

## Философская мысль

*Правильная ссылка на статью:*

Чекрыгин О.В., Надеина Д.А., Мезенцев И.В. Опыт процессуальной интерпретации абсолюта на основе учения Иисуса // Философская мысль. 2024. № 12. DOI: 10.25136/2409-8728.2024.12.72508 EDN: EWJWPC URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=72508](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=72508)

## Опыт процессуальной интерпретации абсолюта на основе учения Иисуса

**Чекрыгин Олег Всеволодович**

ORCID: 0009-0007-4393-1445

кандидат философских наук

независимый исследователь

115419, Россия, г. Москва, ул. Серпуховский вал, 24

✉ [ochek@bk.ru](mailto:ochek@bk.ru)**Надеина Дарья Александровна**

ORCID: 0009-0006-6063-8171

соискатель; институт философии СПбГУ; СПбГУ

115682, Россия, г. Москва, ул. Ореховый, 59

✉ [Bogoslovblog@gmail.com](mailto:Bogoslovblog@gmail.com)**Мезенцев Иван Валерьевич**

ORCID: 0009-0008-8723-5641

кандидат философских наук

независимый исследователь

690025, Россия, Приморский край, г. Владивосток, ул. Джамбула, 7, кв. 1

✉ [mezivan@yandex.ru](mailto:mezivan@yandex.ru)

[Статья из рубрики "Онтология: бытие и небытие"](#)

**DOI:**

10.25136/2409-8728.2024.12.72508

**EDN:**

EWJWPC

**Дата направления статьи в редакцию:**

29-11-2024

**Аннотация:** Данная статья посвящена рассмотрению проблематики сложившихся в истории европейской философии концептуализаций Абсолюта и разработке нового подхода к осмыслению космологического вопроса на основе Учения Иисуса. Показаны античные истоки классических разработок вопроса о соотношении Абсолюта и космоса, особенности понимания Первопринципа в средневековой философии и новоевропейской мысли. Особое внимание уделено опыту диалектической концептуализации Абсолюта в связи с последующими попытками ее преодоления в деконструктивистской и постмодернистской концептуализациях, а также опыт преодоления проблемных аспектов статической интерпретации Первоначала в процессуальной теологии. В статье показано, что история классической философии оставляла неразрешимой обозначенную еще в неоплатонизме «апорию трансцендентности», не будучи в состоянии положительно-философски объяснить переход Единого ко множеству, ответив на вопрос: как возможно что-то помимо Абсолюта, который есть всё. Подавляющая часть исторических попыток решения заявленной проблемы представляли собой «качели» между персоналистической и а-персоналистской, теистической и пантеистической, статической и процессуальной интерпретациями при сохранении неразрешимости основополагающей апории средствами классической метафизики. Это логичным образом привело к «усталости» европейской мысли от используемых веками стандартных концептуализаций. Новейшие попытки «обхода» этой проблемы классической метафизики, простого «ухода» от нее или игнорирования признаются авторами также неудовлетворительными. Авторы раскрывают основной смысл понятия «абсолют», формулируют связанную с ним фундаментальную космогоническую и космологическую проблематику, предварив изложение историко-философским анализом. Научная новизна исследования состоит в изложении авторской версии разрешения «апории трансцендентности»: авторы фундируют ее гносеологическими основаниями и указанием на Учение Иисуса, как основного богословского источника предлагаемой концепции, в которой Сверхсущее обретает разум, самосознание и личностность Бога-Отца, проповеданного Иисусом через двойное отражение себя в себя из собственного отрицания, небытия. Порожденный в «отрицании отрицания» Абсолюта Сверхбытийствующий Бог в свою очередь порождает миры как зеркала, отражающие Его для Него Самого в бесконечном процессе Его самопознания в Абсолюте. В конечном счете в статье осуществляется попытка соотнесения безличного и личностного дискурсов в применении к Абсолюту, и непротиворечивого выведения множества из Единого без нарушения фундаментальных принципов, присущих Первоначалу.

**Ключевые слова:**

апория трансцендентности, Б о г , космогония, творение, с т р а х , Сверхсущее, Первоначало, Абсолют, самосознание, Парменид

*Введение.*

Одной из главных проблем кризиса классической философии авторы считают тот онтологический тупик, который неизбежно возникает в представлении о платоническом Едином Сверхсущем как безликом Законе, Абсолюте-Первопринципе всего, в виде апории трансцендентности. Специалист в области платонической философии С. В. Месяц указывает на то, что апория трансцендентного начала является центральной проблемой неоплатонизма. Описывая попытки неоплатоников преодолеть противоречивость

происхождения множественности из Единого (принципиально не-множественного), которую они унаследовали от Платона, отождествившего Первопричину всего сущего с единым Первой гипотезы «Парменида», исследовательница показывает, что в конечном счете, в завершение великой философской традиции, неоплатоники сознались в собственном бессилии дать положительное изъяснение этого важнейшего метафизического принципа: «Наконец, Дамаский показывает принципиальную неразрешимость апории трансцендентного начала. Он считает неизбежным описание Абсолюта в противоречивых терминах как одновременно и «единого», и «не-единого», и «начала», и «не-начала», видя в подобного рода антиномиях естественное следствие попыток помыслить то, что превосходит всякую мысль и слово» [\[1\]](#). Абсолют как платоническое Единое Сверхсущее не может никак проявить себя в бытии мира, для которого он не существует, как и мир для него, они Ничто друг для друга, и такой Бог никак не может стать началом, или быть творцом мира и созидателем бытия. В то же время человеческий разум способен сделать для себя в отношении Сверхсущего Непостижимого единственный вывод: если Бог как источник всего сущего есть, то он не может быть ничем, кроме Абсолюта, который есть все и помимо которого нет ничего – иначе порождение неидеального идеальным просто не состоится. В самом деле, если помимо Бога есть еще что-то, существующее наравне с ним, то нужно искать еще более высокого Творца, сотворившего обоих, или признать первичность небожественного субстрата, из которого появляется и Бог как его порождение.

Итак, Абсолют – это идеал, содержащий в себе все: как сущее, так и не сущее, и давший всему сущему быть, а всему несущему – не быть – такова исходная установка классической онтологии, неизбежно приводящая к полному стасису Абсолюта: «В предельно абстрактном виде апория трансцендентного начала раскрывается в 1-й гипотезе диалога Платона "Парменид". Здесь показано, что если рассматривать единое само по себе, независимо от всего, что с ним не совпадает, то относительно такого единого нужно будет отрицать любое бытийное определение. В таком случае придется сказать, что оно не существует в т. ч. и как единое. Оно не является "ни тождественным себе или иному, ни отличным от себя или от иного". Это означает, что о нем нельзя сказать "единое есть единое", поскольку оно лишено всякой определенности и смысла, которые бы отличали его от других вещей и делали чем-то существующим наряду с ними. Оно также не отличается ни от чего, т. е. не допускает вне себя ничего иного. Будучи таковым и отрицая свое иное, единое не может быть началом» [\[2, с. 660\]](#)

Тем не менее, авторы ставят перед собой задачу осмысления возможности онтологического нисхождения Абсолютного стасиса в Бытие мира в качестве проповеданного Иисусом Бога-Отца на основе развитой авторами в предыдущих публикациях новой онтологической перспективы [\[3, 4\]](#), чему и посвящена предлагаемая вниманию читателей данная публикация.

### *1. Предмет, методология и научная новизна исследования.*

Предметом предпринимаемого исследования является применение разработанного авторами диалектического метода для выстраивания онтологических уровней по принципу взаимного отражения сущностей с их отрицаниями, что вскрывает переход через последовательность таких отражений в три этапа от статичного Абсолюта-Первопринципа к Богу-Отцу, порождаемому в бытии мира лишь в разуме человека, для которого Бог есть. Обратное отражение разума, познавшего Бога, порождает бессмертную душу не в смертном теле (Дух и материя не сводимы друг к другу, сохраняя онтологическое различие), а вне бытия – в мире Духа, в Царстве Отца, который, за

неимением собственных потребностей, готов исполнить волю рожденного Свыше (Ин. 3: 5).

Так реализуется искомая свобода воли человека через осуществление воли Бога: по просьбе своих, рожденных в Вечность, Бог изменяет Промысл, и мир меняется без непосредственного вмешательства Духа в материю, которое невозможно по причине их взаимной несводимости друг ко другу. Таким образом Бог меняет мир без вмешательства в него, по воле человека, озабоченного судьбой тех, кто в мире дорог ему.

Предложенные авторами пути разрешения фундаментальных теоретических затруднений как классической модели Абсолюта (базирующейся на примате статичности), так и попыток ее преодоления в новейших концептуализациях Абсолюта (в частности, в опытах построения процессуальной интерпретации Первоначала в процессном теизме), построение новой онтологической перспективы в решении апории трансцендентности, а также и предложенное решение затруднения в области соотношения свободы воли и предопределения являют, с точки зрения авторов, существенную научную новизну, которая может представлять интерес для всего научно-философского сообщества.

Методология исследования включает в себя, прежде всего, историко-философский анализ типовых концептуализаций Абсолюта в европейской мысли, системный и междисциплинарный походы, которые позволяют нам взглянуть на устойчивые варианты решения заявленной проблемы структурно и с разных сторон, углубляя, таким образом, перспективы осмысления основных путей обновления возможностей интерпретации Абсолюта в наши дни.

Также применяется метод аналогий, позволивший с помощью концептуального и феноменологического анализа, а также использования натурфилософских подходов на основе современных открытий естествознания, учитывая параллели со структурными законами бытия в области квантовой механики, перейти к интуитивному анализу Непостижимого и предложить непротиворечивую модель решения апорий трансцендентности, свободы и предопределения, а также фальсифицируемую проверяемость богоприсутствия в мире в виде веры в Бога в разуме человека и нигде более.

В этом смысле, с точки зрения авторов, перспективными являются современные подходы экспериментальной философии: актуальна методика опросов о бытии-небытии Бога, которые способны подтвердить фальсифицируемость и, следовательно, научность обнаружения Бога в бытии: для одних людей Бог есть, а для других – Бога нет, что, в свою очередь, подтверждает доказательность онтологического аргумента в пользу бытия Бога.

## *2. Историко-философский обзор: Абсолют как религиозно-философское понятие и проблематика его абсолютной статичности.*

Понятие «абсолют» имеет давнюю историю, в течение которой обозначились основные типы возможности его интерпретации. Изначально европейская философия освобождала Абсолют от изменчивости, усваивая ему статичность как неотъемлемый аспект его совершенства, что рождало проблему: как абсолютная статика способна запускать динамику космоса?

В этой связи обратим внимание на проблематику осмысления Абсолюта в греческом сегменте истории европейской философии. Прежде всего, отметим следующее: Бытие-природа натурфилософов, и Единство или Простота метафизиков — это два

действительно различных взгляда на Начало. «Абсолют, который есть **само естество сущего**, и Абсолют, **превосходящий всяческое естество**, сводимы друг к другу только в их общем породителе: в классическом античном вопрошании "Что есть Все", имевшем результатом столь же классический (почти **ритуальный**) ответ "Все есть Одно"» [\[5\]](#).

У Платона формальному определению Абсолюта соответствует Единое первой гипотезы «Парменида» и Благо из «Государства». Последователь Платона Плотин, находясь на этапе завершения и окончательного оформления платонической мысли, отождествляет свой Абсолют – Единое или Само-Единое – с Единым первой гипотезы платоновского «Парменида». Плотин говорит: «А Парменид у Платона в более четких выражениях различает между собой первое единое, то есть единое в собственном смысле слова; второе, которое он называет "единое-многое"; и третье — "единое и многое"» [\[6, с. 333\]](#). В неоплатонизме Единое как таковое лишено мыслительного, жизненного и волевого начала, в нем нет энергии, движения и процессности в каком бы то ни было смысле.

Несмотря на то, что в логике радикальной апофатики в Едином должны преодолеваются противоположности «покоя» и «движения», все же при попытке осмыслить его оно представляется *статичным*, а не динамичным. Процессуальность связана с изменчивостью, от которой подлинное «сверх»- бытие в платонизме отделено.

Для Аристотеля «абсолютом» является мыслящее само себя мышление – Космический Перводвигатель, который «мыслит сам себя, если только он превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении» [\[7, с. 316\]](#). Бог Аристотеля думает только о Себе, поэтому вопрос запуска мирового движения неподвижной сущностью повисает в воздухе. Более того, общеизвестно, что Бог у Стагирита лично не озабочен судьбами мира и даже самим фактом его вечного существования «около» него и в связи с ним.

Платонизм и аристотелизм оказали существенное влияние на формирование статической интерпретации Абсолюта в христианстве. При этом уже в ранней патристике в христианском Боге-Троице обнаруживается некая процессность. «Тропос существования» божественных ипостасей в качестве познаваемого противопоставляется у Василия Великого (и других отцов вслед за ним) «логосу природы», который непознаваем. «Существование» Отца как «отечества» являет абсолютную статичность Бога-Отца, как вечной неизменной изначальной первопричины всего. Однако, Бог-Отец, занявший место неоплатонического Единого Абсолюта, оказывается эклектичным соединением несоединимого: он вечен и неизменен, но в нем обнаруживается процессность в виде порождения творящего Сына-Слово и исхождении из него миротворной энергии Святого Духа; уподобляясь неоплатоническому Единому сверхсущему, он беспредикативен, то есть, согласно разработанному великими каппадокийцами богословию непознаваем «по логосу его природы», но при этом выступает в богословии как божественная личность, обладающая всеведением, всемогуществом, всеблагостью и всеволей, проявляемыми сперва в рождении Им Сына, и исхождении из Него Духа, а затем в творении мира из ничего по «преизбытку блага»; трансцендентен миру, чтобы не «заразиться» от него материальностью, но и имманентен ему, сперва творя его из ничего, затем устроая его бытие согласно своему Промыслу о нем, а потом и вмешиваясь в ручное управление им то ли Духом Святым, то ли с помощью нетварных энергий Паламы. Как мы видим, процессность, разворачивающаяся и в самом Боге, и Богом в мире, налицо: личность Бога-Отца, как бога действующего, далеко не тождественна безликому Единому Сверхсущему неоплатоников, но скорее соответствует их второму онтологическому уровню Единого сущего, Ума, то есть бывшего Абсолюта, обнаружившего себя в бытии

самосознающей личностью.

Далее процессность божественной эволюции развивалась в трудах схоластов. Наибольший интерес в этом смысле представляют труды Эриугены, первым предположившего возможность божественной эволюции как процесса самопознания божества: сам вечный Бог не знает себя самого, так как Он бесконечен и беспределен, и, следовательно, неопределим [\[8, л. 11\]](#). «Акт сотворения мироздания есть одновременно акт Божественного самопознания. Бог познает себя в Сыне-Логосе, т. е. тем самым в акте творения истинно сущих идей; в этом акте сам Бог получает свое бытие в соответствии с принципом: "Познание того, что существует, есть то, что [само] существует"» [\[9, с. 160.\]](#).

Философы Средних веков традиционно понимали Бога как высшее Благо, существующее через себя и из себя, как абсолютную свободу, как абсолютное единство. Понятие «абсолют» использовалось в то время лишь в качестве предиката по отношению к Богу, что, как мы понимаем, умаляет его смысл, низводя его с пьедестала высшего Первопринципа всего (в том числе и Бога бытийствующего) в положение вспомогательного функционала мировой божественности. Уже одно только использование понятия «абсолют» в качестве предиката вводит нас в проблематику соотношения этого понятия с неабсолютным.

«Абсолютный» для схоластики означает по отношению к Богу, как правило, «совершенный». Для Фомы Аквинского, который соединял аристотелевскую философию с отрицательным богословием Ареопагитик, Бог является «actus purus», т.е. чистая реальность, бытие в первичном и полном воплощении, которое отличается от всякого ограниченного земного бытия – что опять-таки соответствует онтологическому уровню Ума неоплатоников, но отнюдь не Единому сверхсущему. Для Аквината «только один Бог есть чистый акт (actus purus)», и только в Нем «субстанция, бытие и действия тождественны» [\[10, с. 661\]](#). Впоследствии Николай Кузанский связал представления об абсолюте с абсолютным максимумом: «Абсолютный максимум есть то единое, которое есть все» [\[11, с. 51.\]](#). Для Кузанца в Абсолюте различие между возможностью и бытием исчезает, что свидетельствует опять-таки о подмене понятия абсолютного Абсолюта античности некоторым максимумом бытия, тем самым уже сравнимого с бытием мира, которое объявляется абсолютным в смысле самого большего из возможных. Здесь начинается дрейф подмены понятия Абсолюта как Первопринципа через отождествление его с Богом-Творцом, как действующей личностью.

В философии Бенедикта Спинозы центральное место занимает учение об абсолютно бесконечной реальности: «Под Богом я разумею существо абсолютно бесконечное, т. е. субстанцию, состоящую из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность» [\[12, с. 361-362\]](#), что в общем-то соответствует скорее онтологическому уровню Души как совокупности единомногих идей у неоплатоников, чем самому их Единому, понижая тем самым онтологический уровень Абсолюта уже на два порядка. Абсолют как Первопринцип подменяется, по сути, совокупностью идей вещей, пантеистической тождественностью Бога и мира, в которой Абсолют сохраняет черты Первопринципа всего, но низводится до понятия «сути вещей», и в то же время незаметно наделяется личностью в понятии «существо». Г.В. Лейбниц вводит понятие «necessitas absoluta» – «абсолютная необходимость» которая понимается им в качестве основания мира, последней причины. Абсолют как первопричина низводится здесь до необходимости бытия, существования мира – которая в Абсолюте как раз ничем не обоснована – и Абсолют из первопричины становится последней причиной развития

бытия, чем Абсолют вовсе не является, а наоборот, является полным отсутствием всякой причинности проявления не-абсолютного: «Бог есть первая причина вещей; ибо ограниченные предметы, каковыми являются видимые и ощущаемые нами вещи, случайны и не имеют в себе ничего, что делало бы их существование необходимым, так как очевидно, что время, пространство и материя, будучи едины и однообразны в себе самих и безразличны ко всему, могли бы принимать совершенно другие движения и фигуры и в ином порядке. Следовательно, надо искать причину существования мира, являющегося совокупностью случайных вещей; и искать её надо в субстанции, имеющей в себе основание своего бытия и, следовательно, необходимой и вечной. Надо также, чтобы эта причина была разумной» [\[13, с. 109-110\]](#). Затем, в своей переписке Ф. Г. Якоби и М. Мендельсон называют Бога или природу вещей Спинозы «абсолютом». Якоби поднимает вопрос о том, насколько правомерно отождествлять философское понятие Абсолюта с Богом, приходя к выводу о том, что Бог Библии возвышеннее, чем Бог, который есть всего лишь Абсолют. И вот уже личностный библейский (абсолютно антропоморфный) бог ставится выше Абсолюта, который низводится до установленного Богом некоего закона бытия (возможно – Промысла).

В новоевропейской философии продолжилось развитие пантеистических тенденций в истолковании абсолюта, и параллельно с этим был запущен процесс формирования новейших представлений о личности как таковой, которые связаны с картезианским пониманием сознания (самосознания). В XIX в. мы видим, с одной стороны, развитие пантеистической интерпретации абсолюта в немецкой философии, с другой – активное применение церковной ортодоксией понятия «личность» как положительной характеристики абсолютного божественного бытия, как обозначение одного из его совершенств. Таким образом, идея Абсолюта как высшего Первопринципа всего постепенно подменялась с одной стороны идеей безликой богонаполненности бытия, а с другой – личностью Бога творящего и свободно участвующего в бытии мира.

Классическая немецкая философия явила в истории расцвет пантеистических разработок идеи абсолюта. Начиная с Фихте, в этой ветви европейской мысли Абсолют понимается либо как субъект, либо как объект, либо как их единство. Фихте в своей интерпретации Абсолюта отрицает его личную форму бытия, несмотря на то, что он понимает его абсолютным субъектом «Я». Бог у Шлейермахера находится вне и выше всех противоположностей и определенностей: «Искать и находить это вечное и бесконечное во всем, что живет и движется, во всяком росте и изменении, во всяком действии, страдании, и иметь и знать в непосредственном чувстве саму жизнь, лишь как такое бытие в бесконечном и вечном – вот что есть религия. Она удовлетворена, когда находит это бытие; где последнее скрыто, там для нее преграда и тревога, нужда и смерть. И потому она, конечно, есть жизнь в бесконечной природе целого, во всеедином, в Боге, – жизнь, обладающая Богом во всем и всем в Боге» [\[14, с. 43\]](#). Это, пожалуй, ближе всего к первоначальному Абсолюту и возвращает нас к Единому Платона в соответствии с древней традицией апофатического подхода.

У Шеллинга мы также встречаем развитие пантеистических идей, восходящих к Спинозе: его субъект-объект или внутреннее безразличие идеального и материального напоминают неопределенную субстанцию Спинозы и безличное «я» Фихте. Шеллинг пишет: «Но абсолют не может отражаться ни в конечном, ни в бесконечном, не выражая в каждом из них все совершенство своей сущности; единство конечного и бесконечного, отраженное в конечном, являет себя как бытие; отраженное в бесконечном – как деятельность; однако в абсолюте оно ни то и ни другое и выступает не в форме конечного и не в форме бесконечного, а в форме вечности. Ибо в абсолюте все

абсолютно; если, следовательно, совершенство его сущности являет себя в реальном как бесконечное бытие, в идеальном — как бесконечное познание, то в абсолюте и бытие и познание абсолютны и, поскольку каждое из них абсолютно, ни одно из них не имеет вне себя, в другом, противоположности, но абсолютное познание есть абсолютная сущность, а абсолютная сущность — абсолютное познание» [\[15, с. 563\]](#)

Понятие личности для немецких пантеистов-идеалистов противоречит понятию абсолютного. И при этом лишает Абсолют его первоначальной абсолютности как высшего Первопринципа вне бытия и вне зависимости от бытия. Возникает проблема самого применения термина Абсолют в его традиционном понимании к пантеистически понимаемому Богу.

Абсолютная идея Гегеля также напоминает спинозовскую субстанцию с тем отличием, что гегелевское понимание утверждает процесс диалектического развития идеи, вечное движение мысли, разделение и соединение противоположностей, которые реализуются в форме условно-феноменального бытия. Для Гегеля истинный Абсолют есть Дух, живая субстанция, которая имеет своим содержанием процесс своего собственного раскрытия в качестве последовательного движения от предельно абстрактного к предельно конкретному. «Как субстанция и всеобщая, себе самой равная постоянная сущность дух есть неизменная и незыблемая основа и исходный пункт действия всех и их конечная цель как мысленное «в себе» всех самосознаний. Эта субстанция есть точно так же всеобщее произведение, которое создается действием всех и каждого как их единство и равенство, ибо она есть для-себя-бытие, самость, действие. В качестве субстанции дух есть непоколебимое справедливое равенство самому себе, но в качестве для-себя-бытия эта субстанция есть растворенная, приносящая себя в жертву милостивая сущность, в которой каждый. осуществляет свое собственное произведение, разрывает всеобщее бытие и берет от него свою долю себе. Это растворение и разъединение сущности есть именно момент действия и самости всех; в этом – движение и душа субстанции и приведенная в действие всеобщая сущность. Именно тем, что она есть бытие, растворенное в самости, она не есть мертвая сущность, а действительна и полна жизни. Дух, таким образом, есть сама себя поддерживающая абсолютная реальная сущность». [\[16, с. 234-235\]](#). С нашей точки зрения в гегелевской концепции Абсолюта имеется противоречие между очевидными попытками одновременно проводить логику персонализма и а-персонализма. Гегель низводит Абсолют и к личности (субъекту), и к пантеистической саморазвивающейся идее (Промыслу), присовокупляя к этому аспект обусловленности миром, который вновь поднимает проблему «неабсолютности» Абсолюта.

В этом контексте особое место занимает Кант, который говорит о том, что «абсолютно безусловное» не может быть предметом опытного исследования. Кант имел большое значение для переосмысления классической для европейской философии интерпретации Абсолюта, сместив вопрос с области онтологии с область гносеологии, что привело к известным историко-философским последствиям: «Проблема с философским абсолютом заключается в том, что он после И. Канта оказывается несуществующим, оказывается трансцендентальной идеей, которая не может быть дана в созерцании, а стало быть, вопрос о её существовании или несуществовании оказывается нерешаемым» [\[17\]](#).

В итоге отмеченный нами процесс онтологического «выхолащивания» понятия Абсолют в попытке соединить разноречивые интенции понимания приводит к ситуации «смерти Бога» в новейшей философии. Но, несмотря на рост неклассических онтологий, учитывающих проблематику проанализированных нами классических концепций, и

несмотря на развитие деконструктивистской концептуализации Абсолюта в последние времена, попытки качественного переосмысления историко-философских ошибок прошлого также не свободны от недостатков.

Как показывает представленный нами историко-философский обзор, в сущности своей классические европейские разработки Абсолюта в пост-античный период представляют собой попытки решить проблематику теистического понимания в рамках не менее проблемной пантеистической идеи, затем обратно и так до бесконечности (вернее, до общей философской «усталости» от круговорота этой проблематики и до создания благоприятных условий для низведения Бога до уровня всего лишь проблемной идеи и, как следствие, расцвета атеизма, нигилизма и постмодернизма).

Обозначим также некоторые аспекты новейшей критики классической разработки Абсолюта, чтобы ярче высветить особенности нашего критического подхода.

Уже во время расцвета абсолютного идеализма в немецкой мысли появились критики идеалистической концепции Абсолюта (А. Шопенгауэр, Ф. К. Баадер, С. Кьеркегор, К. Маркс). Л. Фейербах заявляет о том, что собственная сущность человека есть его абсолютная сущность, его бог. Критика абсолютного идеализма начинает осуществляться с позиций атеистического материализма, экзистенциализма вкупе с феноменологией и впоследствии дополняется критикой с позиции постмодернизма.

В новейшей философии мы обнаруживаем антропологический крен в интерпретации Абсолюта. Так, Гуссерль, отрицая традиционные идеалистические представления об Абсолюте, тем не менее пишет о «вневременном абсолютном сознании», об «абсолютной субъективности» и «абсолютном потоке». Мир для Гуссерля есть коррелят абсолютного сознания, а реальность есть указатель основных конфигураций сознания: «Всякие объективности суть «видимости» в специфическом смысле, а именно, единства мышления, единства разнообразия, которые со своей стороны (в качестве сознания) формируют абсолют, в котором конституируются все объективности»<sup>[18]</sup>.

В философии Хайдеггера в роли Абсолюта выступает Dasein: «Это сущее, которое мы сами всегда суть и которое среди прочего обладает бытийной возможностью спрашивания, мы терминологически схватываем как присутствие (Dasein)»<sup>[19, с. 7]</sup>. Философский постструктурализм освобождает от власти абсолюта. Так, в концепции Ж. Деррида центр (абсолют) не является человеку, но показывает лишь следы своего отсутствия. Мироздание, лишённое онтологического основания, превращается в чисто феноменальный мир. Сама идея абсолютной истины, которая традиционно усваивалась Богу-Абсолюту, перестаёт быть релевантной в постмодерне.

### 3. Историко-философский обзор, продолжение: Опыт процессуальной интерпретации Абсолюта.

Одной из линий кардинального переосмысления классических идеалистических представлений об абсолютном были интуитивизм и философия жизни А. Бергсона. С точки зрения мыслителя, начиная с античного периода развития европейской философии, произошёл «крен» в абсолютизации неподвижного как наиболее подлинного: «В основании античной философии лежит, по необходимости, следующий постулат: неподвижное заключает в себе нечто большее, чем движущееся, и от неизменяемости к становлению переходят путем уменьшения или ослабления»<sup>[20, с. 303.1]</sup>. В противовес этому, Бергсон утверждает, что время и временное изменение являются важнейшими и обязательными характеристиками абсолюта, его сущностными

определениями. Время присуще временному, то есть конечному, таким образом абсолютен предстает как конечность бытия, конец которого является концом света без воскресения. Бергсон создает неклассическую метафизику, которая дает нам необычный образ Абсолюта как непрерывно порождающего в себе новое, никогда ранее не существовавшее содержание.

Бергсон утверждает, что эволюционный процесс, в частности, эволюция органической материи, представляет собой результат активности Духа. Бог эманурует из себя Дух, Который в зависимости от типа рассмотрения философ нарекает то «жизненным порывом», то Сверхсознанием, то Волей. Очевидно, что Бог здесь снова опускается с уровня абсолютности, так как у него есть воля (включающая автоматически режим онтологической ограниченности), которой он эманурует Дух. В своем развитии жизнь всегда сталкивается с противодействием инертной материи, поэтому в ее движении наблюдаются отклонения, задержки, стагнация и откат. Однако материя нужна эволюции: жизненный порыв погружается в материальность, дабы затем с большей силой высвободиться из нее. Сознание в своем движении через земную материю готовится к еще более интенсивной и деятельной жизни. В человеке сознание концентрируется и активизируется до такой степени, что перестает быть зависимой от тела. Здесь нами фиксируется проблема корректного соотношения духа и материи в их онтологическом различии. Если дух с материей взаимодействует, то они одноприродны. Погружение Духа в материю возможно только, если оба начала могут взаимодействовать, но тогда невозможно разделить Бога, Дух и материю: они в таком случае суть одно.

Так или иначе, в XX веке Абсолют понимают, благодаря Бергсону и некоторым другим мыслителям, именно как творческий, становящийся и живой. При разговоре о возможностях процессуальной интерпретации Абсолюта нельзя пройти мимо т.н. «теологии процесса» [\[21\]](#). Процессный теизм обычно относится к семейству теологических идей, возникших, вдохновленных или согласующихся с метафизической ориентацией английского философа-математика Альфреда Норта Уайтхеда (1861-1947) и американского философа Чарльза Хартсхорна (1897-2000). Как для Уайтхеда, так и для Хартсхорна быть полностью вовлеченным во временные процессы и подверженным их влиянию – неотъемлемый атрибут Бога. Абсолют таким образом перестает быть первоосновой всего: если Бог воспринимает деятельность твари и принимает ее в себя – он меняется, и перестает быть тем, чем должен быть, исходя из самого своего названия, то есть и Богом, и, тем более, Абсолютом. Это универсальная проблематика всех позднейших концептуализаций Абсолюта, которые пытаются преодолеть затруднения классических разработок, отталкивающихся от примата «неизменного», усвоением онтологического приоритета изменяющемуся.

Стоит сказать, что процессуальная теология может восприниматься как частный случай более общей философской позиции – философии процесса [\[22\]](#): «Философия процесса в современном её понимании является относительно недавним явлением и связывается в первую очередь с философскими системами А.Н. Уайтхеда и Ч. Хартсхорна, которые применили её для разработки процессуальных версий панентеизма. Возникновение процессуальной философии в этом узком смысле связано именно с кризисом классической метафизики, произошедшем в XX веке» [\[23\]](#).

И – наконец – поскольку нам все эти новые тенденции при всей их оригинальности и признанности представляются спорными именно с точки зрения на Абсолют как Единый Первопринцип всего, авторы предпочитают вернуться к классическому пониманию

Абсолюта, чтобы вывести искомую личностность и процессуальность Бога из самого классического Абсолюта, и доказать, что за процессуальностью Бога может стоять реальность именно в режиме онтологической метафизики, а не спекулятивных систем, присваивающих категорию абсолютности таким явно ненадежным и зыбким временным смертным существам как человеческий индивидуум, наблюдаемая вселенная и изменчивое конечное бытие, имеющее начало, вследствие чего непременно должен быть и конец.

#### *4. Возвращение к положительному раскрытию классической онтологии Абсолюта.*

Вернемся теперь к классическому пониманию Абсолюта, как онтологического Первопринципа: такой Абсолют представляется абсолютным во всем:

- 1) Он и только он есть и ничего кроме него нет, если не сотворено, или не порождено им из себя, или из ничего, или собой, или своими порождениями.
- 2) Во-вторых, он везде и нигде, потому что нет никакого «где», в котором он бы находился, нет ничего вне его и даже внутри его, он один только и есть, и внутри, и снаружи, единый, неделимый, своим частям сам целиком тождественный, то есть частей не имеющий, весь, целиком, сам собой в себе.
- 3) Естественно, что Абсолют самодостаточен, самодоволен и самоудовлетворен абсолютно, никаких потребностей не имеет и недостатка ни в чем не испытывает, поскольку будь такое, это бы означало, что Абсолют – не он, а он плюс то, чего ему не хватает.
- 4) Он не имеет активно функционирующего разума, поскольку ему не о чем думать и заботится, он уже есть полнота всего.
- 5) У него нет воли, потому что он не имеет, что хотеть, будучи полнотой всего.
- 6) У него нет жизни, потому что он не нуждается в ней, сам будучи источником в том числе и жизни.
- 7) Он вообще не личность, не осознающая и не знающая себя бесконечная безграничная сущность, являющаяся Первопринципом и первопричиной всего, основанием которого он является как фундамент бытия и небытия всего-всего сущего и не сущего, идеального и материального, мыслимого и немислимого – всего, что есть, было и будет и того чего не было нет и не будет. Он есть все для всего, кроме самого себя, которого он не мыслит и не осознает – и значит, для себя не существует.
- 8) Он не меняется ни в чем даже самомалейшем, поскольку любые изменения свидетельствуют о неабсолютности того, что было до изменений.
- 9) Он не процессуален, никакие процессы в нем невозможны, так как немедленно привели бы к изменениям, которые недопустимы.

Если обобщить все приведенные выше стандартные характеристики, перед нами предстает полная статичность: такой Абсолют, даже если и является Первопринципом, первоначалом и основой всего сущего, никак не может быть ни творцом мира, ни породителем других богов и небогов, ни проявителем бытия и себя в нем, равно как и всего бытийствующего. Иначе говоря, если такой бог есть, то для нашего мира он не существует, его нет, он – Ничто, и мир ему своим существованием обязан быть никак не может, такой Бог не может выйти из своей абсолютности, потому что не может этого захотеть; он мертв и не воскреснет. Более того, он и сам для себя не существует – таков

онтологический тупик, из которого удовлетворительный выход так никогда и не был найден. В результате постмодернистам и их последователям-процессуалистам пришлось вообще отказаться от онтологии Абсолюта и метафизики как таковой: если не находится удовлетворительное решение, то проще, чем признать это, сделать вид, что самой проблемы не существует – в пользу идей, объявленных триумфальной новизной их авторами и сочувствующими им, но которые при ближайшем рассмотрении больше похожи на игру словами и их смыслами, и на оригинальные частные мнения по житейским вопросам, чем на поиск ответов на самые главные вопросы философии в общей для мира постановке без погружения в частности личного бытия смертных индивидуумов. Которым стать богами самим себе мешает их привременность и смертность, внезапное исчезновение из бытия, богами и породителями которого они сами себя назначили.

Не станем вдаваться в онтологию Ничто, поскольку она числит нас самих полным небытием, иллюзией – чьей, если сами мы и есть эта иллюзия? Разум не готов с этим согласиться: «Я мыслю – значит, я существую». По принципу взаимности мир сам должен отказать в существовании тому, кто отказал в существовании миру, что и было достигнуто вполне в различных модификациях философии постмодернизма.

Традиционные решения этого вопроса (творение из ничего, эманация в ничто, создание мира из предсуществующей материи и распространение преизбыточествующего блага за пределы себя в никуда) за прошедшие тысячелетия многочисленных концептуальных разработок продемонстрировали невозможность обойти фундаментальные проблемы классической философской космогонии и космологии. Более того, устоявшиеся в веках концепции понимания того, как соотносятся Абсолют и мир, вступают в противоречие с объективными данными современной науки и потому нуждаются в пересмотре, который будет эффективен в том случае, если мы выйдем за пределы освященной авторитетом древности философской схематизации этого вопроса.

#### *5. К вопросу о возможных источниках знания об Абсолюте.*

Зададимся вопросом о том, как и откуда мы все же можем хоть что-то узнать о Непостижимом, имеется ли хоть какой-то мало-мальски достоверный источник знания о Боге, о самой его природе, сущности, или по определению каппадокийского богословия, о «логосе божественной природы»?

Авторы считают, что именно прижизненная проповедь Иисуса об Отце, которого Иисус неоднократно определяет как «одно» с собой, возможно, содержит единственно достоверные сведения о Боге.

Главным с точки зрения авторов в проповеди Иисуса об Отце является то, что Иисус «явил» Бога (Ин 1:18 «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил»), как Отца, рождающего своих детей и пекущегося о них с любовью и заботой, что совершенно не вяжется с представлением об Абсолюте, бесстрастном безвольном Ничто Первопринципа, себя не ведающего.

Выход из этого кажущегося тупика состоит в уже многократно осуществленном в религиозных и философских концепциях, как мы видели выше, признании Бога Личностью, разумной и мыслящей. Но тогда, в отличие от тех, кто, признавая Бога личностью, не озаботился обоснованием этого предположения, нам придется вместе с Абсолютом пройти путь развития – как ни парадоксально это звучит – от абсолютного Сверх-Ничто до Отца Небесного, явленного Иисусом. То есть, обнаружить в онтологии Абсолюта ту самую процессность, для обоснования которой современной философии

пришлось отказать самому Абсолюту в его абсолютности, представив его, в частности, простой совокупностью человеческих личностей, присутствующих в бытии. В представляемой авторами собственной концепции новой онтологической перспективы [3,4] надобность отказа от онтологической метафизики просто отпадает за ненадобностью.

*6. Авторская концепция божественности в свете новой онтологической перспективы.*

Предлагаемая концепция базируется на анализе методологических основ как апофатического, так и катафатического богословия в контексте гносеологии Божественного. Оба подхода, не являясь исключаящими друг друга, представляют собой, по сути, метод аналогии, поскольку познание, ограниченное рамками человеческого разума, не располагает иными инструментами для апперцепции трансцендентного, кроме сравнения с известными категориями собственного опыта. Следовательно, первостепенной задачей становится определение сущности и онтогенеза человеческого разума, с последующей проекцией выявленных характеристик на Божественную субстанцию. Такой подход, в определенной степени, эпистемологически оправдан, исходя из предположения о мире как отражении Бога, сотворенного по Его образу и подобию (как единственно возможный вариант). Однако необходимо отметить рекурсивный характер этого процесса: мир, в свою очередь, порождает антропоморфные представления о божественном, что, возможно, также свидетельствует о косвенном двустороннем взаимодействии между Творцом и творением.

Таким образом, центральным вопросом становится: что представляет собой разум и каков его генезис?

Оставив в стороне тривиальные объяснения, такие как божественное происхождение разума, и обратившись к эволюционному подходу, можно констатировать, что наиболее универсальным свойством всех существующих объектов является сопротивление изменениям. В неживой природе данное свойство проявляется в пассивности, требующей преодоления инерции и затраты энергии для любого изменения состояния. Дифференциация между живым и неживым может быть проведена на основании характера реакции на внешние воздействия: неживая материя характеризуется принципом равенства действия и противодействия, проявляя сопротивление изменениям своего состояния. Живая же материя, в отличие от неживой, демонстрирует активное стремление к избеганию неблагоприятных воздействий, что может рассматриваться как развитие способности к самосохранению. Этот переход характеризуется возникновением границы между субъектом, осознающим себя как «я», и внешним миром, который рассматривается как потенциальная угроза, стремящаяся поглотить и ассимилировать субъект, преодолев границу самоидентификации.

Рассмотрим эволюционные аспекты возникновения разума, используя примеры из биологического мира. Вирус, не являющийся живым организмом в общепринятом понимании, представляет собой самореплицирующийся биологический механизм, функционирующий за счет использования ресурсов окружающей среды. Изменения в его геноме носят преимущественно случайный характер и не являются результатом целенаправленной эволюции, направленной на самосохранение. Более того, высокая вирулентность, приводящая к гибели хозяина, также влечет за собой гибель самого вируса. В результате естественного отбора выживают менее агрессивные штаммы, обеспечивающие козволюцию вируса и хозяина, что приводит к снижению патогенности вируса со временем.

В отличие от вируса, клетка, окруженная плазматической мембраной, обладает

механизмами восприятия внешних воздействий. Повреждение клеточной мембраны сигнализирует об опасности, вызывая активацию защитных механизмов, направленных на самосохранение. Эта реакция может быть интерпретирована как проявление страха – сигнальной системы, основанной на дифференциации «своего» (клетки) и «чужого» (внешней среды), ограниченных клеточной мембраной. Это представляет собой примитивную форму самосознания, зарождающуюся на начальном этапе эволюции. Таким образом, можно выдвинуть гипотезу о том, что зарождение разума связано с реакцией самосохранения, обусловленной осознанием собственной идентичности и отделенности от потенциально враждебной окружающей среды.

Дальнейшая эволюция разума, несмотря на возрастающую сложность, сохраняет свою сущность как реакции на внешние стимулы. Первичной реакцией, обеспечивающей самосохранение и, следовательно, являющейся фундаментом для развития разума, выступает реакция страха. Поэтому можно утверждать, что страх является причинным фактором возникновения и развития разума в процессе эволюции живых организмов. Эта первоначальная реакция на опасность послужила основой для появления более сложных когнитивных функций и поведения, направленных на обеспечение выживания и продолжения рода.

Предложенная аналогия, переносящая модель возникновения разума на Абсолют, предполагает изначальное состояние Абсолюта как безличностного, бессознательного, безмысленного, безвольного и несамосознающего Первопринципа, полностью поглощенного собственной абсолютностью – состояния, эквивалентного Ничто в отношении внешнего мира (которого, в этом контексте, также не существует). Возникает вопрос: какой фактор мог бы вызвать «пробуждение» Абсолюта из этого состояния вечного самопоглощения?

Обратимся к платоновскому диалогу «Парменид», где Единому Сверхсущему противопоставляется абсолютное Ничто, которое парадоксальным образом должно быть имманентно Абсолюту как идея его собственного небытия. В рамках гипотез «Парменида», Единое Сверхсущее (наш Абсолют) находится в суперпозиции двух параллельных состояний: бытия и небытия, обусловленной его абсолютной свободой. Единственная альтернатива Абсолюту – это Ничто, полное отрицание его существования, исчезновение в абсолютном небытии.

Переход от суперпозиции к одному конкретному из двух «виртуальных» состояний возможен только через самопознание, достигаемое путем отражения в «ином», то есть в Ничто. Это отражение, являющееся двойным отрицанием Сверхсущим себя, идентифицирует его как отличное от его собственного небытия, тем самым устанавливая его бытие. Процесс этот не предполагает волевого акта со стороны Абсолюта, а представляет собой самоорганизующуюся систему взаимных отражений, подобную системе двух параллельно установленных плоских зеркал, порождающих бесконечную перспективу собственных отражений. Эта система, без какой-либо внешней необходимости, порождает из Единого мир многого, начиная с самого Абсолюта, познавшего себя в свих отражениях. «Здесь нет волевого акта со стороны Абсолюта, но лишь отражение одного в другом, Абсолюта в ином ему и иного – в нем, подобно системе двух параллельно установленных зеркал, создающих друг в друге бесконечную перспективу собственных взаимных отражений, тот самый мир иного многого, который множится не потому что хочет, а потому что может» [\[4\]](#).

Таким образом, узнавание себя в собственном отражении, в перспективе собственного исчезновения, порождает в Абсолюте Разум. Страх перед небытием, перед собственным

исчезновением, выступает катализатором осознания собственного бытия и, как следствие, «пробуждения» Абсолюта. В этом контексте аналогия оказывается оправданной: Сверхсущее обретает разум, самосознание и личностность благодаря страху перед собственным не-бытием, причем этот страх возникает не из-за внешней угрозы, которой нет и быть не может, но исходит, как следствие, из самой свободы Сверхсущего «быть или не быть», уже содержащего в себе, как и все остальное, собственное небытие.

Гностическая традиция, в частности, Евангелие Истины, частично затрагивает аспекты, релевантные предложенной концепции. В его тексте описывается состояние до творения, где все пребывает в непостижимом, невысказанном и трансцендентном Абсолюте. Незнание Отца (Абсолюта) его порождениями описывается как «испуг и страх», который, материализуясь, как туман, отделяющий творения от Творца, порождает заблуждение и ложное творение. «Поскольку все искало Того, из Кого оно вышло, и все было внутри Него, непостижимого, невысказанного, 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, невысказанного, ибо это было ничто - испуг, и забвение, и творение лжи, а постоянная истина неизменна, невозмутима, неприкоснута» [24]. Важно отметить, что страх здесь выступает не как эмоция, а как онтологически необходимый компонент процесса «выхода» Абсолюта из состояния трансцендентности. Это совпадает с нашей концепцией, где страх перед небытием является импульсом к самопознанию и переходу к бытию.

Продолжая изложение концепции, мы отмечаем переход от статического Первопринципа (Абсолют-Ничто) к самосознающему Абсолюту-сущему, что соответствует неоплатоническому второму онтологическому уровню (Ум). Однако, в отличие от неоплатонизма, этот новорожденный Бог пребывает не в нашем бытии, а в собственном Сверхбытии, возникшем как нисхождение Абсолюта из Сверхсуществования в новое состояние бытия, доступное только ему.

В этом Сверхбытии Бог видит себя как Сверхбытийствующего, окруженного туманом бесконечного и безграничного Сверхсущего, пока еще непознанного в своей полноте. Начинается процесс самопознания, предвосхищенный Эриугеной [8]: Божество стремится познать само себя, а бесконечность и непознаваемость Абсолюта приводят к бесконечности процесса его собственного самопознания. Этот бесконечный рефлексивный процесс является ключевым элементом представленной модели, отличая ее от статических представлений о Божестве в других философских системах. Самопознание становится не конечной точкой, а непрерывным процессом, движущей силой которого является имманентный потенциал абсолютного, постоянно раскрывающийся в своем собственном Сверхбытии.

Первый этап самопознания Абсолюта заключается в определении собственной самоосознанности: "кто я, где я, и что меня окружает?". В начальном состоянии процесса самопознания Абсолют-Сверхбытийствующий пребывает внутри себя, а окружающее его также является его сущностью, пока что непознанной. Таким образом, акт творения мира становится одновременно актом самопознания и теофании. Абсолют устанавливает границы, присваивая себе имя – акт самоограничения, отделяющий самосознание от безграничности. Появление имени порождает идею «зеркала-в-себе», в котором Сверхбытийствующий может осмотреть себя и наблюдать за собой в пределах

своего ограниченного его именем Сверхбытия.

Процесс самопознания и самоограничения посредством имен Божьих развивается бесконечно. Определив себя именем, Абсолют продолжает расширяться в безымянность, присваивая себе новые имена по мере расширения самосозерцания. Каждое имя представляет собой этап частного самопознания, сначала Абсолюта-Сверхбытийствующего, ограничивающего себя, а затем выходящего за собственные границы и вновь познающего себя в новых границах. Таким образом, Бог предстает как процесс, а не стасис, а миры – как порождение системы зеркал, в которых Бог созерцает себя.

Таким образом, на втором этапе мы достигли аристотелевского понимания Бога, как сущности, сосредоточенной на самосозерцании: «Бог Аристотеля думает только о Себе», и «лично не озабочен судьбами мира и даже самим фактом его вечного существования около него и в связи с ним» [\[7\]](#). Это соответствует стадии развития самопознания Абсолюта, где акцент делается на саморефлексии, в рамках самоограниченного Сверхбытия.

Третий шаг – это трансформация безличного Абсолюта-Первопринципа в Отца Небесного, как он представлен в христианской традиции. Этот переход требует дальнейшего рассмотрения и объяснения механизмов перехода от чистого самосозерцания к личностному взаимодействию с творением, к проявлению любви и заботы о созданном мире. Эта трансформация предполагает дальнейшее развитие концепции, выходящее за рамки чистого самопознания и включающее в себя аспекты бытийной процессности Бога в виде сострадания, альтруизма и участия в судьбах творения.

Сверхбытийствующий Бог, порождающий миры как зеркала, чтобы смотреться в них, исполнен самодовольства и самодостаточности, будучи увлечен процессом самопознания, который бесконечен – и потому ему бесконечно нет никакого дела до происходящего в порожденных им мирах: за них отвечают их Данности [\[3, 25\]](#), или Промыслы – идеи, заключенные в присвоенных Сверхбытийствующим Себе Именах по мере развития собственного самопознания. То есть, присвоив себе в самопознании очередное Имя, как идею мира и тем создав его Данность, Бог, «совершил Бог к седьмому дню дела Свои, которые Он делал, и почил в день седьмый от всех дел Своих, которые делал» (Быт 2:2) – для мира он пока что не существует. А мир развивается по промыслу Данности, которая тоже, по аналогии с Абсолютом-Первопринципом, из своей статичной суперпозиции со своим исчезновением через двойное отражение себя в себя из своего небытия породила бытие Промысла, то есть уже наш мир, как разворачивающуюся во времени ленту мгновенных снимков данности бытия наблюдаемой вселенной в положении полной предопределенности согласно мельчайше детальному плану Промысла о нем, изначально уже заключенному Богом в собственном Имени, присвоенном им этому миру. Все существа в этом мире предстают как марионетки, действующие согласно предопределенному плану, исключая свободу выбора: ни о какой свободе выбора в мире причинно-следственной предопределенности речи быть не может, выбору нет места в паре «одна причина – одно следствие».

Этот порядок сохраняется до появления Разума, который начинает искать Бога. Первоначально, богоискательство служит инструментом защиты от непонятных и грозных явлений. Однако, впоследствии, этот процесс усложняется, неизбежно приводя к формированию идеи Бога как покровителя.

Обращение человека к Богу не остается без ответа, и происходит это опять-таки уже знакомым нам способом, а именно через суперпозицию бытия Бога в разуме человека (Бог-есть|Бога нет): пока эта дилемма не возникла в разуме человека, Бог в бытии мира, которое само по себе его нимало не интересует, не проявляется. Однако в собственном разуме человек выступает как наблюдатель божественной суперпозиции, и именно он, как наблюдатель, определяет только в своем разуме, есть Бог или Его нет. Так Бог-Дух, трансцендентный миру, обретает в нем бытие не где-нибудь, а единственно в разуме человека, для которого одного Бог есть, а для другого – Бога нет. Человеческий разум определяет выход Бога из суперпозиции Сверх- бытия-небытия в определенность одного из двух возможных состояний Бога в бытии мира: или Бог есть, или Бога нет. И для тех, для кого Он есть, Бог становится подлинным заботливым Отцом тому, кто пригласил Его в бытие мира в своем разуме – и взаимно был по словам Иисуса рожден свыше, и тем самым взят в Царство Отца бессмертной душой, являющейся обратным отражением личности человека из мира земного в Царствие Небесное.

#### *Заключение.*

В результате проведенного анализа, из бесчувственного и безличного Абсолюта в три шага с первого (Единое-Абсолют) до третьего (Душа) соответствующих онтологических уровней неоплатонизма порождается Бог-личность, способный испытывать страх, боль, смерть, а также сочувствие и любовь – настоящий Отец для своих детей. Подлинное сочувствие Бога проявляется в ответ на обращение к нему его детей, которые призывают к нему «Авва, Отче» (Гал. 4:6). Согласно Евангелию, Бог спешит навстречу своим детям, принимая их «в кровы Свои» (Лк 16:9). Эти дети, рожденные свыше (как описано в Евангелии от Иоанна, гл. 3:5) и обретшие бессмертные души в Царстве Отца, представляют собой обратное отражение их разумов в божественное Сверхбытие. Они переходят из мира земного в Царство Небесное и обращаются к Отцу с просьбами о сочувствии к тем, кто им дорог в «мире бушующем». В ответ на эти просьбы Бог вмешивается в собственный Промысел, изменяя его – и тогда в мире происходит обыкновенное чудо. Это положение предлагаемой авторами концепции вполне согласуется с концепцией «динамического» Абсолюта: Бог принимает в себя сочувствие, жалость и любовь своих рожденных свыше детей, как их сотворчество в развитии мира – и тем самым, изменяя свой Промысел о мире, являющийся отражением его самого, и сам меняется, обогащаясь сотворенной людьми любовью и через нее совершенствуясь. Таким образом, описываемый авторами «механизм» процессности Бога соотносится и с концепцией «процессного теизма» Уайтхеда и Хардскорна, где Бог находится в постоянном взаимодействии со своим творением, изменяясь и развиваясь под влиянием этого взаимодействия. Бог является не статичной и неизменной, но динамической и процессной сущностью, участвующей в жизни мира и преобразующейся под воздействием любви и сострадания, совершенствуясь в своем совершенстве.

В заключение авторы считают, что поставленная задача — осмысление онтологического нисхождения Абсолютного стасиса в бытие мира, как Бога-Отца, проповеданного Иисусом, — в основном выполнена. Они представили концепцию, объясняющую этот переход через механизмы самопознания Абсолюта, взаимодействия с созданным миром и эволюции Божественного сознания под влиянием человеческого разума и любви.

Построение новой онтологической перспективы в решении апории трансцендентности с вытекающей из нее возможностью объяснения «механизма» вмешательства Бога в бытие мира через Промысел, предложенное решение затруднения в области соотношения свободы воли и предопределения, а также «порождение» богоприсутствия в бытии мира через разум верующего человека являют, с точки зрения авторов, существенную

научную новизну, которая может представлять интерес для всего научно-философского сообщества.

## Библиография

1. Месяц С.В. Неоплатонизм // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2017. Т. 48. С. 657-672.
2. 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. 823-858.
3. Чекрыгин О.В., Мезенцев И.В., Надеина Д.А. Критика логики гипотез диалога «Парменид» и формирование новой «онтологической перспективы» // Теология: теория и практика. 2024. Т. 3. № 1. С. 79-96.
4. Чекрыгин О.В., Надеина Д.А., Мезенцев И.В. Проблематика неоплатонического раскрытия гипотез «Парменида» и решение «апории трансцендентности» // Философская мысль. 2024. № 12.
5. Светлов Р.В. Платонизм и происхождение «интеллектуализма» в понимании первоначала // Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 1. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997. С. 11-32.
6. Плотин. Трактаты. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина. 2007. 444 с.
7. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63-368.
8. Эриугена И.С. Перифьюсеон // Философия природы в античности и в Средние века. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 480-530.
9. История философии: Учебник для вузов / Под ред. В.В. Васильева, А.А. Кротова и Д.В. Бугая. М.: Академический Проект, 2005. 680 с.
10. Фома Аквинский. Сумма теологии. Т.I. Часть первая. Вопросы 1-64. М.: Издатель Савин С. А., 2006. 817 с.
11. Николай Кузанский. Об ученом незнании // Сочинения. М.: Мысль, 1979. Т. 1. С. 47-142.
12. Спиноза Б. Этика. Избранные произведения. М.: Изд. полит. лит., 1957. Т. 1. С. 359-618.
13. Лейбниц Г. Опыты теодицеи. М.: Рипол классик, 2018. 496 с.
14. Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презиравшим // Монологи (сборник). ООО «Икс-Хистори», 2015. 480 с.
15. Шеллинг. Бруно или О божественном и природном начале вещей. Беседа // Сочинения. В 2 тт. М.: Мысль, 1987. Т. 1. С. 490-589.
16. Гегель. Феноменология духа // Сочинения. М.: Наука, 2000. 495 с.
17. Скородумов Д. А. Осмысление абсолюта в ситуации «смерти Бога» : дисс. ... к. филос. н. Нижний Новгород, 2017. 179 с.
18. Рикёр П. Введение к «Идеям I» Э. Гуссерля. // Феноменология искусства. М.: ИФ РАН, 1996. С. 218-240.
19. Хайдеггер М. Бытие и Время / Пер. В. В. Бибихина. М.: Академический проект, 1997. 451 с.
20. Бергсон А. Творческая эволюция. М.: Кучково поле : Канон-пресс, 1998. 416 с.
21. Cobb, John B., Jr. Process Theology. URL: <https://www.religion-online.org/article/process-theology/> (дата обращения: 01.12.2024)
22. Process Theism // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/process-theism/> (дата обращения: 01.12.2024)
23. Сысоев М. С. Философия процесса. URL: <https://bogoslav.ru/article/6165329> (дата обращения: 01.12.2024)
24. Евлампиев И.И. Евангелие Истины и рождение христианской философии // История

философии. 2017. № 22 (1). С. 15-26.

25. Чекрыгин О.В., Мезенцев И.В., Надеина Д.А. К проблеме первичности принципа единства в платонической философии // Вестник науки. 2024. Т. 4. № 3 (72). С. 296-310.

26. Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1990. 716 с.

27. Hartshorne C. The Divine Relativity: A Social Conception of God // Charles Hartshorne Philosophy. 1948. № 24 (91). С. 358-359.

## Результаты процедуры рецензирования статьи

*В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.*

*Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).*

Авторы рецензируемой статьи, развивая идею «новой онтологической перспективы», которая выводила бы из «онтологического тупика», характерного для привычного понимания платонизма, пытаются использовать для решения этой задачи «процессуальное истолкование» христианства. Оставим вне критики предположение, что онтологические построения классической философии неизбежно сводятся к платонической (или неоплатонической) схеме. По мнению рецензента, эта схема «работает» только в пространстве антично-средневековой философии, и в неё уже не укладывается вся новоевропейская «философия субъекта», тем более, трансцендентальная философия как её «рафинированное завершение». Задача, которую поставили перед собой авторы, и без того представляется весьма амбициозной, так что хотя бы относительно успешное её решение можно будет считать уже несомненным успехом. А именно, они стремятся продемонстрировать, что в самом христианстве (которое, разумеется, оказывается при этом весьма далёким от образца богословской догматики, выработанной Отцами Церкви) имеются некоторые предпосылки для «динамического», «процессуального» истолкования «жизни Абсолюта». Сама эта идея не нова в европейской культуре, не случайно в тексте появляется упоминание об Уайтхеде, впрочем, в отечественной культуре куда более известны соответствующие интерпретации философии Гегеля. Тем более, зачем в этом случае ссылаться на «заокеанские авторитеты» (Ч. Хартсхорн)? Что же, по мнению авторов, выступает основанием для подобного истолкования христианского учения? – Любовь к человеку, которая движет Богом, дарующим – Своей Жертвой – возможность искупления и спасения. Сильный ли это аргумент? На взгляд рецензента, нет. Впрочем, удивление вызывает даже не сама апелляция к любви, состраданию как «инструменту процессуализации» Абсолюта, а какая-то «стилистическая развязность», характерная для воплощения этой установки в тексте. Например, в заключении читаем: «Бог учится у своих детей, рожденных Им свыше, сочувствию, жалости и любви, научаясь им у людей. И, обогащаясь их любовью, меняется к лучшему», и т.п. Думается, для публикации представленного материала в научном журнале требуется избавить его от подобной «развязности» и стилистической неряшливости, которая обильно проявляется во многих фрагментах («отвлечься от банальностей типа...», «породив идею мира и тем создав его Данность», и т.п.). Кроме того, следует снять высказывания, в которых нет ничего «новаторского», между тем, возникает впечатление, что авторы приписывают себе и в этом случае какую-то «концептуальную революционность», например: «Авторы считают, что именно прижизненная проповедь Иисуса об Отце, которого Иисус неоднократно определяет как «одно» с собой, возможно, содержит единственно достоверные сведения о Боге». Да не «возможно», а именно так, но ведь никто из христиан с этим спорить и не станет! Наконец, непонятно, почему и в названии статьи, и в основном

тексте авторы исключают из имени Спасителя «Христос». Будучи изначально «титлом», «Христос» в восприятии верующих давно слился с именем Спасителя, стал его частью. Подводя итог, необходимо констатировать, что в статье присутствует некоторое оригинальное содержание, которое заслуживает внимания читателей, хотя до публикации в текст должны быть внесены существенные изменения.

## **Результаты процедуры повторного рецензирования статьи**

*В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.*

*Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).*

В статье отсутствуют описания предмета исследования и методологии.

Рекомендуется четко указывать, в чем заключается научная новизна.

Необязательно было указывать годы жизни Альфреда Норта Уайтхеда и Чарльза Хартсхорна, тем более, что у других философов годы жизни не указываются. Но рекомендуется добавить соответствующие источники в библиографический список, поскольку идет обсуждение их философских взглядов.

Библиографический раздел представлен 25 научными публикациями. Среди публикаций встречаются как общепризнанные классики философской мысли, так и источники за несколько последних лет. Однако в оформлении встречаются некоторые ошибки. Например, в источнике № 1 в конце вместо скобки рекомендуется поставить точку. В источнике № 3 рекомендуется использовать тот же стандарт оформления, что и в источнике № 4: отделить название статьи от наименования журнала двумя косыми чертами. Так же в источнике № 3 не хватает точек после журнала, года, номера, страниц. ISSN (print) и ISSN (online) указывать не нужно. В источнике № 4, очевидно, содержатся ошибки в описании года и номера. Кроме того, что значит слово «активен» в описании научного источника?

В источнике № 6 не хватает знака пунктуации после издательства. В источниках № 7, 8, 11, 15, 18, 24, 25 не хватает точек после страниц. В источнике № 7 не хватает также знака пунктуации после года. В статье необходимо определиться и придерживаться общего стандарта: в источниках № 1, 2, 10, 12, 16 после года идет точка, а в источниках № 6, 8, 9, 11, 13, 17 запятая.

В источниках № 16, 20 нет издательства. Рекомендуется также обновить источник № 16, поскольку труд Гегеля «Феноменология духа» издавался и после 1959 года.

В источнике № 19 издательство идет перед городом.

В электронных ресурсах № 22 и 23 необходимо указывать и «дату обращения». Эта информация указывается после Интернет – адреса ресурса (URL) в круглых скобках.

В источниках № 3 и 25 название статьи и журнал необходимо отделить двумя косыми чертами. В источнике № 25 лучше указать только название журнала (с прописной буквы, а дальше строчные) «Вестник науки» без обозначения «Международный научный журнал».

В источнике № 21 лучше сначала указывать фамилию автора, а потом имя.

В электронных источниках № 21 и 22 необязательно указывать количество страниц.

В статье рекомендуется проверить грамматику: например, в конце предложений точки.

## **Результаты процедуры окончательного рецензирования статьи**

*В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.*

*Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).*

## Рецензия

на статью «Опыт процессуальной интерпретации абсолюта  
на основе учения Иисуса»

Предметом исследования представленной работы является применение разработанного авторами диалектического метода с целью выстраивания онтологических уровней по принципу взаимного отражения сущностей с их отрицаниями, что вскрывает переход через последовательность таких отражений в три этапа от статичного Абсолюта-Первопринципа к Богу-Отцу, порождаемому в бытии мира лишь в разуме человека, для которого Бог есть.

Методология исследования включает глубокий историко-философский анализ концептуализаций Абсолюта в европейской мысли, системный и междисциплинарный походы. Также авторы опираются на метод аналогий, в рамках которого предпринимаются концептуальный и феноменологический анализа предмета исследования. В этом смысле, с точки зрения авторов, перспективными являются современные подходы экспериментальной философии: актуальна методика опросов о бытии-небытии Бога, которые способны подтвердить фальсифицируемость и, следовательно, научность обнаружения Бога в бытии: для одних людей Бог есть, а для других – Бога нет, что, в свою очередь, подтверждает доказательность онтологического аргумента в пользу бытия Бога.

Актуальность исследования заключается в осмыслении возможности онтологического нисхождения Абсолютного стасиса в Бытие мира в качестве проповеданного Иисусом Бога-Отца на основе новой онтологической перспективы. Авторы обращаются к концепции Абсолюта в философских учениях Платона и Аристотеля, которые оказали влияние на формирование статической интерпретации Абсолюта в христианстве в средневековой схоластике и философии Нового времени.

Научная новизна заключается в предложенных авторами пути разрешения фундаментальных теоретических затруднений как классической модели Абсолюта (базирующейся на примате статичности), так и попыток ее преодоления в новейших концептуализациях Абсолюта (в частности, в опытах построения процессуальной интерпретации Первоначала в процессном теизме), построение новой онтологической перспективы в решении апории трансцендентности, а также и предложенное решение затруднения в области соотношения свободы воли и предопределения являют, с точки зрения авторов, существенную научную новизну, которая может представлять интерес для всего научно-философского сообщества.

Работа написана научным языком, претензий к стилю изложения нет. Структура соответствует требованиям, предъявляемым к научному тексту. Авторы дают широкий историко-философский обзор проблемы абсолютного, начиная от античной философии и заканчивая современной философией. В работе сформулирована собственная концепция абсолютного, которая базируется на анализе методологических основ как апофатического, так и катафатического богословия в контексте гносеологии Божественного. Описываемый авторами «механизм» процессности Бога соотносится и с концепцией «процессного теизма» Уайтхеда и Хардскорна, где Бог находится в постоянном взаимодействии со своим творением, изменяясь и развиваясь под влиянием этого взаимодействия. Бог является не статичной и неизменной, но динамической и процессной сущностью, участвующей в жизни мира и преобразующейся под воздействием любви и сострадания, совершенствуясь в своем совершенстве. Данная концепция в рамках христианской философии представляет определенный интерес в контексте осмысления роли Абсолюта в учении Иисуса.

Библиография работы состоит из 24 источников, включая литературу от Аристотеля и

Плотина до современных философов.