату Тертуліана «Проти Гермогена» полягає саме у запереченні аргументів останнього проти можливості творення Богом світу з нічого (ex nihilo). Що ж до ідеї творення Богом світу «із Себе Самого» (ex semetipso), то спрямовану проти неї аргументацію Гермогена Тертуліан ніяк не спростовує і, мабуть, приймає, оскільки й сам посилається на неї в своїй критиці тези Гермогена про творення Богом світу з матерії (Adv. Herm., 39) [21; 8].

З погляду обстоюваної автором цієї статті концепції творення світу «Сущим із Сущого», особливу увагу привертає передусім аргументація Гермогена проти ідеї творення Богом світу «із Себе Самого», оскільки саме ця аргументація є автентичним свідченням про можливий характер міркування мислителів ранньохристиянської постапостольської доби в такому напрямку.

Аргументи Гермогена та їх спростування

Перший аргумент Гермогена. Як повідомляє Тертуліан, «Гермоген заперечував, що Бог міг творити із Себе Самого, тому що все, що б не створив із Самого Себе Бог, було б частиною Його Самого. З іншого боку, Він не розкладається на частини, оскільки є Неподільним, Незмінним і завжди Один і Той Самий, бо Він – Бог» (Adv. Herm., 2) [21; 8]. Як бачимо, Гермоген звертається до давньої античної традиції розгляду питання про неподільність і самототожність єдиного [17; 5; 18]. Спираючись на цю ж традицію, можна у відповідь сформулювати питання: чи створене Ним із Нього Самого має бути з необхідністю Його частиною? Чи обов'язково впливає з того, що Він завжди Один і Той же, висновок, що Він не може знайти в Самому Собі можливості для творення? З іншого боку, можна зауважити, що сама логіка і граматики мови Святого Письма говорить про деяку внутрішню множинність Єдиного, зокрема, у таких виразах, як «Його невидимі речі» (τὰ ἀόρατα Αὐτοῦ) (Рим. 1. 20) [12], де форма артикля τὰ засвідчує, що Єдиний у Собі допускає в своїй тотальності певну імманентнускладовість множини. Після тринітарних і христологічних дискусій та детальної розробки в епоху Соборів християнської містичної логіки єдності-триєдності, нероздільності-незлиянності, наведений аргумент Гермогена вочевидь остаточно втрачає будь-яку силу.

Другий аргумент Гермогена: «Далі, коли б Він створив щось із Самого Себе, то воно належало б Йому Самому» (Adv. Herm., 2) [21; 8]. Стосовно цього твердження слід

зауважити, що тварний космос, як і все суще, безумовно належить Богові Сущому, але не є складовою частиною Бога. Космос як суший твориться і знаходиться в Сущому, але не є Сушим, як не є, наприклад, усі ті, кого середньовічні ілюстрації зображують у пащі Гадеса невід'ємними складовими ества цього страховища. Бог Суший міг існувати і бути Самим Собою і без космосу. Космос же як його творіння може мислитись лише як суший у Сущому, створений цим Богом Сушим із Самого Себе.

Третій аргумент Гермогена: «Усяке щось, яке б Він створив, повинно вважатися недовершеним, оскільки виникло з частини, бо саме з частини Він створив» (Adv. Herm., 2) [21; 8]. Схоже, що основою цього аргументу є міркування, згідно з яким Гермоген намагається прикласти до частини Довершеного мірку «частини недовершеного», оскільки Всемогутній і Довершений Бог Суший Святого Письма, певна річ, здатний творити довершене з частини Самого Себе як Довершеності, яка від того жодним чином не зменшується. Крім того, навіть залишаючись в контексті античних язичницьких уявлень, зокрема, піфагореїзму, можна навести приклад довершеної нематеріальної одиниці, як «чогось», що є водночас і символом тотальності довершеного єдиного, і знаком невід'ємної частини множинності, яку це єдине собою обіймає, утримує і поєднує.

Четвертий аргумент Гермогена: «коли б, будучи усім, Він створив би усе, то виходило б, що Він одночасно був би усім, щоб створити Самого Себе, і не був би усім, щоб виникнути із Самого Себе. Але це надто важко» (Adv. Herm., 2) [21; 8]. Стосовно виразу Гермогена «якщо б, будучи усім, Він створив усе» необхідно одразу прояснити, що двічі вжите в ньому слово «усе» у першому випадку має відмінний обсяг значення від значення слова «усе», вжитого у другому випадку. У першому випадку Бог як «усе» може означати для християн Бога Сушого і Бога Творця, тоді як у другому випадку те ж саме слово означає «усе» тварне суще, космос. При такому розумінні «Усе» Бога незрівнянно більше за обсягом логічного значення, ніж «усе» тварного космосу. Схоже, що взаємопідміна різних обсягів значення слова «усе» і логічне нагромодження «усього», важкість якого відчув сам Гермоген, пов'язане з його традиційно платонічним стилем мислення, який вочевидь вступив у протиріччя з логікою християнських текстів. Адже за платонічною традицією «сушим» мислився лише світ божественного, вічного, умоглядного і нетварного, тобто лише частина «всього», тоді як другу частину «всього» складало те, що перебуває в становленні – фізичне, чуттєве, космічне. Якщо в межах такої онтологічної парадигми називати Бога «усім», то й виходить, що коли б «Бог був усім», то Він мав би бути і Богом Творцем, Богом Сушим як умоглядна реальність і водночас бути тим, що перебуває у становленні, реальністю космічною, тобто мав би обіймати в статусі «Усього» обидва відомі платонізові виміри реальності: і умоглядно вічний, і космічно плинний. А таке припустити для платоніка справді «надто важко», бо з того випливало б, що Бог є одночасно і «сушим», і «несушим». Якщо ж не намагатися підвести логіку біблійних текстів під логіку текстів платонічних, то виходить, що Бог є «Усе» як єдиний Суший, і Він міг створити «усе» космічно суще із Самого Себе саме як Сушого. Певна річ, що Він не мав жодної потреби творити Самого Себе, оскільки завжди є «Усім Сушим», вічним і незмінним, неподільним, всемогутнім. Таке «Усе» Бога є незмірно більше, ніж «усе» світу, оскільки «усе» світу є лише частковим виявом багатомірності «Усього Сушого». Відповідно Бог і світ – це не дві реальності, одна з яких суша, а інша – несуща, так само, як це і не дві частини однієї Сушої реальності, вищої чи логічно об'ємнішої і за Бога, і за світ окремо чи разом узятих. Бог Суший – це єдине, що є, й усе, що є. Окрім нього немає нічого – ні матерії, ні деякого «ніщо», ні якоїсь іще інореальності. Тому, якщо від повноти Добра і Благодаті своєї Він схотів створити світ – космос, то міг це зробити лише із Самого Себе як Сушого, маючи в Самому Собі все необхідне для такого творення – і Слово, і Премудрість, і Дух, і Силу. Отже, Бог – це Єдине Сущє, в містико-логічній повноті якого Він Сам покладає «все» космічно суще як результат свого власного творчого вияву.

Згідно з такою логікою, людина може навіть у безпосередній інтуїтивній формі усвідомити-відчути, що світ був створений не поза Богом Сушим і не поряд з Ним, а в Самому Сущому, який і є Богом Отцем і Вседержителем нашого світу. Тобто, як метафорично висловився Джон Оуен у своєму філософському афоризмі, перекладеному

українською мовою в XVIIст. Іоанном Величковським, «Не Бог ест в свѣтъ, але свѣтъ в Нем, як сноп в стозѣ» [2,150].

П'ятий аргумент Гермогена полягає в запереченні, що Бог міг творити з Себе Самого, «оскільки не змінюється те, що існує вічно» (Adv. Herm., 12) [21; 8,138]. З приводу цього міркування можна лише нагадати, що прямиий і зворотний перехід Сина Божого з виміру вічності у вимір часу, історичне співіснування Граду Божого з Градом земним, зв'язок між вічним і плінним у містиці творення світу є для християнської темпорально-етернітальної моделі Сушого цілком логічним і природним. Слід, проте, мати на увазі, що там, де у Гермогена весь час ідеться про безпосереднє творення Богом світу із Самого Себе, християнський світогляд передбачає, що це творення відбувається через Сина Божого, тобто через Слово Боже, Словом Божим і в Слові Божому, потенціалом змінюваності якого творення космосу саме і розгортається.

Таким чином, жоден з аргументів Гермогена проти ідеї творення Богом світу «Із Самого Себе», як «із Сушого» не виглядає неспростовним, якщо, певна річ, розглядати їх не лише в філософських межах авторитетної платонічної традиції, а й у контексті аксіоматично відмінної онтології текстів Біблії.

Що ж до причин безумовної теологічної переваги, яку Тертулліан надавав концепції творення Богом світу «з нічого», то їх, можливо, буде легше зрозуміти, якщо звернути увагу на деякі найближчі логічні імплікації цієї концепції, які сам Тертулліан достатньо усвідомлював. Так, у трактаті «Проти Гермогена» читаємо: «все створене з нічого (ex nihilo), щоб у ніщо повернутися» (Adv. Herm., 34) [20; 8, 154]. Отже, за Тертуліаном слід вважати, що світ-космос не лише постає «з нічого», а й має, врешті-решт, повернутися «у ніщо», тобто, що кінцевою метою Творця космосу є перетворення його творіння на «ніщо».

Про появу «з нічого» і повернення «в ніщо» Тертулліан пише в трактаті «Про плоть Христа» (De carne Christi, 3), зокрема, стосовно такого космічного явища як тіло: «Коли б ти бачив, як воно творилося з нічого, то знав би і як воно відходить у ніщо» [24; 8,164]. З цього видно, що поняття «ніщо» Тертулліан зближує не з уявленнями про абстрактну відсутність у сушому, як можна було б припустити в контексті концепції творення Богом з матерії, а скоріше з конкретнішою ідеєю «мертвенності». За словами Тертуліана, «Він навіть всесвіт воскресив з нічого, наче мертвого, і зробив існуючим з неіснуючого» (Adv. Herm., 34) [21; 8,154]. Прикметно, що, сповідуючи християнський догмат про воскресіння мертвих і водночас обстоюючи концепцію творення світу «з нічого», Тертулліан приходив до рядопокладання двох взаємозаперечуючих тверджень: з одного боку, — «померлі воскреснуть», з іншого боку, — світ як творіння Боже перетвориться на «ніщо». Але ж рід людський це така ж частина створеного Богом космосу, як земля і небо, ангели і світила, птахи і квіти, дерева і тварини. Отже, віра в загальне воскресіння і настання Царства Небесного ніяк не узгоджується з перспективою перетворення космосу на «ніщо».

Водночас за своїм підкресленим «нігілістичним» есхатологізмом у погляді на перспективу космосу як творіння Божого теза про кінечне перетворення світу на «ніщо» видається досить співзвучною як загальному тогочасному есхатологічному світосприйняттю гностиків, так і відомій профетичній екзальтації монтаністів, до громади яких Тертулліан приєднався у Римі десь у 207 р., тобто по кількох роках після написання трактату «Проти Гермогена».

Схоже, однак, що якби обстоювана Тертуліаном концепція творення світу «з нічого» і кінечне перетворення цього довершеного творіння Божого на «ніщо» не була б підтримана іншими християнськими авторитетами, то вона могла б знайти своє логічне місце в історії ранньохристиянських ідей саме в контексті пояснення ідейних засад тенденції Тертуліана до монтанізму.

Не зайве відзначити також, що сам Тертулліан, здається, з часом почав все більшою мірою усвідомлювати, що ідея творення Богом світу з «нічого» в логічному аспекті є по суті близькою до ідеї творення Богом світу з матерії. Так, у трактаті «Про воскресіння плоті» (De resurrectione carnis/mortuorum, 11) він писав: «Яка різниця — походити з нічого чи з чого-небудь, якщо виникає те, чого взагалі не було, і якщо «бути нічим» (nihil fuisse) означає: «не бути взагалі»? І навпаки, «бути» означає «бути чимось» (non nihil). Але якщо навіть і є різниця, все одно те й друге обертається на мою користь.

Справді, якщо Бог усе створив з нічого, Він може і плоть, яка перетворилась на ніщо, знов створити з нічого» [22, 31–32; 8, 197]. Наведене місце показує, що Тертуліан у своїх міркуваннях виходив з граматично обумовленого його латинською лексикою і синтаксисом імпліцитного зближення значень: «створити з нічого» і «створити те, чого раніше взагалі не було». Але, як визнає сам Тертуліан, якщо прийняти, що Творець творив світ з матерії, «то й тоді слід було б твердити, що при цьому перетворенні матерії Він створив зовсім інші субстанції і зовсім інші форми, ніж ті, що раніше були в матерії. Тому я аніскільки не менш став би захищати думку, що Він створив світ з нічого, якщо Він створив те, чого раніше не було» [22; 8,197]. Йдеться, певна річ, про те, «чого не було в сушому».

Якщо припустити, що Все Суше і Бог за обсягом значення не збігаються, то виходило б, що «Суше» або більше за Бога і тоді включає в себе якийсь обсяг «пустий від Бога», або ж «Суше» менше за Бога, і тоді виходило б, що Бог Суший включає в себе щось «несуше». Таким чином, обидві логічні моделі, які постають як заперечення тотожності Бога і Всього Сушого, вочевидь є запереченням ідеї Бога як Повноти й Довершеності. Відповідно, не меншим запереченням цих же визначень було б припущення, що в Богові як у Сушому «чогось не було», і Він мав би творити з чогось поза Самим Собою, тобто з чогось, що «не Бог», з чогось, «чого в ньому немає», хай то буде назване матерією, буттям, чи ніщо. Але в Богові як Сушому усе «є», і творить він з того, що є. Бог Суший – це вічне «Все», в якому все вічно «є». Саме від повноти цього «Всього» і цього «є» він і творить довершений космос у своїй Премудрості і Слові, а зовсім не тому, що в Ньому чогось «раніше не було». «Раніше – пізніше», «був, є, буде» – це вже вимір тварного космосу як сушого в Сушому, тобто граматика і логіка вічності космічної, співмірної з часом космічно сушого, на відміну од вічності містичного «є», співмірної лише з Сушим. Відповідно, Невидимий Бог-Отець – це Суший і Вседержитель, який «є», тоді як Господь Бог Син Божий – це Вседержитель, який «був», «є» і «буде», «альфа» і «омега», бо через нього, ним і в ньому постав космос. Тому і логіка, і граматика, і синтаксис, і містика творення Богом світу може бути осягнена як логіка творення Сушим того, що завжди «є» в Сушому, з того, що завжди «є» в Сушому. В християнстві те, що завжди є в Богові Сушому, називають Його Премудрістю, Словом і Світлом. Відповідно, все, що має онтологічну основу в творінні, може розумітися лише як вияв цієї Премудрості, Слова і Світла. З погляду такого розуміння Бога Сушого і сушого космосу онтологічної основи для зла в світі а отже і для «вічних мук» бути не може.

Література:

1. *Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви. II. История церкви в период до Константина Великого. – СПб, 1907. – Репринт. изд. – М.: Спасо-Преображенский Валаамский Ставропигиальный монастырь, 1994. – 474 с. + XVII с.
2. *Величковський Іван.* О Богу і свѣтъ (Epigrammatum Joani Oweni Cambro-Britanni Oxoniensis. Editio postrema... Wratislaviae, 1668. – De Deo et Mundo. – XI, 20) // Величковський Іван. Твори / Вступні статті С. І. Маслова, В. П. Колосової та В. І. Кречотня. Підготовка тексту та коментарі В. П. Колосової та В. І. Кречотня. – К.: Наукова думка, 1972. – 191с.
3. *Евсевий Памфил, еп.* Церковная история. – М.: Православный Свято-тихоновский гуманитарный университет, 2008. – 605 с.
4. *Ориген.* О началах / Ориген [Предисл. Р.В. Светлова]. – СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2007. – 458 с. (Серия: Александрийская библиотека).
5. *Платон. Парменид.* Пер. с древнегреч. Н. Н. Томасова // Платон. Собр. соч. в 4-х тт. – Т. 2 / Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. Примеч. А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи. Пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1993. – С. 346–412 (Серия: Философское наследие)
6. *Посновъ М. Э.* Гностицизмъ II вѣка и побѣда христіанской церкви надъ нимъ. – Киевъ, 1917. – Фототип. изд. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1991. – 825 с.
7. *Столяров А. А.* Тертуллиан. Эпоха, жизнь, учение. Комментарии // Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. Избранные сочинения / Пер. с лат. Общ. ред. и сост. А. А. Столярова. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994. – С. 7–34, 382–426.
8. *Тертуллиан Квинт Септимий Флорент.* Избранные сочинения / Пер. с лат. Общ. ред. и сост. А. А. Столярова. – М.: Изд. группа «Прогресс», «Культура», 1994. – 444 с..

9. Толковая Библия или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхаго и Новаго Завета. В 12-ти тт. / Издание преемниковъ А. П. Лопухина. — Петербургъ, 1904 —1913. — 2-е изд. — Стокгольм: Институт перевода Библии, 1987. — Т. 5. — 548 с. — Т. 7/А. — 341 с.
10. *Hermas*. Le Pasteur / Introd., texte critique, trad. et notes par R. Joly. — Paris : Ёд. du Cerf, 1958. — (Sources Chřitiennes, 53). — 407 p.
11. *May G.* Schupfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo / Gerhard May. — Berlin, New York : De Gruyter, 1978. — 196 S. — (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 48). Eng transl. : May G. The Doctrine of Creation of Nothing in Early Christian Thought / Gerhard May. — Bloomsbury Academy, 2004. — 197 p.
12. *Novum Testamentum Graece et Latine / Textum Graecum post Eberhard et Erwin Nestle communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. Textus Latinus Novae Vulgatae Bibliorum Sacrorum Editioni debetur...* — Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1984. — 27Aufl. — 810 s.
13. *Origenes*. De principiis // Patrologia cursus completus. Series graeca / ёд. J.-P. Migne. — Т. 11. — Col. 115—414.
14. *Origen*. On First Principles / Transl. by G.W. Butterworth, with Introduction by Henri DeLubac. — Gloucester, MA: Peter Smith, 1973.
15. *Origène*. Traité des principes. / Ёд. H. Crouzel, M. Simonetti. — Paris: Ёdition du Cerf, 1978. —Т. I (Livres I et II). — 416 p. (Sources Chřitiennes, 252).
16. *Origène*. Traité des principes. / Ёд. H. Crouzel, M. Simonetti. — Paris: Ёdition du Cerf. 1980. — Т. III (Livres III et IV). — 432 p. (Sources Chřitiennes, 268) .
17. *Platon*. Parménide / Texte établi et traduit par A. Diès. — Paris: Les Belles Lettres, 1965. — 166 p. (Collection Budé).
18. *Plato's Parmenides and his Heritage. Vol.2: Reception in Patristic, Gnostic and Christian Neolatic Texts / Ed. By John D. Turner, Kevin Corrigan.* — Leiden: Brill, 2011. — 310 p.
19. *Septuaginta*. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. — Bd. IX, 2: Maccabaeorumliber II / edidit R. Hanhart. — Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008. — 116 p.
20. *Septuaginta*. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. — Bd. XII, 1: Sapientia Solomonis / edidit J. Ziegler. — Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981. — 168 p.
21. *Tertullien*. Contre Hermogine / Introduction, texte critique, trad. et commentaire de Fr. Chapot. — Paris: Ёdition du Cerf, 1999. — 473 p. (Sources Chřitiennes, 439).
22. *Q. Septimii Florentis Tertulliani De resurrectione carnis liber. Tertullian's Treatise on the Resurrection. The text edited with an introduction, translation and commentary by E. Evans.* — London: S. P. C. K, 1960. — XXXVI + 361 p.
23. *Tertullien*. Traité de la prescription contre les hérétiques. Introduction, texte critique, et notes de R. F. Refoulé, trad. de P. Labriole. Paris: Ёdition du Cerf, 1957. —165 p. (Sources Chřitiennes, 46).
24. *Tertullien*. La chaire du Christ / Introduction, texte critique, trad. et commentaire de J.-P. Mahé. — Paris: Ёdition du Cerf, 1975. — 309 p. (Sources Chřitiennes, 216).

Сырцова Е. Н. Апокрифический гнозис и философская ментология зла (Ориген — Тертуллиан — Гермоген).

В статье рассматривается теологическая концепция творения мира «из ничего», развитая Тертуллианом в полемике с Гермогеном, а также отношение к ней Оригена. Раскрывается соответствие данного представления распространённым в то время апокрифическим и гностическим сочинениям. Философская ментология зла обосновывается как монистическая логика христианского мировосприятия, согласно которой онтологических оснований для вечности зла в мире, а следовательно и для идеи бесконечности наказаний не существует.

Ключевые слова: Ориген, Тертуллиан, Гермоген, ментология зла, апокрифы

Syrtsova O. M. The Apocryphal Gnosis and the Philosophical Meontology of the Evil (Origen — Tertullian — Hermogen).

The article examines the theological idea of the Creation ex nihilo, developed by Tertullian in polemic with Hermogen, and the position in this question of Origen. The attention is attracted to the correspondence of this conception to the apocryphal and gnostic books. The philosophical meontology of the evil is argued as the monistic coherence of Christian teaching, according to which no ontological grounds could be for the eternity of the evil in the divine world and that's why for the idea of «the eternity of punishments».

Key words: Origen, Tertullian, Hermogen, meontology of the evil, essential of being, apocryphes.